閱讀吉隆坡的方法

田野· 大眾史學觀· 都市人文

other & otherness 他者

針對性別與地理上的差異他者，在人類學與文學中，都假設了自身與「他者」間的對立，特別是面對真正無法理解的對象，從性別、膚色、年齡、性取向乃至於身體外貌，或在行為規範上無法理解的方式，都以「他者化」的方式來建構他者，如認為殘障人士是因為上輩子無福蔭、同性戀者會傳染愛滋病、女性先天就居於低劣位置、黑人低劣白人優越論等。特別是由古典到現代的過程，因為殖民主義和帝國主義的發展，對「他者」的想像，往往透過藝術的再現來加深刻板化印象，因而形成階級、種族和性別範疇下的「他者」。

——截取自廖炳惠《關鍵詞200：文學與批評研究的通用辭彙編》

Rumah Attap 84
Library & Collective

亞答屋84號圖書館

rumah attap
rumah.attap@gmail.com

他者資料庫：吉隆坡與其想像的繪制計劃 2017

閱讀吉隆坡的方法：

田野·大眾史學觀·都市人文

亞答屋 84 號圖書館

【他者資料庫：吉隆坡與其想像的繪制計劃】

論述組 編

第一輯：田野方法、邊緣社群研究

作者	篇名	來源	頁數
戴伯芬	底層勞動、消費貧窮與都市漫遊者：臺北市街友田野記實	2014，《台灣社會學刊》第 54 期	2
蘇怡帆、黃國晏、畢恆達	視障者在台北市空間中的移動經驗	2012，《特殊教育學報》第 36 期	18
畢恆達	訪談作為一種交談行動	畢恆達《教授為什麼沒告訴我》，2010，台北：小畢空間。	40
劉惠純	解開空服員的黑盒子——轉化提問、深入訪問與分析編碼 *	謝國雄主編《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》，2007，台北：群學。	58

第二輯：閱讀城市空間與他者

作者	篇名	來源	頁數
劉人鵬	沒有眼睛可以跳舞嗎？ ——污名、差異與健全主義	劉人鵬等編《抱殘守缺：21 世紀殘障研究讀本》，2014，台北：蜃樓。	74
潘冀	新加坡：鐵腕執行規劃理論下的都市	1987，《當代》第 14 期	8
Leslie Kanes Weisman 原著	公共空間的私人用途	王志弘翻譯《空間與社會理論（譯文選一）》，1995，台北。	91
町村敬志、西澤晃彥	看得見與看不見的都市 *	町村敬志、西澤晃彥《都市的社會學：社會顯露表象的時刻》，2012 年，台北：群學。	102

第三輯：吉隆坡歷史：大眾史學的觀點

作者	篇名	來源	頁數
Sharon A. Carstens 原著	從神話到歷史：葉亞來和馬來西亞華人英勇的過去	李業霖編著《吉隆坡開拓者的足跡》，1997，吉隆坡：華研	116
張弘毅	大眾史學與口述歷史	2015，佛教圖書館刊，第 59 期	130
Yeoh Seng Guan	Introduction: The World Class City and Subaltern Kuala Lumpur	Yeoh Seng Guan ed, The other Kuala Lumpur : living in the shadows of a globalising Southeast Asian city, 2014， New York：Routledge.	163
Sharon A. Carstens 原著	十九世紀馬來亞華人文化與政體——葉亞來個案研究 *	李業霖編著《吉隆坡開拓者的足跡》，1997，吉隆坡：華研	174

* 為自行閱讀之文章，讀書會上不做報告。

閱讀吉隆坡的方法：田野·大眾史學觀·都市人文

本讀本乃配合亞答屋 84 號圖書館【他者資料庫：吉隆坡與其想像的繪製計劃】製作，分為三輯：（一）田野方法、邊緣社群研究；（二）閱讀城市空間與他者；以及（三）吉隆坡歷史：大眾史學的觀點。讀本初旨在協助計劃成員學習田野考察研究方法，了解當代理論思潮中對邊緣社群和城市空間權利話語的討論，也冀能通過大眾史學的觀點掌握吉隆坡歷史。

【關於他者資料庫】Archive of the Other: Mapping KL and Its Imaginary

在吉隆坡這座瞬息萬變，以頻密拆建的覆蓋式建構法不斷變形和變化疆界，卻讓居於其中的人因為習慣隨著汽車移動而逐漸失去身體感知的城市，誰，什麼或甚至哪裡是「他者」？兩河交彙的吉隆坡，是異質文化交彙的據點。然而，這座城屬於/不屬於誰？誰掌握了話語權，為我們定義這座城市？我們能否走出給定的框架，看見舒適圈以外的「他者」？在這樣一座「他者」一直在變換的城市，我們有沒有可能以建立一座概念式的「他者資料庫」作為方法，重新測繪這座城市與其想像，讓消失的身體重新回返。「他者資料庫」欲重新反視一座曾受帝國殖民，在泥濘中開展的城市和其想像背後，隱藏的政治、歷史、城市空間的變化等面向，以「陌生化」的方式重新發覺、檢視和展現。所有不曾進入視域的「他者」，也將成為城市的新地景和面貌。

airiti

臺灣社會學刊，2014年6月
第54期，頁233-265

底層勞動、消費貧窮與都市漫遊者：臺北市街友田野記實

戴伯芬

戴伯芬 輔仁大學社會學系教授。郵寄地址：新北市新莊區中正路510號，聯絡電話：02-29052757，E-mail: 034739@mail.fju.edu.tw。感謝牧師、牧師娘以及各位教友們的接納與協助，教會不分寒署以茶會友，讓我有機會貼近不同街友們的生活世界；也感謝主編曾燦芬教授以及兩位匿名審查委員給予的寶貴意見，讓我得以從現實回歸學術，反思進出結構行動的困境。
收稿日期：2013/5/3，接受刊登：2014/1/14。

airiti

中文摘要

馬克思與班雅明分別描述了底層階級在現代社會的生產者與後現代社會的消費者樣貌，前者是工業資本主義下的無產階級，後者是都市景觀中的漫遊者。本研究以臺北市街友[1]爲研究對象，使用新民族誌方法，討論街友在工作與消費的日常生活面貌。借用鮑曼的新貧階級概念，從彈性化的就業市場來看（街友是資本主義邊界管理下被社會排除的底層階級），納入企業縮編下無法吞吐的非典勞動人口，也是成就國家福利制度的推手；從過剩的消費社會來看，街友既是接受了降級儀式的集體消費者，也是具有主動性的消費者以及都市漫遊者。本研究以臺北市爲田野地點，在S教會與L公園進行街友的日常生活觀察，從工作與消費兩個面向來了解街友的生活樣貌，進而分析他們如何因應底層勞動、消費不足而發展出獨特的生存策略，以回應現實生活的挑戰。

關鍵字：遊民／街友、工作、消費、貧窮、新民族誌

[1] 在本文中，街友與遊民兩個名詞交互使用，爲尊重受訪者，所有田野資料一律以街友稱呼，而討論相關學術研究時可能使用遊民或漫遊者。

airiti

Taiwanese Journal of Sociology, June 2014, 54: 233-265

The Underclass, Deficient Consumers and Flâneurs: Notes on Homeless People in Taipei

Po-fen TAI
Department of Sociology
Fu Jen Catholic University

Abstract

Marx described the proletariat as surplus labor in a capitalist society, and Benjamin defined the underclass as Flâneur. In this paper I draw on ethnographic information on homeless people in the W district of Taipei to address these ideas. Homeless people (which Bauman refers to as the "new poor") not only represent a population of individuals who are excluded from the labor market, but also consumers who cannot satisfy their individual needs and desires. In reference to the underclass, homeless people include marginalized citizens, the working poor, and people who engage in deviant behaviors—roles needed for boundary maintenance. As deficient consumers, some of the homeless people may be given work in place of relief subsidies, and thus experience degradation in collective consumption. Some become flâneurs who escape from their families and travel within their home cities. This study is an attempt to clarify how homeless people develop specific survival strategies.

Keywords: Homelessness, Work, Consumption, Poverty, New Ethnography

airiti

在法國，除了官方統計的四百萬（包括兒童等）乞丐、流浪者、犯人和妓女之外，還有五百萬人瀕臨死亡，他們有的居住在本地農村裡，有的帶著他們的破爛和孩子到處流浪，從農村到城市，又從城市到農村。

馬克思，《路易．波拿巴的霧月十八》
（Marx 1852 VII: Summary）[2]

我們將會看到：在破曉時分，一個拾荒者喃喃自語地、頑固地以他們的手杖，戳刺著陳腐語言以及殘破敘述，爲的是將它們丟進他的推車裡，至少還有酒可以喝。

班雅明，《拱廊街計畫》
（Benjamin 1998: 114）

每個我們已知的社會對窮人都抱持著特有的矛盾心態，一方面是懼怕與討厭，另一方面是憐憫與同情，兩者不安混雜，兩種成份都不可或缺。前者容許爲了維護秩序而嚴酷地處置窮人；後者強調身處標準之下者的悲慘命運，讓遵循規範者所受之苦都顯得微不足道。

鮑曼，《工作、消費與新貧》
（Bauman 1998: 86）

[2] http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/ch07.htm。

airiti

一、流轉的遊民圖像

（一）古典的印象：馬克思、班雅明到鮑曼

乞丐、流浪者、拾荒者，這些底層勞動階級的生活樣態，不約而同地成爲社會學以及文化研究關注的焦點。在《路易．波拿巴的霧月十八》中，馬克思將歷經工業化之後脫離土地的無產階級稱爲浪蕩遊民（la bohème），除了資產階級可憎敗類中的冒險份子之外，還包含流氓、退伍士兵、釋放的刑事犯、脫逃的勞役犯、騙子、賣藝人、遊民、扒手、玩魔術者、賭棍、私娼狗腿、妓院老板、挑夫、下流作家、拉琴賣唱者、撿破爛者、磨刀者、鍍錫匠、叫化子，所有隨著時勢浮沈流蕩的人群。這些大衆原來是一群無法組織的散兵，卻被路易．波拿巴組成慈善會團體，成爲資產階級展開封建革命的鬥爭工具。

無獨有偶，班雅明也將拾荒者視爲現代資本主義遺棄的職業，是現代城市中的漫遊者。自十九世紀開始，歐陸都市社會學受到齊美爾都會感性的啓發，強調都市生活過度刺激、冷漠與疏離，讓都市充斥神經衰弱的陌生人。班雅明則將漫遊者視爲社會觀察家與都市居民的原型，也是現代性的源頭，都市一方面被視爲陌生人短暫邂逅、交易、匿名性、人際關係疏離的社會空間，另一方面也是充滿消費、視覺刺激的地點，漫遊者是後現代的都市旅人，在商場、主題樂園以及其他後現代城市角落遊蕩（Highmore 2002）。

隨著全球經濟再結構，回歸工作成爲資本主義的新難題，貧窮人口在當前的都市文化中也有了複雜的新面貌。鮑曼（Bauman 1998）以「新貧階級」一詞說明當代貧窮人口的特性，首先，在生產領域方面，貧窮人口已經不再僅限於本身有缺陷或道德瑕疵者，而是肇因於經濟組

織縮編的失業與低度就業者。「底層階級」包含原來的貧窮人口以及各式被排除在經濟與道德範疇之外的社會群體；而隨著消費主義的興起，貧窮也不再只是單純的物質匱乏與身體苦楚，而是基於消費美學興趣所誘發的被剝奪感，窮人被視爲「達不到標準、具有瑕疵的消費者」。對於失業者而言，令人痛苦的是「無聊」，具有無止盡的閒暇時間，卻又沒有能力運用時間。

鮑曼的新貧階級觀點點出了馬克思與班雅明之間未竟的底層階級觀察面向。遊民作爲馬克思筆下貧困潦倒的無產階級，或班雅明眼中逃逸於現代性之外的漫遊者，具有生產關係與消費主義的雙重矛盾性。在生產關係方面，馬克思看到遊民作爲資本主義體制下的底層勞動者、有缺陷的生產者，是被正式勞動市場排除的都市邊緣人口，是散漫而具有政治動員潛力的無產階級，但現實上又是難以組織動員、個體化遊蕩的弱勢者。在全球化的經濟再結構與企業縮編下，鮑曼納入了不穩定僱傭與工資未及生存水平的非正式部門勞動人口，在不同的社會危機之中所有被社會排除的彈性化貧窮人口，充滿污名的酒癮、藥癮、娼妓、少年幫派，以及非法移民等偏差人口，作爲邊界維持的規訓，藉以鞏固工作倫理的價值（Erikson 1966）；在消費主義的層面，班雅明筆下的拾荒者是後現代消費社會中擁有餘裕休閒時間、流覽城市景觀、享有社會福利的消費者，具有現代過剩物資社會中採集經濟生活特性，鮑曼則提醒我們貧窮人口是具有缺陷的消費者，擁有無法滿足的消費慾望以及無從排遣的過剩時間。不足的勞動或勞動市場上的排除創造出遊民過剩時間，而多樣化的都市休閒與消費又點燃刺激遊民的消費慾望，形成特殊矛盾的遊民勞動與消費價值觀。

（二）都市民族誌的底層視角

相較於歐陸社會學的理論化，位於彼岸的美國都市社會學則以都市爲田野基地，在芝加哥形成一支都市民族誌的支流，發展出系列都市底層階級與偏差者的經驗研究。最早是安德森（Anderson 1923）對於都市遊民的觀察，隨後，懷特（Whyte 1943[1993], 1993）的《街角社會》研究探討義大利貧民區的社會組織，[3] 李柏（Liebow 1967）《泰利的街角》記錄了美裔男性黑人在工作、人際以及親密關係的處境，鄧奈爾（Duneier 1992）呈現都市非裔男性的研究，從安德森的街民生活（1978），一直到晚近甘斯（Gans 1995）的抗貧研究，呈現出美國大都會中多元的族裔認同，在都市墮落混亂文化中肯認社會邊緣的觀點，探討被主流社會價值排除的貧窮次文化。另一方面，受到高夫曼的影響，強調受損身分者在污名下的印象管理，探討日常生活中個人如何透過表面功夫來維持自我的形象（Goffman 1963），像洛夫蘭（Lofland 1985）以舊金山都市的女性漫遊者爲例，說明個別行動者如何在疏離的都市中維持良好的自我意象，讓遊民的研究從都市次文化轉向個人社會互動經驗的探索。隨著民族誌方法的推展，出現更多以認同爲核心的研究，討論勞動貧窮勞動者的動機與理性決策，試圖擺脫主流社會對於貧窮的刻板印象（Munger 2002）。

隨著美國政府大量縮減公共支出，造成都市遊民人口大增，也使遊民成爲美國民衆感受最深刻的社會問題。1990年以來有關遊民研究多數採取社會政策取向，帶著強烈的實用主義色彩，包含如何進行遊民分類

[3] 這些經典的研究也有不少學者跟進，在同一個地點進行研究，挑戰原來作者田野的經驗與倫理問題，如Boelen（1992）即批評《街角社會》中忽略了家庭扮演的角色。

與調查遊民規模，以及對於遊民成因、生活機會、對應策略、媒體效應、集體移動之探討，主要的研究著重於遊民人口的調查、失去家庭如何影響到遊民的生活機會以及遊民的因應策略三方面（Lee, Tyler and Wright 2010）。相關的遊民研究從微觀到鉅觀兩層面兼具，也從官方、大衆以及媒體的角度移到遊民自身的行動，主要的研究興趣則在形成預防與解決遊民的政策。

而臺灣的遊民研究可以分爲官方調查與學位論文爲主的學術研究。遊民作爲臺灣社會普遍存在的現象一直未引起政府與學界的關注，遲至1995年，林萬億教授（1994）接受研考會委託「遊民問題之調查分析」，是臺灣近年來第一次大規模的遊民綜合性調查，藉以了解遊民現況與成因，並提供福利服務的建議。歷經2003年SARS風暴之後，政府對於遊民的管理從放任轉爲積極，鄭麗珍與張宏哲（2004）再次接受內政部社會司的委託，進行「遊民問題調查、分析與對策研究」，兼採質化與量化的方法，一方面對於遊民的人數、組成與成因進行診斷，另外一方面則針對政策進行評估與建議。林萬億與鄭麗珍等人的研究調查呈現出遊民在近十年間的轉變，也看到臺灣政府在2003年SARS重大疫病事件之後，如何被迫回應遊民管理的議題。

遊民成爲許多學位論文關心的議題，1990年中葉之後大量學位論文採取質化取向的深入訪談或實地觀察方法，捕捉到遊民街道生活的多樣性，發掘出更多遊民日常生活的面貌，也對遊民進行社會心理分析（吳秀琪 1995；陳自昌 1995；黃玫玲1995；吳瑾嫣 1999；方孝鼎 2001；高召恩 2002；郭慧明 2003；許智偉 2003；陳大衛 2003），進而帶入遊民的行動研究，成立「臺灣當代飄泊協會」與「遊民行動聯盟」，試圖改變街友的處境（郭盈靖 2009）。這些學位論文視街友爲經濟結構變動下的受害者、國家人口控制下的馴化者、或者是家庭組織崩解下的疏離

airiti

者，有豐碩的成果。不過，受限於研究經驗、田野時間，學位論文在研究方法上僅依賴少數個案報導，雖然揭露個別街友複雜多樣的生活體驗，對於街友之間的網絡與社群秩序則較少著墨。

（三）方法：從傳統民族誌到新民族誌

爲使研究者更忠於他者的生命眞實，克里福德與馬庫色（Clifford and Marcus 1986）提倡「新民族誌」的概念，對於之前全貌觀的民族誌研究方法提出深刻反省與自我批判。他們認爲社會科學僅止於描述研究對象，未能充分表達遭受剝奪對象的眞實感受以及在理性學科規範之外的情緒與感知世界，反而讓「他者」成爲學術理論或政治架構的輔助證據。新民族誌對於非理性、非客觀與對話性的田野經驗，採取兩種書寫策略，一是詮釋性理解不同生命世界，包含多音、具有矛盾性的生活體驗；二是建立在後結構主義的基礎，表達被研究對象內在世界與外在社會之互動關係，其中包含研究者的自省與反身性的回應。這種忠於個人生活經驗的書寫方式，使新民族誌的成果超脫學術客觀因果推論關係，轉爲具有個人特質、反省以及散文般的寫作風格（Saukko 2003）。

本研究的主要田野地點是在臺北市區，包含提供街友聚會的S教會以及L公園，透過新民族誌的方法，在S教會中進行兩年的參與式觀察，透過街友間日常生活互動，認識與了解街友的生活樣貌。S教會服務的對象主要是街友、藥癮、酒癮者、娼妓以及所有底層勞動階級。每週二、五晚上五點開始活動，五點到七點是喝茶、聊天的自由活動時間，七點到八點傳道，八點用餐。週日則是從下午三點開始活動。因爲有一段街友自由喝茶聊天的時間，讓我得以在輕鬆的氣氛中與街友們交談。資料蒐集時間從2011年1月開始，一直持續到2013年。L公園是街友最主

要的活動區域，被街友暱稱爲「L大旅社」，除了提供街友住宿之外，也可以在公園中取得社會團體或個人發放的食物、衣物等生活物資，甚至是金錢。在S教會與L公園持續觀察街友的生活，成爲我持續理解這個複雜、異質的社會群體之主要管道。

S教會位於「花名昭彰」的風化區之間，初來者很容易在彎曲狹小的巷弄中迷途，不過對於土生土長的研究者而言，進出這種迂迴的「九曲巷」不是什麼難事，但是女性田野工作者面對黑夜在摸乳巷錯身的尷尬，終究還是會有不安與恐懼，因爲教會週邊有四家茶室，不時會有尋芳問柳客進出。教會週邊是本區特色產業——小吃與清茶店，再加上L公園的人力市場、賊仔市（二手市集）、流鶯、服務街友的社服團體、地下商場的空調與廁所，構成街友們生產、交換與消費的生活圈，街友們在此閒晃消磨時間。

我一開始即是以大學教師的身分進入田野，牧師雖然曾經公開介紹過我的身分，但是街友們的流動性很高，還是有許多人搞不清楚我的來歷。起初有很多街友以爲我是社工員，不斷找我要求協助；由於外型與一般社會大眾認知的「教授」相差甚遠，即使是田野數個月之後，還是有街友找機會想問我是從事那一行？教會中有許多街友習慣說謊，所以當研究者說眞話時反而被視爲說謊，有街友更直接虧我說：「如果妳是在『曉人大學』（輔仁大學），我就是在中央研究院！」或許街友的世界充滿了謊言，大家習慣了自我保護，虛虛假假，大家心照不宣，也很少去追根究柢。當然，還有一些孤立的街友從頭到尾就不關心週邊的人事，也不在乎教會的成員是誰。

每次田野的時間就在教會以及公園週邊進行。由於無法使用任何記錄工具，我只能利用短期記憶法，每次田野之後即回家寫田野日記，記下田野所發生的事件以及有意義的對話，包含我和街友、街友與街友之

airiti

聞有意義的談話內容，以及我對於研究場景的反省性思考。因爲無法像一般社交場合的自我介紹，一開始研究者是以街友們的來源或特徵來命名，「你是哪裡人？」是一個比較無傷大雅的切入點，所以在田野日誌充滿了許多地名代號。隨著參與時間拉長，蒐集到街友不同面向的資訊，慢慢拼湊出每位街友的姓名與面貌，可以辨識的街友有41位。由於教會的街友是高度流動的，有些街友只見過一、兩次就沒有再來，無法再深入追蹤，所以本研究的個案仍以例行參與教會活動、能夠與外界互動溝通者爲主，遺漏了那些患有精神疾病、聾啞、孤立人格以及無法溝通的街友聲音。

二、排除在正式勞動市場之外的底層勞動

從社會政策的觀點，如何讓遊民回歸勞動市場成爲官方福利政策的調查重點，也是評估福利資源投入與否的要件。依據兩次官方委託的遊民調查顯示（林萬億 1994；鄭麗珍等 2004），約有六成遊民沒有工作，遊民雖然是失業人口，包含老人、身心障礙者、精神疾病、毒癮或酒癮者，但也包含四成的工作貧窮人口。鄭麗珍等的調查進一步顯示有82.4%的遊民曾經工作，有17.6%未曾工作過；遊民工作的平均收入偏低，1995年的調查是7,485元，到了2004年下降到4,280元，顯示底層勞動的薪資呈現下降趨勢。而街友從事的工作類型多半是不穩定的營造業或服務業，工作類型則包含雜工、清潔工、出陣頭、拾荒、發廣告單、餐廳跑堂、臨時演員等（鄭麗珍等 2004: 70）。兩次調查的結果都傾向於支持遊民是值得投入社會救助資源的工作弱勢者，也建議政府部門應積極介入，投入更多的社會福利資源，發展多元的福利方案。

airiti

S教會不時會公布社會局以及民間團體提供的工作機會，街友的工作經常是透過街友之間相互介紹而來，但街友彼此也處於工作的競爭中。主要工作來源有四類，第一類是在一般勞動市場上的工作；第二類是社會福利團體或所謂「社會企業」發展的遊民就業方案；第三類是政府部門的以工代賑方案；最後一類則與犯罪有關，統稱爲「遊民經濟」，包含以遊民爲人頭的金融犯罪、詐欺、走私，或者是更嚴重的謀財害命案件。對於這些不同來源的工作，街友們有不同的評價，主要是著眼於自身體能、工作內容與薪資，比較難顧及職業風險與安全。

一般勞動市場要求的是年輕勞動力。由於勞動強度過高、薪資過低，或者是工作性質太有損尊嚴，促使多數街友陷入低層勞動的惡性循環，必須不斷地轉換工作，才能取得可以糊口的收入。三十多歲的阿莊一直轉換不同工作，患有癲癇症的他，找工作時會對雇主據實以告，之後通常就沒有下文了。他換過幾家不同的餐廳工作，過年前終於找到餐廳的臨時工，每天早上九點四十分前上工，晚上做到午夜才能走，一天睡不到八小時，薪水僅是二萬出頭。有一回他終於找到了日本料理餐廳的工作，這正是他夢寐以求的工作，期許未來可以更精進廚藝，要我們幫他禱告祝福，但是做不到一個月的時間，還是受不了壓力而離開。最後他選擇在工地做粗工（臺大社科院新館綁鋼筋），由於工作單純，終於不必再忍受緊張的工作節奏，但是做一天領一天工錢，經常因爲太累而缺工，最後形成缺錢才上工的生活模式，雖然他意識到這樣根本存不了什麼錢，但是也沒有辦法跳脫目前的工作樣態。

三十多歲的阿重聊到他打工經驗，大都是辛苦的粗工，由L公園的工頭招工，工地在南勢角，工作內容是打起基地內爛泥，有兩位年紀大一點的工人在下面挖泥裝在桶子內，他則負責把裝滿泥巴的桶子拉到地面，高度約一個人左右，他形容這份工作「十分硬斗（吃力）」，而工

一天2,000元，扣掉捷運車錢以及便當錢，僅剩800元，而且不是天天都有的工作。留給年輕男性的底層工作大都是體力密集勞動，無法天天上工，因爲體力無法負荷，許多街友都是三天打魚兩天曬網，再加上無法提供長期的工作保障，許多街友必須隨工作而變換工地。

但如果體力夠、願意勞累拚命地工作，收入還是很可觀。剛結束在法院代班的工作，四十多歲的阿華同時接了幾份工作，有時是在高等法院進行冷氣維修，有時在小吃攤幫忙，還接受公燈處不定時的清潔水溝工作。他自稱是街友中的「MVP」，收入遠高過一般街友，甚至高於目前年輕人正式就業所得，但是碰到生病或意外時只能停工，最近他因病住院，卻沒有任何勞健保的保障。

勞動市場留給街友的另外一類職缺是帶有污名的工作。臺灣民間信仰與婚喪喜慶的禮俗留下一些外勞無法取代的就業機會，四十多歲的阿陣只有小學畢業，主業是在出陣頭，一天500或1,000元，一個月工時可以達到十八天，估計收入可以在9,000~18,000元之間。阿陣強調自己與其他人不同，他一直有工作，從事不同的臨時工，陣頭、貨運搬運工、搬家工，有的工作辛苦、有的輕鬆，反正只要有工作機會他就做，他批評其他街友的問題就是不願意好好工作。街友之間也會以工作有無作爲個人身價的判準，不論工作好壞，具有工作能力的街友對於其他沒有工作的街友經常充滿鄙夷，批判多於同情，言談之間也經常與其他沒有工作的街友進行區隔，希望表現出自己不同於其他街友的懶散。

街友對於帶有污名的工作反應不一，並非全然、有意識地進行印象管理。有工作能力的街友可能拒絕帶有污名的工作，如臨時演員，阿莊在看完《賽德克．巴萊》之後，感慨地對我說：「人活著就是要尊嚴。」他拒絕了該電影的演出，因爲扮演的是日本軍官，鏡頭前出現被砍死的慘狀，且辛苦一整晚只能賺600元。但是一旁的阿新倒是很得

意，告訴我他在某電視劇中演出被欺負的身心障礙者角色，還問我有沒有看那一齣連續劇，絲毫不在意自己身障者的處境。在戲劇中扮演不堪的角色，對於街友可能形成二度傷害，製造出與眞實世界相仿的受辱形象，再次減損了街友們薄弱的自尊；但在不同街友身上卻出現兩種不同的反應，接受或排斥端視他們的工作選擇能力以及對於自我認同程度而定。

第二類的工作是由社福團體提供的，特別是晚近以社會企業之名提供給街友的就業機會。以《大智雜誌》（*Big Issue*）爲代表，1991年在英國創刊，宣稱「這是一本給流浪在街頭的人所販售的通路，透過一個可以自食其力的機會，重新掌握生活主導權。」但是現實上，遊民需要先具備購入雜誌的成本，同時要能承受未販售出去的風險。S教會的街友多半認爲這種錢不好賺，大家興趣不高，到目前爲止，只看到過某一位街友從事這項工作。2011年底時中國時報與社會局合作，推出一個街友義賣報紙方案，每位街友每天可以免費拿50份報紙在市政府指定的市場販賣，售價每份八元，比市面便宜二元，而販賣所得全數歸街友所有，不需支付任何成本，順利賣完每天最高有400元所得，且沒有任何風險。但是年紀較輕的街友們仍覺得興趣不大，他們認爲還是做底層勞力工作，像是舉牌或者粗工比較好賺。

相較而言，社會局以工代賑方案優先針對的是身心障礙或婦女等弱勢群體，大多是短期、救急型的方案，而且依性別以及身心障礙程度來分發工作。舊曆年前，牧師引介新北市政府的冬暖專案，提供街友十天的臨時工。阿屏（女）與阿華（男）一起報名參加，阿屏日薪1,200元，負責掃街，阿華日薪2,000元，在某國中做挖水溝工作，男、女的工作安排和薪資水平仍有差異。

政府的福利方案是象徵性的，經常無法持續，街友在接受租屋補助與工作安排之後，往往沒有辦法持續工作、支付房租。四十多歲的阿新

是一位肢體障礙者，由於車禍造成身體不便，接受社會局的工作與租屋津貼之後暫時安定下來，他的工作是幫環保局舉發違規廣告，以數位相機拍攝貼在電線桿或公共場所的違規廣告，撕下廣告之後再拍一張照片存證，最後將舉發前後拍攝的照片上傳電腦就大功告成。工作時間從早上八點到下午五點，中午休息一小時。每月可工作22天，最多可領取津貼約17,600元，可享有勞保、健保與職災保險，但不適用勞基法，也不適用就業保險法，所以沒有提撥勞退金，專案結束後也無法申請失業給付。在結束半年工作之後，他還是固定去就業輔導中心登記求職工作，但一年多以來再也找不到任何工作，也無法再支付房租，他自嘲是在「榮工處」。[4] 政府提供弱勢者的以工代賑方案，因爲僧多米少，必須輪流分派，沒有接續性的社福方案，反而令街友陷入工作與無工作、租屋與露宿之間循環的困境，也造成街友更大的生命挫折。

最後一類的工作，是犯罪集團利用街友進行的非法經濟活動，從人頭借貸、走私到詐領保險金，街友成爲許多犯罪集團做案的工具，甚至是被害的對象。依財團法人保險犯罪防治中心的統計，[5] 利用弱勢者型的案件在過去9年內發生過11件，其中最駭人聽聞的包含94年高雄出現割遊民器官詐領保險金案、[6] 97年淡水發生殺遊民詐財案，有三位警察涉案。[7] 小蔡之前曾經幫中山北路某酒店打電話給各公司老板，套出他們的住址與連絡電話，幫小姐鋪線做生意。一直找不到工作的阿新日前喜孜孜地告訴我他去了一趟大陸，工作是「宣慰大陸婦女同胞」。我還

[4] 台語「閒工處」，表示無業狀態。

[5] 財團法人保險犯罪防治中心，http://www.iafi.org.tw/web/sele11.htm。

[6] 喬慧玲，割遊民器官 詐領保險金，中國時報，C1／臺北焦點，2005年8月1日。

[7] 陳佳鑫與吳俊陵，殺遊民詐財三警涉案，中時電子報，2008年3月27日。

在孤疑天下有這麼好的工作，就在報紙看到了這則新聞：「拿錢吃喝嫖 遊民運毒喊爽」，涉案遊民表示，「當無家可歸、居無定所，連吃飯都有問題，坐牢日子可能還比較好過。」[8] 犯罪集團利用遊民作爲運毒工具，先招待赴大陸又吃又喝還送嫖，成功地吸收遊民成爲「人體走私機」，代爲運送毒品進入海關，利用遊民的匿名性以及弱勢特性來謀取不法利益，甚至謀財害命，構成嚴重的治安問題。

在田野中發現主流社會提供給街友們的工作機會大多是充滿污名的低薪工作，他們在勞動市場上從事不穩定、高危險的計日、計時工作，或是超過個人體能負荷，一般人不願意從事的體力勞動，或是被社會排斥、帶有污名的勞動；少數正式的工作多屬於高工時、低薪的勞動，如保全工作，但通常也有年齡的工作門檻與要求。因此，對於街友而言，工作不是社會身分的象徵，反而是充滿屈辱、毫無成就感的苦力勞動，讓街友無法持續工作，甚至在受限的勞動市場下養成反工作倫理的價值觀。甘斯（Gans 1995）清楚描繪了貧窮對於社會的功能，驅使他們去工作，但須給予低於正式部門的薪資與勞動條件，此不但是補充低賤勞動力不足的良方，也是治療社會集體怠惰的藥石，有助於建立工業社會勞動秩序，彰顯貧窮服務專業存在之重要性；不同社會機構以不同方式來發揮／壓榨遊民的勞動力，創造有利於組織的利益。對於企業而言，遊民是創造利潤的產業後備軍，可以補充正式就業市場之不足；而假福利之名的所謂「社會企業」，以行善爲名獲得企業聲望，卻將市場風險留給個別街友去承擔；以提供福利爲名，國家與社福機構同樣利用不同的修辭來掩飾對於街友的剝削，美化他們對於弱勢照顧的意圖，無法言說的理由是支持了福利科層體制以及助人專業存在的合法性。對於社會局而言，只有具工作意願的街友才得以交換住宅補助以及其他就業津貼，

[8] 曾百村，拿錢吃喝嫖 遊民運毒喊爽，中時電子報，2013年3月10日。

其他弱勢補助十分有限，仍以回歸家庭作爲主要方案。更嚴重的是犯罪集團利用街友社會身分的疏離，以他們的身體與身分作爲生財工具，謀取不法利益所得。

三、消費匱乏的都市漫遊者

（一）降級儀式中的集體消費

W區是臺北市街友服務的重點資源區，有八個公民營的遊民服務機構[9]提供街友不同的服務。除了透過以工代賑的方案，擠壓出底層階級所剩無幾的勞動力，所有福利方案皆以供餐爲主，並在年節進行儀式性質宣示，其中以春節前的街友尾牙規模最大，也成爲街友們一年一度的盛事。「創世．華山．人安策略聯盟」辦理的「寒士吃飽30」，自1990年開辦，是一場盛大的弱勢嘉年華，對象是街友、單親家庭、獨居老人以及其他弱勢群體，讓他們平日無法獲得的慾望得以滿足，同時也給了社會集體的行善自慰機會。2012年底在中正紀念堂的自由廣場席開二千桌，規模達到二萬人。

街友內部經常出現接受公共資源的矛盾情結，這是街友之間的衝突起因之一。如尾牙餐會出現「飯沒熟、湯臭酸，雞翅是冰的」，街友們有兩種不同的反應，有的嚴正批判，認爲這是一場有辱街友的尾牙，有不食嗟來之食的憤慨，也有街友認爲不應該批評尾牙的菜色，參與尾牙者可以領紅包過年，要抱持著感恩的心，對於提出批判的街友感到不

9. 包含本區社服中心、勞工局就業服務處、恩友愛心協會（臺北恩友中心）、創世．華山．人安基金會策略聯盟（街友平安站）、昌盛教育基金會、臺灣愛鄰社區服務協會辦事處以及兩個教會。

滿，認爲這是造成社會大眾對於街友觀感不佳的原因。街友大都滿意尾牙可以領紅包過年，對於街友而言，現金的效用滿足感最高，可以掌握主動支付消費的權力。

所有的食物分配過程是一種逆向操作的降級儀式（degradation ceremony）（Garfinkle 1956），在公共空間排隊等待一個便當，一瓢飯、一湯匙菜，一個麵包，或者是一張餐卷，日復一日在街道、公園、廣場以及福利機構門前公開上演著，刻意被大眾觀看的援助行爲，用以彰顯社福照顧的績效，或者頌揚著富人的慈悲與博愛。許多街友都談到在公共場合向人伸手要飯的痛苦經驗，開計程車爲業的阿東從來沒有想過自己會淪落街頭，初到教會的他帶著一本英文書，坐在角落看書念英文，透過閱讀來區隔自己和其他墮落街友的不同，也刻意避開與他人交會的眼神，掩示自己窘困的面容。另外，阿華提到自己在一無所有之後，天天買醉，流落到寺前，也不好意思向任何人伸手求援，倒臥街頭的他最後被社工以及朋友帶到了醫院，終於認清了自己的處境，在這樣的環境要想辦法活下去，他笑嘻嘻地告訴我：「要成爲遊民有兩個重要的原則：一是什麼都要就是不要臉；第二是什麼都吃就是不吃虧。」

本著不要臉、不吃虧的精神，歷經降級儀式的街友開始對於公共物資來者不拒，而且抱持著越多越好的心態。以一傳百，在W區流浪的街友很快就可以取得所有的公、私部門的福利資訊，特別是有關吃飯的民生問題，阿北如數家珍地道來：

> 甲教會是週二到週五供二餐，但是早上六點就要去排隊領牌，十一點半才可以去吃飯，再領晚餐的牌，下午四點半可以去吃晚餐，時間比乙教會早，不過只有兩樣菜，一種肉，一種青菜，甲與乙教會都是自己煮的。週六中午則有兩教會的便當，

airiti

是路邊便當菜色比較多，也較好吃。

爲了吃飽，有時他會先去甲教會之後再來乙教會。我問他這樣不會吃太飽嗎？他說街友食量都是很大的，有得吃就會盡量地吃。大多數的街友都很會吃，一方面是因爲從事體力勞動使然，另一方面就是有得吃就多吃點的補償心態。牧師提到本區街友的處境時說到：「只要願意走的都有飯可以吃。」他也爲了街友將未吃完的晚餐直接倒到垃圾桶而微慍，特別在聚會中和大家討論「糧食問題」。小蔡曾經形容在L公園的街友生活：「在這裏的人說挨餓是個笑話。」街友不但自己可以吃飽，而且有餘裕食物可以養寵物。在公園中最多出現街友豢養的寵物狗四隻，其中有一隻是集體共養的，牠們分享主人們的食物與公共空間。

在不正常的飲食下，S教會的街友不是想像的瘦弱嶙峋，過度肥胖者也不少。兩次官方調查不約而同地呈現出遊民飲食不足、健康不佳以及錢不夠用的匱乏狀態。在飲食方面，林萬億研究中有23%是處於「吃不飽」，而15%是「有時飽有時不飽」的狀態（1994: 127），鄭麗珍等研究則呈現38.5%的遊民經常三餐不繼的狀態（2004: 69）。但是W區的街友卻呈現出都市豐裕的景象，顯示遊民世界中的物資分配極爲不均，因爲年節時間而有所不同，也有城鄉區域的差距，由於公共資源的不穩定，讓街友只能順應外界資源分配來調節自己的飲食習慣，反而惡化了他們的健康狀況。

（二）集體消費的秩序與美學

2012年的舊曆年前，教會街友開始熱烈討論尾牙的餐點，阿重擔心去吃尾牙會因爲吃太慢，菜都被搶走，提到之前發生過有人在尾牙要吃

兩人份，被大家搶一頓，還有一個用手抓菜者也被揍。阿義說今年不但請街友、還請獨居老人、低收入戶、貧戶等，連失業者也去吃，競爭者顯然增加了。對於街友而言，平等的物資分配很重要，如果一個人拿了超過應得份量的物資，絕對會引發眾人的撻伐，即使物資來源是公共的，有人比其他人更需要，還是要依人頭平均分配，正所謂的「不患寡而患不均」。

教會的晚餐是由街友自行負責烹煮，此外，還有不定期的麵包或各式點心，全來自商店當天賣剩的商品，或者是生產過程中不好看、外表損傷的，送給街友們當早餐或點心，雖然沒有硬性規定每個人可領取的數量，但通常是在平等分配之後的剩餘物資才依個別需求再分配。在茶會時間，經常可以看到街友主動把點心或水果送給一旁沒有主動領取的街友，讓他們可以分享，也會對於一次拿太多的街友直接斥責。低層階級社區原來具有特別的網絡與秩序（Venkatesh 2006），然由於街友經常處於個體化、孤立與疏離的人際關係，網絡關係不易建立，而在資源分配上具有競爭關係，更強調分配邏輯中的平等而非公平性。

爲了建立生活資源分配的秩序，教會也訂定正式的資源分配規則，來規範街友的慾望。晚上六點，街友們魚貫往教會地下室移動，領取衣物與生活用品。地下室牆面貼著取衣原則，如下：

上衣	每兩週一件
褲、裙	每月一件
外套	一個冬天一件薄外套、一件厚外套
內衣、內褲、襪	每月一件
刮鬍刀	每月一次
小肥皂、洗髮精	一週一次
背包、鞋子、毛巾	三個月一次

教會牧師主張不要把自己不要的破爛衣物送來教會，所有捐贈的衣物都經過過濾與整理，依季節不同由教會蒐集整理之後，再分類放在地

airiti

室供街友們領取。街友經常希望可以一次多取幾件衣物，牧師則交待我必須嚴守取衣原則，有時得和街友爲了一、兩件衣物周旋許久。少數街友認定這是公共捐輸的資源，街友應有索取的權力，不應受到教會的規範，有的會裝可憐苦苦哀求，希望博得同情，但是有的也會大聲叫囂以虛張聲勢，牧師交待的處理原則是要秉公處理，堅定地拒絕街友的過度索求。

即使是公共資源，街友還是有可能發展出個別的「消費美學」。有些街友十分注重門面，會在地下室試衣，相互品頭論足，尤其在過年前會有不同的單位發放全新的禦寒衣物，街友們經常熱烈地討論如何拿到最稱頭的新衣。男性街友數量較多，但是衣服數量卻相對較少，女性衣物選擇性較高，所以有些男性街友反而選穿女性樣式的衣服，像豹紋外套或皮衣。因爲是教友的衣服，雖然是二手的，看起來還是很新，也有各式名牌服飾，顯示臺灣消費社會的豐裕。有些街友把舊衣當作是免洗衣物，從來不洗衣服，尤其是在冬日時分，教會街友身上的異味往往比夏天還要濃厚。

雖然沒有錢買衣服，精挑的衣著還是可以搭配出具有品味的穿著。某位臺北市政府社會局官員在遊民會報時提到他曾面臨的窘境：

> 現在遊民都讓你看不出來是遊民，有一次開會時，他以爲身邊某位穿內衣T恤的鄰長是遊民，還在奇怪爲什麼他會一直批評遊民，結果是一旁穿著襯衫坐著的那位才是遊民。

在教會當中，多數街友從外表絕對看不出來是街友，藉著可及性高的生活物資以及盥洗公共設施，把自己打理得很乾淨，顛覆大家對於街友的刻板印象，也讓街友從可辨識的貧窮人口轉化爲隱身都市的漫遊

者。這些乾淨的街友雖然符合高曼的印象管理，但是在失去社會網絡的遊民身上呈顯出不同的意義，印象管理的主要的目的是在創造一個去污名的城市漫遊者身分，讓他們得以自由行走於城市中，參與街道的商業節慶活動。

（三）遊蕩的「有盈階級」[10]

都市中的匿名性，讓街友們可以自由移動，享用各種資源，並獲得各種消費訊息，他們可能整天騎著單車或搭捷運在都市到處遊蕩。阿義是一位不折不扣的都市漫遊者，騎著一輛單車，經常出沒於市政府、公共圖書館、大賣場，也經常騎單車到河濱公園。在閒談中，他會分享公家機關有什麼資源可以使用，像是去哪裡可以領取全新的外套，也可以如數家珍地說出某家量販店什麼東西在特價，怎麼吃最便宜。

六十歲的阿江則是另外一類的漫遊者，大學畢業的他，原本是一位貿易公司員工，在公司外移大陸之後失去工作，也失去家庭，陷入生命低潮，靠著步行在都市中盡情流浪，有時會在重慶南路書店看書，有時則隨興參與各種免費的都市活動，到處湊熱鬧。都市中有太多試吃、試用商品以及免費的電影、各式街頭表演活動，讓街友們可以遊走其間、盡情享用。

有些街友則利用漫遊者的角色做些偷雞摸狗的小勾當，像是拿走一般公寓住家外面的鞋子去變賣，或者偷取其他街友的財物。阿重在臺北火車站露宿時，甚至發生過鞋子被偷的意外，他說：「睡覺時又不會穿著鞋子睡，脫下來也不能抱著睡，就是放在旁邊，被拿走之後（即使知道是誰拿的）也不能對他們怎樣！」在公共空間過夜，幾乎所有街友都

[10] 「有盈」是臺灣話的有閒階級，藉以和Veblen（1899）的「有閒階級」做區分。

有失竊的經驗，尤其是在多天喝了一些酒之後入睡，身上財物被摸走是經常發生的事。在教會中也有不少失竊事件，連廚房的料理米酒都曾被街友摸去偷喝，所以牧師一開始就讓我把背包放在一個上鎖的房間，避免東西失竊。

隨著消費主義的興起，貧窮階級形成異於中產階級的消費價值觀。街友收入不豐，但是花錢卻不手軟，所有勞動領域壓抑的苦悶可以藉由個人消費找到情緒出口，像阿屏就經常去超商買東西、喝咖啡，同時也在超商集點換贈品。男性街友們彼此相互遞煙、檳榔，一起喝酒是常見的事，阿華出手更闊綽，會請其他街友去星巴克喝咖啡，出入高級餐廳，還有請朋友一餐就花掉六千多元的記錄，對他而言，「賺錢的目的就是要花。」多數街友收入不豐，無法滿足日常生活的消費慾望，賺不夠花是他們共同面臨的困境，特別是面對高不可攀的房價，因爲工作不穩定，讓他們難以支付日益高漲的租屋成本，也無法支應基本的日常生活開支；於是乎有部分街友乾脆放棄家以及成家的念頭，以天地爲家，將成家的錢挪用於消費享樂，瀟灑過他們的羅漢腳生活。

爲了排遣街友的無聊，教會提供了象棋、紙牌以及各種益智遊戲，供街友自由運用。初到教會時，看到一桌桌男性圍坐玩牌或下象棋，看來有點像是地下賭場，其他沒有加入遊戲者，就開始閒話家常。聊天的話題經常圍繞著週邊發生的大小事，從L大旅社發生的衝突到重大社會新聞，從個人的工作到公共資源的分配，透過閒聊來疏解生活壓力。有些街友生活在一個虛幻與眞實交錯的世界，在現實無法實踐的夢想，常常變成聊天的話語，多數的街友都不是教徒，教會中沒有誠實的告解，反倒充斥著許多無稽的漫談與異想，像是誇耀自己是留學日本的博士，或者是某位高官的親戚，透過吹噓自己的能力來拯救嚴重受損的自尊，甚至是對自己催眠，重建自我認同。街友們大家心知肚明，各說各話，

也不會相互追究眞實爲何。

最近，網絡成爲年輕街友建立社交圈的重要工具。像阿新就建了自己的部落格，還放了他在教會爲我拍的照片，要我無論如何一定要上他的網站留言，爲他衝人氣。我問他有電腦與網路嗎？他說是在圖書館，或者是身心障礙就業服務站上網。雄哥則是網咖的常客，網咖是很好休息、睡覺的地方，他也經常上網去瀏覽各式美女。我後來上了阿新的部落格，果然看到我的照片，還有許多他在路上拍到的女生照片。顯然他掛在網路的時間不少，短短一、兩個月點閱他的網站者已經超過二萬人，他還嚐試與不同的女性進行網交，聚會時不時詢問我女生回應可能代表的意義。臺灣網絡公共資源不少，可及性亦高，虛擬的網路成爲年輕街友另類的漫遊空間，街友棲身於匿名的眞實世界與虛擬世界中，成爲眞正身體、心靈兩棲的都市漫遊者。

四、結論：超越現代／勞動與後現代／消費的常規

馬克思與班雅明分別描繪了都市底層勞動階級以及消費社會漫遊者的雙重角色，讓發言的主體從現代的生產者轉向後現代的消費者，從觀察都市散漫無產階級的社會學家，轉向都市消費環境下具有主體性與能動性的漫遊者。本研究借用當代社會學家鮑曼消費社會中的新貧階級概念，以新民族誌的研究方法，透過日常生活參與觀察，重新解讀街友的工作與消費之文化意涵。隨著新民族誌的發展，觀看遊民的視角從可觀察的行動轉移到報告性的情緒與經驗，從陌生的外在世界轉向探索內在的感情世界，從疏離的研究導向轉向對他人聲音以及內在自省獨白的傾聽。

本研究發現臺灣都市的底層社會不同於美國都市社會家所見，不是以族群與階級交織建構的社區鄰里，而是在不穩定的就業市場以及國家與民間社會殘補式福利制度下的特殊產物。大多數街友在勞動市場從事的都是底層低薪或帶有污名的工作，被迫用身體與自尊來換取不足以維持基本家計的工資，底層勞動不但常讓街友體力無法負荷，缺乏工作成就，工作的不穩定更使街友處在就業與失業的交互循環之中，也將部分街友推入犯罪集團謀利的陷阱中。「以工代賑」是國家與社福機構對於街友服務的核心價值，關乎生存的公民權是依勞動能力排序，驅使街友去工作，依不同的能力來換取層級化的福利津貼；而以福利爲名的社會企業充分利用施惠遊民來製造另類的行銷手段，不斷合理化都市低層勞動市場的存在，創造出助人服務的企業品牌與專業形象。

工作對於街友而言，具有不同於中產階級身分地位象徵的意義，是一場生存與自尊間的搏鬥。多數接受主流社會工作倫理的街友仍在浮沉不定的就業景氣波段中，尋求回歸主流社會的工作航道，與底層工作的污名艱苦奮戰。少數街友在一連串勞動市場的挫折之後，只能過著活在當下的生活。有些街友則成爲犯罪集團的殂上肉，任由他們擺布宰割，遊民經濟是都市底層最黑暗且尚未被揭露的眞實世界。

在消費領域中，多數街友必須仰賴集體消費來滿足個人消費的不足，對街友生存物資的施捨是一場降級儀式，具有強烈勞動規訓目的，讓街友陷入在公共場合排隊領取救濟物資的恥辱，藉以鞏固衆生勞動價值之重要。爲了彌補社會對於底層階級的道德虧欠，解除大衆陷入底層風險的集體焦慮，街友尾牙是社會慣用的一種節慶式貧窮救贖，安撫社會大衆對於貧窮人口的冷漠與仇視。在個體消費方面，街友面臨的是脫離社會關係的一場自我印象整飭，部分街友透過改變形象來遂行都市漫遊者的生活，四處找尋廉價或免費的生活物質，他們強調有錢即花的消

費滿足感，也藉由消費來疏解精神壓力，並從公共資源中發展出獨特的消費美學。

五、後記：反身性的研究倫理

隨著西方研究倫理的建制化，臺灣的人體研究倫理審查制度透過衛生署的立法，逐漸對於社會人文學門形成新的規範。爲了回應研究倫理的要求，臺灣社會學會已經在2012年通過「臺灣社會學會研究倫理守則」，作爲社會學的專業倫理規範。從法規層面來看，本研究的田野工作是建基於公共空間的行爲觀察，符合人體研究法免審範圍，[11] 不需要再與形式主義的知情同意書展開倫理攻防戰。[12] 但是我仍意識到大衆觀察如持續以十九世紀發展出來的駑鈍社會調查方法進行，不免帶有一種人類學殖民化、中產階級的凝視，田野書寫是一種人類學專業建制化的研究倫理，用以合法化研究者代位敘事的正當性，只不過，他者化的場景從遙遠的田野異鄉移到都市差異勞動底層，從奇風異俗的禮俗慶典轉而投射到這群貧窮、偏差以及邊緣人口的日常生活，這種凝視對於我的研究對象可能帶來什麼樣的影響？對於被研究的街友社群是不是會造成什麼樣的影響與改變？

作爲負責的田野工作者，除了信守與研究對象互動原則之外，我必須考量研究發表之後所帶來的責任倫理問題，是不是因爲我的研究而帶

[11] 依衛生署發布施行「人體研究案件」免審範圍，第一類即爲內容於公開場合進行之非記名、非互動且非介入性之研究，且無從自蒐集之資訊辨識特定之個人。

[12] 隨著103年度專題研究計畫作業要點十一（四）的規定，國科會對於人文社會科學專題研究計畫做成送審要求，未來欲申請國科會計畫的主持人可能必須接受審查者建議送研究倫理委員會審查。

airiti

來政策改變？在揭露研究社群的日常生活之後是否會帶來不可預期的傷害？在現實上，我深知研究與政策之間自始至終都存在著一道不可跨越的鴻溝，當前的社會科學研究確實難以影響政策，政策是一群有權力者基於政治考量，透過矯情的論述與大衆協商的產物。在衆聲喧嘩之中，社會科學家的研究成果經常只是一種無力發揮作用的邊緣發聲。

於是我只能按著田野研究倫理守則小心行事。首先，必須拜訪頭人，取得受訪者同意，我先訪問牧師，在他的認可下進入教會。基於平等互惠原則，每回去教會都帶著三十份的水果到訪，同時在現場協助準備晚餐、發放物資等工作，還引入當地健康服務中心資源爲街友追蹤健康狀況，也積極幫教會募集二手電腦。爲了保護受訪者隱私權，對於主要田野地點、田野對象皆採取匿名策略。從傾聽者逐漸進入參與者角色，從日常寒喧開始進入特定的話題，適度地給街友們肯定與回饋，不問他們的姓名過往，小心避開敏感性問題，不要提及偷竊、酗酒、嗑藥、買春以及游走於犯罪邊緣的種種議題。

雖然公開研究身分少了欺騙的倫理問題，但是倫理挑戰仍不斷糾纏著田野工作中的我，如何控制自己在互動過程中的情緒，像是在田野中必須時時保持一種淡定的微笑，忽略近身談話過程中對方身上飄來令人做噁的異味，或者是抑制自己在對方咳嗽時想要掩鼻的衝動。因爲帶著公開的角色進入田野，一開始經常得面對街友們對於我的質疑，包含來S教會的動機，一直到我的年齡、家庭以及情感等隱私。從街友身上，我學會有權不作答，來擋掉一些我不想回應的問題，也學習用白色的謊言，來處理我不想面對的問題，如適時婉拒街友強力邀請的教會晚餐時，表面理由是因爲自己認爲不應享用街友的社會資源，事實上則是擔心與街友共用食具的衛生問題。

airiti

作爲外來的研究者，尚需面對的是街友想要借錢要不要借？街友們希望取得社工服務資源協助時要不要幫？訪談或請街友協助做調查時該不該付錢？如何付費？田野工作專業相信進入田野的不適應會隨時間而逐漸消失，但是對於街友與研究者都不是如此理所當然的事。街友們的流動性以及情緒不穩定，使得互動關係隨時可能因爲對話場景而改變，研究者本身也因爲生活慣行的不同而難以融入，訴諸同理心不足以降低田野情境中流動、不穩定的互動情緒。范曼能（Van Maanen 1982: 138）提到質性研究中研究者與受訪者的關係有極大的不可預料性，他說：

> 總之，田野中的關係是研究者獲得了一些可以理解和同理被觀察者的必要資訊與信賴，但研究者的存在即製造了微妙的改變或擾亂……無論如何，這種關係會隨著研究過程的消長，因爲不同個人的出現或超過邊界，根據實際情境而有所變化。

因此，篤信線性發展的田野信仰無法解決研究者與街友之間複雜的互動關係，像是遭受拒絕是街友們初期的不信任或者是他們長期的人際疏離使然？再耗下去眞的有用嗎？時間與信任關係的建立在街友研究中並非正向關係，信任不僅是研究者與研究對象之間社會關係的展現，同時也關乎研究信度的基本要求，如何辨識街友充滿自我防衛的謊言，確定研究資料不是馬可波羅遊記中的神來一筆，或者是一千零一夜的天方夜譚？田野時間的長短確實可以減少田野過程中研究者被欺騙的現象。姓名、年齡以及過去的經歷造假是與街友互動時的常態，甚至在田野一年多之後，我才發現某位街友的故居是在三重而非板橋，所有研究者認爲無關緊要的問題都可能出現錯誤的答案，於是乎確認敘事的眞實性遠比研究者想像更困難。

我經常是在街友無意間的閒談中獲得「眞相」，但是所有的「眞相」卻夾雜了許多街友的主觀價值與認知，有時偏離主流航道甚遠。於是我不得不反過來問，我的研究對象反映了什麼樣的「邊緣價值」？對於處於主流社會價值中的自己又帶來什麼樣的反省或改變？如同卡夫勒所言，倫理問題不應局限於田野工作中，而是研究者對於自傳性的田野經驗進行反身性的思考（Kvale 1996）。西方新民族誌的討論揭示了理性主義社會科學中所忽視的感知與情緒面向，致力於發掘受壓抑者非客觀、對話的模式，探求局內人的觀點（emic），反思他者與我們之間的差異來理解他者（Maso 2001）。新民族誌更要求研究者以自省的角度，探尋邊緣文類中複數的生活經驗，注意對話中的多音性。踏在新民族誌開拓的研究倫理邊界，我得以記錄這矛盾的田野情境，思考如何超越傳統田野的學術凝視，這是所有想要研究弱勢群體的研究者不得不做的功課，也是發掘自我、對主流社會觀落陰的修行。

作者簡介

戴伯芬，天主教輔仁大學社會系教授。主要研究領域在於都市社會學、性別研究以及文化研究。最近幾年研究聚焦在東亞城市的比較研究、都市貧窮、高等教育與性別研究。

參考書目

方孝鼎，2001，《台灣底層階級研究：以台中市遊民、拾荒者、原住民勞工、外籍勞工爲例》。台中：東海大學社會學研究所博士論文。

吳秀琪，1995，《底層的社會建構與自我認同：以台北市遊民爲例》。新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

吳瑾嫣，1999，《女性遊民研究：家的另類意涵》。台北：台灣大學建築城鄉研究所碩士論文。

林萬億，1994，《遊民問題之調查分析》。行政院研究發展考核委員會委託研究。

高召恩，2002，《性別、勞動與公民權：以國家建構的遊民公民狀態爲例》。台中：東海大學社會學系碩士論文。

陳大衛，2003，《台灣遊民問題的結構分析》。台北：世新大學社會發展研究所碩士論文。

陳自昌，1995，《遊民的社區生活與遊民服務：台北市萬華區的遊民研究》。台北：台灣大學社會學研究所碩士論文。

陳佳鑫、吳俊陵，2008，〈殺遊民詐財三警涉案〉。中時電子報，2008年3月27日，http://www.iafi.org.tw/web/sele2-182.htm，取用日期2014年5月28日。

許智偉，2003，《都市遊民研究——台北市遊民與環境的共生機制初探》。台北：台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

郭慧明，2003，《我要活下去！遊民的生存策略和生活世界》。台北：世新大學社會發展研究所碩士論文。

郭盈靖，2009，《看不見的勞動者——台灣遊民勞動權益剝奪的意識型態與建制分析》。台北：世新大學社會發展研究所碩士論文。

airiti

黃致 (1995，《台北市遊民生活適應問題之研究》。台北：台灣大學社會學研究所碩士論文。

曾百村，2013，〈拿錢吃喝嫖 遊民運毒喊爽〉。中時電子報，2013年3月10日。http://tw.news.yahoo.com/%E6%8B%BF%E9%8C%A2%E5%90%83%E5%96%9D%E5%AB%96-%E9%81%8A%E6%B0%91%E9%81%8B%E6%AF%92%E5%96%8A%E7%88%BD-213000105.html，取用日期2014年5月28日。

喬慧玲，2005，〈割遊民器官 詐領保險金〉。中國時報，C1 / 台北焦點，2005年8月1日，http://www.iafi.org.tw/web/sele2-41.htm，取用日期2014年5月28日。

鄭麗珍、張宏哲，2004，《遊民問題調查、分析與對策研究》。內政部社會司委託研究。

Anderson, Elijah, 1978, *A Place on the Corner*. Chicago: Chicago University Press.

Anderson, Nels, 1923, *The Hobo: The Sociology of the Homeless Man*. Chicago: Chicago University Press.

Bauman, Zygmunt, 1998, *Work, Consumerism and the New Poor*. Buckingham: Open University Press.

Benjamin, Walter, 1998, "An Outsider Attracts Attention." Pp. 109-114 in *The Salaried Massess: Duty and Distraction in Weimar Germany*, edited by Siegfried Kracauer, translated by Quintin Hoare. London, Verso.

Boelen, Marianne. W. A.,1992, "Street Corner Society: Connersville Revisited." *Journal of Contemporary Ethnography* 21:11-51.

Clifford, J. and G. Marcus, 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

airiti

Duneier, 1992, *Slim's Table: Race, Responsibility and Masculinity*. Chicago: University of Chicago Press.

Erikson, Kai. T., 1966, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*. New York: John Wiley & Sons.

Gans, Herbert J., 1995, *The War Against the Poor: The Underclass and Anti-Poverty Policy*. New York: Basic Books.

Garfinkle, Harold, 1956, "Conditions of Successful Degradation Ceremonies." *American Journal of Sociology* 61(5): 420-424.

Goffman, Erving, 1963, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Highmore, Ben, 2002, *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*. London: Routledge.

Kvale, Steinar, 1996, *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Lee, Barrett A., Kimberly A. Tyler and James D. Wright, 2010, "The New Homelessness Revisited." *Annual Review of Sociology* 36: 501-521.

Liebow, Elliott,1967, *Tally's Corne, Washington, DC: A Study of Negro Streetcorner Men*. London: Routledge and Kegan Paul.

Lofland, Lyn H., 1985, *The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory*. Hawthrone, NY: Aldine de Gruyter.

Marx, Karl, 2008 [1852], *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Wildside Press.

Maso, Ilja, 2001, "Phenomenology and Ethnography." Pp. 136-144 in *Handbook of Ethnography*, edited by Paul, Atkinson et al. London: Sage Publications.

視障者在臺北市空間中的移動經驗

摘要

視障者在城市中的移動經驗，受到個人身體特質、科技輔具、社會關係、空間規劃與設計等因素之相互作用而得以實踐。本研究以台北市爲研究場域，訪談九位性別、視障狀況不同的視障者，並輔以身心障礙統計、相關法規與媒體報導等二手文本之分析，冀望能夠看見視障者身體的多元樣貌、視障者空間移動的策略與能動性，以及他們的身體認同與抵抗。

研究指出來自公共空間環境的限制主要在於空間訊息以視覺爲主，造成視障者取得空間訊息的困境；而社會的對應與控管策略，未能體察視障者的身心處境與個體差異，也爲視障者在空間中移動帶來困難。接著，特別以公車與捷運此兩種主要大眾交通工具爲例，說明視障者因應環境限制的回應策略。最後，則針對視障者空間移動的獨立性與公共性，以及視障者的公民能力與權益，進行討論。

關鍵詞：視覺障礙者、空間移動、空間認知、定向行動

壹、前言

既有探究視障者身體能力與空間經驗的研究，多透過系統的角度，解釋視障者擁有的認知空間能力。然而當研究者從視障朋友分享各式各樣應對環境問題的生存策略時發現，「身體能力」會因個人視覺使用的狀況、個性特質、性別、家庭與環境的支持度以及社會經濟條件而有不同。例如下雨天的時候，明眼人沒有傘不能走，可是有些視障者有傘反而不好走。許多因爲視網膜病變而逐漸失去視力的視障者，會共同經歷一段太陽下山就不願出門的經驗。因此，視覺障礙會帶給視障者不同的地理經驗與生命經歷。

當視障者的身體在公共空間中移動時，「視障者」的外在形象與自我理解，在移動的公共空間中，建構一種屬於視障者的特殊身體處境。比如研究者聽聞一位面貌清秀的女性視障朋友有次持手杖走在路上，偶然聽到不經意的話語：「啊～這麼可惜啊！」。這些明眼人的凝視行爲，透過竊竊耳語，衝擊視障者對於自己身體認同的同時，也反射出明眼人視自己爲正常的優越地位。

此外，生活空間的改變也會影響視障者選擇的感知方式，比如從馬路旁的家搬到靠近市場的家，視障者會因應環境條件選擇最適合這個場所的認知形式，而以攤販車裡飄出的香氣、叫賣聲確認巷道的位置。失能地理學家（disability geographer）Gleeson（1999）

指出，要了解一群人的身體如何在城市空間中失去應有的能力與權利（包含移動、休閒、就業、上學等日常生活經驗），就必須先問在什麼特定的時空脈絡下，什麼樣的身體被放置在空間需求的主流位置。經由這個問題，才能看見生物性的身體與純粹的地理空間，如何透過社會實踐，轉變爲社會性的身體與社會性空間。

本研究以台北市爲田野，因爲台北市是視障教育與工作資源最豐富的區域，同時也是無障礙政策最普及的地方。並試圖從視障者的經驗出發，藉由他們生動的描述，從中看見視障者空間移動經驗如何從個人的、社會的、經濟的、歷史的各種世界，相互連繫與影響視障者對於自己移動與居住生活的期待。

貳、文獻探討

本研究依序以失能醫療模型（medical model of disability）、失能社會模型（social model of disability）及多元差異與能力途徑理論進行文獻回顧，重新觀看身體損傷與障礙、失能之間的關係，以探究視障者在台灣城市空間中的移動經驗。

一、失能醫療模型

McNeil、LeBlanc 與 Joyner（1991）指出，失能醫療模型假定「損傷」、「失能」、「障礙」都屬於醫療的議題。此外，Rauscher 與 McClintock（1997）也提出失能狀態隸屬於醫療體系的定義。障礙者每天面對生活、工作、移動各方面的難題，是障礙者本身的損傷所導致，代表個人身體能力無法「正常」處理環境問題。因此，改變障礙者困境的途徑，往往是從醫療、學校等管道進行身心治療與訓練，協助障礙者克服損傷帶來的不便，從而參與「正常」的日常活動。例如：視障者的行動不便，是因爲視力受損而無法判讀方向、路況，因此透過學校、民間機構提供的肢體及定向訓練，讓視障者可以訓練感官，彌補視覺受損所帶來的不便。

二、失能社會模型

然而，Kitchin（1999）指出失能社會模型不能完全涵蓋障礙者的經驗，以及身體損傷造成障礙者在社會角色上的失能處境。例如：視障者即使接受了完整的定向訓練與點字學習，卻仍然無法在五點以後到銀行提款，因爲全觸控式螢幕的時代拒絕了視障者使用提款機的機會。據此，Oliver（1996）與其他失能學者，提出失能社會模型，認爲障礙者日常所遭遇大量的困難，是導因於社會無法認同障礙者，無法理解障礙者本身需求，並從未對障礙者提供足夠的設備工具。失能社會模型指出障礙者面臨的問題，並不是導因於個體的責任或者生物學與醫療的詮釋，而是集體社會普遍缺乏接受、理解障礙者，也從未供應障礙者所需要的一切設備所導致。因此，在失能社會模型中，Union of the Physically Impaired Against Segregation（UPIAS）（1976）對於「失能」的定義有所轉變，指社會並未充分理解與描述具有身體、感官或心靈損傷的人，以致於造成障礙者活動受到限制，使之處於

不利的條件下，將障礙者排除於主流的社會活動之外。

另一方面，地理學者也主張調查政府政策與立法如何形塑城市地景。Imrie（1996）發現，因法規強制要求而進行設計變更的機構少之又少，尤其是機構管理者在法規執行上，往往選擇忽視法規的懲處。由於各種決定空間布局的角色，對於何謂「合理的」無障礙設計想法始終有所爭議：究竟是提供所有建築物的完全可及的環境是合理的要求，還是單純的在某些位置與入口處設置斜坡，即是足夠的無障礙規劃呢？此論點存在於 Reginald（2004）所提出「多數比少數重要」的基礎邏輯－視無障礙環境爲少數需求外設的福利。因此只要這個空間被設定爲障礙者不會進入或很少障礙者進入，此空間往往就被排除在無障礙環境的規範外，導致許多公共空間中的無障礙環境，只講究逃生動線或主要流通動線。例如：台灣現在一般新建住宅、公家機關的無障礙審核項目，就是以逃生動線、進出動線、電梯、廁所爲主，並不擴及育嬰室、哺乳室或戶外陽台等區域的需求。換句話說，在這些環境中，障礙者不被認爲同時擔任其他的社會角色，如父母親。這種設計觀點持續的結果，是導致每個障礙者被阻擋於每日活動的平等參與之外。

三、多元差異與能力途徑理論

現今，失能研究在政治與學術等各類型公共場域發展。Social Security Disability Insurance Program認爲如果人們不能從事重要的活動，則人們處於失能狀態。Smith（2004）指出「失能」（disability）是一個滲透進入所有文化的觀點：包括建構社會認同、文化實踐、政治位置、歷史社群，以及具體化人類的經驗。地理學者 Gleeson（1999）更進一步指出，「失能」可以指稱人類多元差異的狀態，包含年齡、性別、健康或身體與心理差異，甚至經濟階級。結合許多形式的社會限制與物質剝奪（包含教育與工作、歷史成因），均普遍性地匯集成每個個體不同的失能經驗。

而 Nussbaum（2008）提出的能力途徑（the capabilities approach）理論，認爲善意的道德教條不等於基本權利的政治原則。後者必須給予所有公民基本的應得權利，這才是基本的維護人性尊嚴的正義。也就是政治原則的依據應以「公民能力」（capabilities）作爲基礎，才能保障一個人具有人性尊嚴的生活。這些能力可能包含：生存、健康完整的身體、感覺、想像力及思考、情緒、實踐理性、能依附或與他人一起生活，具有與其他人平等的價值，並能控制個人環境，有效參與那些會主宰個人生活的政治選擇，也能握有平等的財產權與就業權。Nussbaum（2008）認爲以上的條列並不是所有的能力選項，而需要不斷的增修改變，並指出選擇與行動的機會，是一種社會生活品質的空間，是最低限度的正義，是人性的尊嚴所在。因此，所有的「公民能力」，並不只是資源數量上的分配，更是「各種行動的機會」，能夠讓每個人因應自己的不同需求能力，而發展不同的環境需要。

從以上關於失能定義相關研究的理論派典轉換，檢視台灣關於視障者與空

間的相關研究可發現，台灣歷年從中央到民間學者也持續累積視障者空間認知能力的研究調查。1980 年代，台灣部分建築系所根據失能醫療模型開始投入視障者感知空間特質的理解，藉由心象地圖，台灣視障者的空間能力與空間需求逐漸被挖掘，從中反映校園空間設計上的各種問題（邱慧雯，2000；陳芃郡，2006；顏杏砡，1992）。淡江建築系在 1990 年代與視障學生合作，根據失能社會模型發展有別於過往服務於視覺感官特性的空間設計方式，從口述的空間經驗中，說明在時間序列下，視障者以身體知覺爲基準點，動用身體運動以及各種感官的記憶，組合環境中各類訊息（包含確認有形實體、無形虛體的邊界等），直線向前的運行經驗（李怡君，2000）。當視障者視力減少或視野漸小時，得仰賴其餘的感知或剩餘的視力來協助行動；倘若無法使用觸覺來協助判斷，則可利用聽覺，透過物體的回聲及聲音的反射來判斷步行的方向（黃雪芳，2002）。並進一步，透過模型的製作、實驗與訪談，討論視障者的高度感與尺度感。分析受訪視障學生在身體界線之外，內心對於深度及高度的想像與理解，即所謂的「心智高度」（Mental Altitude）（蘇榮富，2004）。近年，電機工程與工業設計系所，開始發展無障礙空間中觸覺地圖、觸覺符號、導航工具等各面向研究（張丞翔，2006；葉尙元，2008），針對各種導航設備—導盲磚、點字板、服務鈴等進行高度、位置等使用方面的研究測試（江嘉泓，2007）。

本研究選擇西方失能社會模型作爲基本理論立場，運用失能地理學的研究分析城市環境傳達接納與排除訊息的議題，理解視障者在街道、廣場、建築物、公共交通工具等場域遭遇「設計隔離」（design apartheid）的實況。並以環境心理學觀點討論視障者空間認知能力的差異性，如何影響視障者在公共空間中的移動經驗。

基於上述文獻探討，本研究爲了了解視障者在台灣城市空間與社會文化交錯建構過程中產生的生活經驗，分別從三個面向討論：

一、重新觀看視障者身體的多元樣貌

視障者的主體差異：包含性別、職業、家庭環境、失明的時間點與視覺、身體使用習慣等，這些差異對於視障者在外移動的空間經驗會造成什麼影響呢？當視障者使用多種感官及手杖等輔具移動時，身體在不同知覺感官使用比例與行走形狀的改變下，是否也改變了公共空間中的空間經驗呢？

二、視障者在城市空間中的移動經驗

在現代城市生活中，每個人有許多時間花費在居住地與工作地、求學地之間的流動。然而視障者究竟面對何種公共空間、公共運輸工具以及建築物的環境限制？視障者又如何發展一套屬於自己的行動方式與生存策略？此外，如果移動能力會影響城市生活中居住、醫療、休閒、購物、教育和宗教等社會活動參與，地理限制又如何侷限視障者住宅選擇、休閒機會與社會與經濟身分的實踐？

三、視障者在公共空間中的身體認同與抵抗

當視障者身體在城市空間中互動，除了感知與時空經驗的交會，同時也身處一種文化意義脈絡中處境（situation）的空間性，而不只是物理位置（position）存在的空間性（周掌宇，2000）。因此，社會文化與政治經濟的結構性力量對於視障者身體的銘刻與分類，影響公共空間中他人對於視障者以及視障者對於自己身體的認同。透過凝視、耳語與內心想像，歧視與污名讓視障者如何面對自己的身體樣貌？在不舒服的身體處境中，視障者又如何發展出自己獨特的抵抗機制？

參、研究方法

本研究採用質性研究法之半結構式訪談進行資料收集，選擇視障者爲研究參與者，進行焦點團體訪談，以探討研究參與者在都市公共空間中的移動經驗。研究對象設定在大台北地區生活的視障者，因爲此地區是視障者人數最多的區域，是視障者教育、工作與環境資源最豐富的地方，同時也是無障礙環境最普及的地區。在此田野中比較可能觸及多樣的視障者，以及不同的無障礙措施。經由第一作者在台北視障組織中擔任義工的機會以及台北各組織團體的協助，得以聯繫九名不同視覺狀態、失明歷程與性別的視障者進行訪談。

每一位視障者視覺使用狀況、個人的特質、性別、社會經濟條件都會影響視障者在城市中的空間經驗。因此視覺障礙研究參與者的選擇均考量性別、視覺狀態、經濟階級等異質性。九位受訪者中有五位女性、四位男性。年齡大都在二十歲到三十歲之間，其職業、教育背景與眼睛受損因素及時間點具備多樣性（如表 1）。

表 1 視障研究參與者基本資料

姓名	性別	年齡	失明原因	失明時間	失明狀況	職業
阿惠	女	20-30	視神經受傷	嬰兒	全盲無光覺	電腦教學
阿玉	女	20-30	青光眼	國中	全盲有光覺	基督教社團輔導老師
阿枝	女	30-40	網膜色素病變	小時候低視力	全盲有光覺	點字校對員
阿靜	女	20-30	網膜色素病變	小時候低視力	全盲有光覺	點字校對員
阿風	男	20-30	網膜色素病變	小時候低視力	全盲微弱光覺	點字校對員
阿泯	男	20-30	先天白內障	自小	低視力	按摩師傅
阿宇	男	20-30	隔代遺傳退化	兩年前	低視力	按摩師傅
阿映	女	20-30	後天糖尿病	高二	低視力	按摩師傅
阿弘	男	20-30	車禍意外	二專畢業	全盲無光覺	按摩師傅

徵得研究參與者的同意後，研究者盡力配合研究參與者的實際狀況，安排錄音訪談，平均訪談時間約一百分鐘。訪談大綱包括個人基本資料、身分認同，以及在城市中行走與生活的日常經驗（如附錄一）。發問的方式受到失能社會模式的啓發，著重於討論城市空間問題如何影響視障者的移動經驗。例如：針對交通工具搭乘經驗，研究者不是直接詢問視力的不便帶來何種搭乘上的困難，而是希望研究參與者能指認自身搭乘交通工具的過程中曾經遭遇的難題，這些難題與外部設計或管理方式的關係爲何？同時，研究者期待從訪談中，瞭解視障者在成長過程中，各種身體、心理認同的拉鋸關係，希望不要忽略肉體、心理因素等由內而外對視障者移動經驗上的限制。訪談結束後立即謄寫與整理訪談逐字稿。訪談內容的處理，研究者選擇尊重每位研究參與者生命經驗的故事線，盡力保留完整的語言描述；並從每位研究參與者共同或差異的經驗中找尋議題，再以研究者所關懷的重點將相關故事經驗進行系統性的整理與分析。

除了訪談之外，研究者也蒐集相關二手資料，包括媒體報導、官方統計資料（如臺北市領取身心障礙手冊的數量、障別、職業、性別與年齡分布）、法令與規定（如建築設計規範、身心障礙條例與政府公報、捷運相關規定等），以將訪談資料放置在所發生的城市脈絡中進行通盤與結構性的理解。

肆、研究發現

一、視障者的界定

長期以來，多數台灣人透過刻板的文化印象與法律簡略的定義，對視障社群發展一種特定的理解。政府根據醫學方式界定一個人在檢測環境中何種距離能看見什麼。而這些檢測與分類，不只是對視障者身體進行醫學界定，也是一種政治與資源分配的媒介。理論上，資源分配是一個促進平等的協商過程；然而，當視障者從未進入過協商的場域，而是以尾端的福利服務去處理視障者的需求，這種施予福利的方式無法根本改變視障者的社會處境，也無法細膩理解具有視覺障礙情境的人，卻不被這個視力標準所接受的視障者，例如：短期受傷的視障者；或是單眼失去功能，另一眼功能未達法定盲標準的視障者。

然而，舊有的分類系統無法充分說明不同視障者在不同空間中的視覺能力，也無法解決大眾對視障者模糊的認知、差異性的忽略。因此有必要探討突破分類疆界，改以細緻的方式討論障礙者差異，看見視障者中眾多的次群體，不斷開發討論每個人的經驗，才能延展視覺經驗的光譜，動搖每條分類框架的界線。

二、視障者身體多樣性與空間經驗

每一位視障者會因著個人特質與經驗累積，在環境中尋找一種最適合自己辨識訊息的方式。當家靠近市場時，阿枝習慣以攤販車裡飄出的香氣、叫賣聲音確認巷道的位置。阿風回家會經過便利商店和資源回收的巷子，於是電動門開關的聲音與溫度、資源回收巷子的氣味就是他判斷方位的方法。阿枝的眼睛對光覺敏感，於是光覺成爲她最依賴的認知方式；仰著頭，透過城市大樓間陽光與陰影的穿梭、路燈的光源，她就能判讀身體所在：「是光線讓我知道這是一條巷子，然後再找下一條巷子。如果我要找那個店，除了SEVEN的光線會很強以外，我如果走到那邊我就會找我第一次來熟悉的那個光線。」而沒有光覺的阿惠，透過風的吹拂、聲音反彈的方式，她能夠輕易察覺自己經過幾條巷弄、身處在什麼樣的尺度環境中：「就是因為妳走到巷子的話，可能風吹過來感覺不一樣，旁邊不是房子而是有風吹過來的洞。…妳可能走到某一塊，像台北車站大廳，會覺得這邊空間是一個很寬的空間；妳直接進到一個室內，妳直覺的感覺可能會覺得這邊沒有什麼東西，因為有回音。」

即使是同一條路，也可能因爲出現不同的突發狀況，讓身體必須不斷重啓認知、重新學習。阿風說：「有時候同一條路，迎神車隊過來的時候就又不一樣。今天誰又搭一個棚子，路又不一樣」。因此，每當移動路線出現迎神、夜市擺攤、施工圍籬時，視障者身體與空間的關係便會因應新的路況重新展開對談。例如阿風上班必經的天橋，因施工因素迫使他改道馬路，新路徑的路況往往是在錯誤中學習、用皮肉換取經驗。阿風表示：「有時候會今天好好的，明天突然封起來施工。…我本來要上去[天橋]，有人有看到。他說～那不能走喔！那施工圍著，就走馬路。天橋的樓梯不是都斜斜的，你[馬路]過來就鑽到橋底下，你又剛好右轉。橋這樣一直下去，一開始沒有事情，一直過來就撞到，我就撞了一次，就知道不能往那邊，要盡量往旁邊繞到外面去，所以很多東西都是皮肉換來的。」

此外，視障者的性格也會決定移動

過程是謹慎追蹤線索或大剌剌的行走；而關於距離、角度的判斷，許多視障者身處習慣的路徑中，幾乎不需要繁複的記憶於任何的線索或是腳步，身體就能夠自動地、完整地呈現移動。阿風平日的行走風格，就是他的身體本身知道該怎麼做：阿風：「我的走路方式，手杖只是輔助，我都用身體感覺比較多。我會感覺要轉彎。我也不算步伐，也不會去打前面什麼，就不太會，因為我的風格就是我隨便走的，反正我靠邊，車子來我靠邊，沒有我就走中間，車子來我就趕快躲左邊右邊都沒關係，大概感覺走的差不多了，再去旁邊左右找找看這樣子。…比較不會沿路跟著牆壁然後慢慢慢慢，我就是比較不會這樣。」

由上可知，視障者以身體參與空間之中積累空間訊息，空間認知的方式具有強烈的個人風格，能分辨不同的尺度，根據個體差異與空間特質發展不同的知覺強度與身體節奏，訊息的處理形式既細節也豐富多元。即使在習慣的公共空間中，訊息蒐集建構的過程並非固著不變，而是透過每日移動經驗流轉拼貼、不停學習，形成複雜多樣的空間感，既是馬賽克式的空間樣貌，也可以說是比視覺更全面的整體感受。無論如何，視障者能依賴認知學習與移動習慣建立獨特的空間認知能力，完整接受、感受空間訊息。

三、空間環境的限制

城市提供市民日常生活中重要的公共參與機會。然從研究參與者的口頭描述得知幾種歧視性的環境形式：包含空間訊息取得的問題、實質空間中街道與公共建築的不可進入性以及通勤系統的阻礙。其中最為關鍵的是空間訊息取得的困境。

（一） 空間提供的訊息過少

當視障者無法藉由閱覽獲得充分的空間訊息，此即為最主要的一種環境限制，侷限視障者空間移動的能力。空間訊息取得的難度，其中一種主要原因在於明眼人以視覺訊息作為最主要的溝通媒介，因此公共空間過於著重視覺形式的溝通，限制了視障者活動的機會。

舉例來說，在城市的公共生活中，我們依賴招牌或櫥窗來展示商品、以紅綠燈決定行走的秩序、使用站牌標示公車號碼、以平面地圖確認方位、用觸控式螢幕提款、鈔票上印的墨水數字決定每一張紙鈔的面額大小、建築物的用途名稱也以文字顯示。視障者身處視覺文化霸權的環境中，往往必須與有限的環境資源奮戰。阿弘：「像我要打電話的時候，找電話簿，就必須要人家幫我看。」阿王：「事實上我覺得我現在學的點字我沒有用武之地，好！火車站好不容易有點字，問題是貼在很隱蔽的地方。然後妳聽到『各位旅客…十八點…』妳就聽不懂了…為什麼要唸的糊在一起。…我自己覺得蠻詬病的，其實現在有很多東西，因為電腦化，就變成人力越來越精簡…這其實對於身心障礙者來說很辛苦，電腦螢幕操縱現在都是觸碰式的，妳要我去碰什麼？我怎麼知道碰哪一個？」這也導致視障者移動的時候，常常面對需要明眼人口語指引的狀況。獲得口語指引的先決條件是視障者能否接受問路過程時身體曝光的感覺、他人拒絕以及一些問路互動

時，別人可能會手足無措、沉默閃開的尷尬情境。阿枝：「其實問人對我們來講，是一個要花很長時間去突破的，特別是弱視者。拿手杖的其實已經認定，就是要拿手杖這件事，可是弱視的不一定要拿手杖，他們很難去表達我看不到。而且有的時候妳沒有辦法去預料這中間發生什麼事情，但妳就會想得很嚴重。」

外部環境的混亂、破碎化，會影響視障者內心空間認知的執行過程。而台北市環境中增設協助引導視障者的提示性設備，因爲沒有考慮視障者的移動經驗，許多設備不只失去引導功能，也在使用時與其他外部障礙物共同成爲障礙環境的一部分。阿風描述導盲磚與點字板的使用經驗：「最大問題在於說，我們不知道哪個地方會有導盲磚，也不知道會導引到哪邊，沒有人跟我們講。譬如牆壁有貼點字，可是我們不知道在哪裡，所以等於沒有。或是導盲磚不齊全，這段突然有，那段突然又沒有，所以我們會不敢跟著導盲磚，不拿手杖，太危險，不知道會去哪裡?導盲磚還有一個危險性存在。像我發現有一段導盲磚，花圃太出來了。已經在導盲磚上面一半了！兩腳在導盲磚上面了話，你右腳一定會踢到，你會趴下去。像我走習慣我會知道，我快到會先左腳在平地，右腳出來一點，這樣過去回來。像我們定向比較好，比較常在走的，沒關係！踢一下就算了。可是很多人趴下去會受傷。一些中途失明的朋友或比較少出來走的朋友，你讓他走一次這樣，嚇到了，以後就真的不敢走了。」

除了導盲磚鋪設問題，根據近期新聞報導指出新一波有聲號誌的政策，台北市從2009年9月花4225萬開始裝設的路口有聲號誌，到11月底就有將近6成失效，不是擴音器塞住，就連擴音喇叭也沒接上線路，或是線路被剪。實際上由於有聲號誌系統使用教學宣導不夠廣泛，實際裝設地點有限，許多研究參與者都從未使用有聲號誌。阿惠：「我從來沒有用它。聲音其實太多。不是有那個布穀鳥的聲音。就沒有很容易分辨，因為周邊的車子太多，感應器又做的不是很好。而且週邊聲音太多了~很難搞得清楚哪一個方向是什麼？」

阿枝：「我沒有用。因為十字路口有些地方是車子是可以右轉的，雖然我們聽到我們這邊可以過，可能另外一個車道車子是可以右轉可以走的，其實我們還是要靠我們的感覺去判別我在過的當中前面會不會有來車。」

不論是導盲磚、點字系統等導盲設備的破碎化與節點不連續，或道路上各種街道家具、設施設計的疏忽，還是各種佔街而行的文化儀式、人與人之間的身體衝突，都讓視障者走在回家、工作、上學的路徑，即使身處熟悉的空間中仍得保持戒備。阿映表示：「這邊本來沒有這個東西，突然冒出來一個東西，可能廣告招牌還是什麼的。所以你說路是死的，可是上面的東西都是活的。」在移動路徑上的實質阻礙造成手杖使用上的困難，降低或幾乎完全抵銷了提供障礙者流動的支撐系統，就是一種歧視性空間。

（二）社會的對應與控管策略

除了行走，公車與捷運是視障者在家人接送之外，最主要的大眾交通工具；不是居住在市中心的視障者，更加

依賴公車的接駁。然而公車做爲視障者經常搭乘的交通工具之一，卻也是讓許多視障者感到焦慮的空間。

阿枝：「妳想想看嘛，視障者搭公車要死多少細胞？從妳家走到公車站牌，妳會擔心我找得到人攔公車嗎？找到人攔公車上去以後，好～有位置坐嗎？若有位置坐了以後，什麼時候該下車？這些煩惱看起來對明眼人很容易，對我們...如果我自己一個人出門，我搭公車，即便現在有那個報站的，我都要很警醒喔！…我其實會懷疑報站報的確不確實，有的時候交通流量不一樣，有時候公車開很快，我會懷疑那個報站報對嗎？所以我還是會稍微去記那個路線，不會完全依賴那個報站的。」

由於站牌、公車均以視覺標示車號，沒有他人協助，視障者無法從線索得知來車號碼。而問號碼、請人攔車的過程，有時候也是測驗抗壓力的時刻。阿風：「你去問人家公車號碼，人家說叫你讀書你不讀書，連字都不會看，常常遇到這樣。有些人還會不相信你，尤其詐騙很多的時候，很麻煩。還會當眾被指說我是裝的。」站牌設計的缺陷，增加視障者獨立搭乘公車的難度，迫使視障者必須在使用過程向外求助，因此也讓視障者身處需要幫助的位置。在訪談經驗裡更指出，預設所有視障者必須接受同一種溝通方式，或限制視障者資源、要求視障者使用標準式的服務，也是一種歧視性的環境設計或空間規範。

因爲視覺差異，視障者必須用非這個社會習慣的形式使用自己的身體。例如視障者需要使用手杖、導盲犬來輔助行走；有些低視力者在閱讀字體較小的招牌或說明時，必須將臉部湊近觀看。然而，他人對這些行爲或對於視障者身體樣貌展現的反應，常常出現否定的懷疑或憐憫，這些言語其實展現明眼人自我中心的優越性，懷疑視障者獨立處理空間的能力。

每當視障者進入捷運車站內，不管是不是真有引導的需求，站務員常強制視障者接受帶領，以車掌可以照顧其安全爲理由，規定視障者必須乘坐第一節車廂。阿風：「很討厭。有時候很趕，她還是不讓你上車，硬是要把你捉去第一節車廂。」阿玉所描述：「我住的地方的捷運站出口離升降梯是車頭跟車尾的距離，但是捷運站人員為了要保護妳的安全，她就要把你帶到車頭，因為那邊才有升降梯嘛~…對我腳力好的人，或是我今天精神好，好吧！反正妳帶我有安全感，我就讓妳帶。可是在某個時候妳會覺得很浪費時間，我可以走路啊！我不是不行，而且我有上過課。…我也聽說一些捷運站的人員覺得視障者的反應很激烈，就是視障者會覺得妳不要同情我。但是我覺得某些部分太不人性化，所以沒有辦法讓視障者完全的適應。」

於是，爲了視障者需求而制定的服務規範，反而成爲視障者急欲逃離的地方。有些視障者會偷偷摸摸的進站，希望不要被站務人員發現。阿玉：「會造成視障者一種偷懶的心態，如果我進站的時候沒有被保全人員或駐站人員發現，我就會很開心的走到車尾去搭車。」面對這樣的社會處境，有些視障者會選擇分割自我理解與他人評估之間的距離，讓別人說他的，但自己內心有所評斷。有些人

會複製他人的敵意與忽視或選擇逃離。也有些研究參與者則會抵抗那些他們不想扮演的、在他們身上刻板的角色期待，以自己的方式，拿回社會處境的主控權，並清楚自信地表達需求。研究參與者阿枝的朋友，在面對強制帶領的捷運站務人員時，決定改變自己原本行走的方式與路徑，「用跑的」捉弄站務人員：「因為有些人不了解，就覺得視障者很危險。可是其實我們有受過一些定向行動訓練，知道怎麼保護自己也知道怎麼走。她會覺得出事情他們的責任就擔很重。我那同事就覺得我明明可以走啊！幹嘛要他帶！她幾次都跟他[站務人員]說我不需要，就謝謝他，可是那個站務人員就一直跟著她。她就：哼！好！我就走樓梯！用跑的。我問她後來跟妳跟到哪裡，她說他就跟到捷運出口，後來就沒再跟。」

有些視障者則以幽默的溝通方式與自信的行動，應對明眼人對視障者的好奇心，阿風：「[路人]說前面有障礙物[我]還是會繼續走，我不會轉彎，只會說謝謝，我要證明給他看我是用什麼方式走過去的。就是說如果沒有你在的時候，我還是有辦法走，我會用這方式讓他了解說，我不會這樣撞上去，我有我的辦法。那有些看到說：啊，好厲害喔！這樣他就會了解，我們需要什麼樣的幫助，不是說這樣子喊會比較好。或者我會跟他說我知道，然後走給他看，或者是跟他講說你這樣子喊，我可能會很緊張。」

四、視障者因應策略

物理環境不只會透過實體設計的疏忽，阻礙視障者的移動自由，也可能透過公共空間中的各種社會期待、凝視與空間規範、身體標籤化介入視障者的使用情境。而這些有形與無形的阻礙，導致視障者「受幫助」的社會位置，刺激社會態度的執行，也影響更多物理規劃的實踐。這些歧視性的環境不只讓視障者移動不便利，長期身處其中的視障者會感受身體不得其所的困境，於是視障者紛紛發展出自己的生存策略與抵抗。有些視障者面對無法擁有獨立性的生活處境，會消極地選擇限縮生活範圍，減少進入陌生環境的機會，避免任何不在掌控之下的移動。有些低視力者爲了對抗視障者身體的社會意義，決定不帶手杖出門，正常化自己的身體形貌。有些視障者則會面對面的衝撞環境限制，透過一次又一次的言語溝通，或是迴避逃離、拒絕這些空間規範的賦予，或是透過行動策略轉化自己身體的權利位置。這一節想要描述視障者在環境中，如何以各種消極與積極的策略，平衡自己身體與心理的情感，以此改變移動經驗。阿風：「她們每次都說，往那邊那邊，怎樣啊！我就會說~哪邊是那邊？旁邊就說：[小聲]他看不到啦！就是前面前面。然後我說你可不可以拉我的手指一下看在哪裡。…有時候叫你往右，其實都是錯誤的。可能是急吧，就講錯，或是他在你對面他忘記了！所以要先停下來想一想，不要急，也不要說完全跟他走不一樣的方向，有時候他也是對的，只是你先停一下，也讓她想一下，手杖探一探，就可以穩扎穩打。」

於是，爲了突破問路過程中無法溝通的處境，許多研究參與者會發展與明眼人問路的說話哲學。阿玉在調查路徑

時會將自己需要的路徑細節與定位點，很完整的表達出來，請朋友回應：「假設我今天要去一個我不熟悉的地方，我會問的很清楚。因為有些朋友會告訴你說，很簡單很簡單你就下車往回走。就是她們沒有辦法用你的方式來跟你講。所以我就會問他說，你叫我往回走，那我是面對著站牌嗎，還是面對著建築物。一定要給我們一個清楚的定位點，再去擴散，就會比較明白一點。」阿風則與朋友研究了一套以地理方位及道路關係，確認目標地與自己所在位置的方式：「例如民生東路這條的話，就會有北側南側。若是南北路就是東側西側。因為路總有兩邊。這是我跟我朋友研究的，我本來都不太會講，他都這樣跟我講。我就知道說：啊，這樣講。他這個方式很不錯。我們在那邊溝通很快。…南京東路北側往東，遇到什麼路往西。…就不要在那邊右轉左轉，轉來轉去不知道轉到哪？」利用空間方位與道路關係理解空間位置的溝通方法，也成爲阿風在尋找新地點的時候，預先瀏覽空間的法門。阿風：「我通常會打聽一下，至少要知道大概的方位，你不可能說直接講一個地方就卯起來跑去，因為這樣會花比較多時間。至少先確定東西南北方向，心裡先自己感覺走一遍。譬如人家說重慶北路上面有一間素食料理很好吃。我現在要去。我先知道地址，重慶北路三段 12 號。我會先問說重慶北路，南北向，是跟哪一條路平行？往東是什麼路？往西是什麼路？喔！可能知道，重慶北路往右就是承德路，往西是延平北路，我就大概知道方位。那三段是靠近橫的哪一條路？可能南京西路跟民權西路這一段都是重慶北路三段，那調查出三段頭是哪邊，那 12 號就比較靠頭。再來調查說有什麼公車還是捷運，反正就是目標會越來越小，走到南京跟重慶到時候再來問右邊是單號還是左邊是單號，就會知道往北是增加，往南就會遞減。看你現在是幾號，目標越來越小，再問就好了！都要先做一點功課。」

視障者需要透過建立自己的問路策略，改善取得空間訊息的困境。這同時反映公共空間中的視障者，除了需要精確的處理自我身體感知訊息外，還要面對外在空間訊息汲取上的種種限制。

（一）公車空間

由於站牌、公車均以視覺線索標示車號，沒有他人協助，視障者無法從線索得知來車號碼。而問號碼、請人攔車的過程，有時候也是測驗抗壓力的時刻。阿風：「你去問人家公車號碼，人家說你連字都不會看…還會當眾被指說我是裝的。」站牌設計的缺陷，增加視障者獨立搭乘公車的難度，迫使視障者必須在使用過程向外求助，因此讓視障者身處需要被幫助的位置。阿玉：「我覺得不同的階段有不同的挑戰，...，[台中]坐公車的時候，我就用一個牌子，上面寫我要坐的公車號碼，站在那邊等，現在公車司機都已經認得我。…在台北搭公車最難就是同一站牌有好多線，怎麼辦呢？一樣把我要搭的公車號碼拿出來。台北人比較熱心，因為旁邊人多，她們馬上喔~我們幫妳看車。」

阿泯：「我們裡面也有一個超天才，他拿一把大扇子，上面寫公車號碼，用螢光劑塗一塗，...[揮揮手]還有一個更帥的，每

一台都招，問是不是他要的那台。」阿風：「車來我會跑過去問，因為它會開門，我會跑過去問。或是公車專用道一次來很多台，我會抓其中一台來問，直接問他前後，他比較會知道前面的，我會盡量抓後面的一點，我會問他前面有什麼。這一招是我最近研究到的。」

如同研究參與者所說，攔公車只是通勤過程的第一個挑戰。一旦視障者上公車以後「要不要尋找座位？」「別人讓位要不要坐？」這不是單純方不方便的問題，也是視障者考量交往禮節，以及思索如何回應社會印象、內心交戰的掙扎歷程。

阿惠：「判斷位子有的時候憑感覺，因為有人沒有人那個空間感會感覺到。有的時候不見得那麼準。我通常也不太會去亂摸，反正就先找到可以扶的柱子，因為亂摸比較不禮貌。碰到有的司機會直接用喊的，那個博愛座的乘客請讓位。通常博愛座不是都司機後面那帶嗎？有的司機就會回頭把人叫起來。就覺得不好意思。」

阿風：「我不找座位的。可是會有人來讓位。以前不坐，打死不坐，後來改了，一定會坐。[過去]覺得不需要，覺得腳沒有怎麼樣，就會不想坐，覺得應該把座位讓給更需要的人。現在是因為想說人家的好意，你如果不坐的話，以後他可能都不會讓位給更需要的人。你可能會去剝奪別人的權益，或者是賣菜的阿姨，就幫人家積點陰德，而且她起來了你不坐，說實在她也很尷尬。她不知道是要坐還是不要坐，位子空在那邊，你可能在位子附近，人家也不敢坐。這樣造成大家尷尬，還是不要太堅持。另外一方面怕自己沒有站的很邊邊，去擋到人家那個上下，也不好。或是人家擔心你會跌倒，其實真的不會。你有扶，可是人家會擔心，你就何必要這樣，你坐下去，你會很不舒服嗎？也不會啊~所以還是隨著經驗跟年紀增長，想法也會改變。」

最後，在遇到沒有報站系統或以太吵爲理由不開報站系統的公車旅程中，視障者必須依賴自己的身體感知經驗得知下車的時刻。阿玉：「因為所有的人都看的到啊，知道要在哪裡下車，不需要語音的提示。對我們而言，每一次語音提示都是很重要的，是一個記號，可是別人可能認為很吵。這就很麻煩。我在台北搭過幾次車，發現早上八、九點以前，語音系統是不開的。因為上班的時候在公車上面要打瞌睡，所以我就只好記那個路形地形，好像有大圓環轉，我就問說請問現在大概在哪裡，我要在哪裡下車。如果你不敢問，就很容易下錯站，那時候真的都很緊張。」阿風會選擇站在前方顯眼的位置，讓自己的需求能被注意：「你要一直問他[司機]，雖然他會覺得你很煩，可是你為了自己著想，跟他說~啊還沒到啊？就是怕有些司機會忘記，或是你盡量在他附近一直出現，一直曝光，或者手杖敲一敲啊，他就會知道。」一旦公車停靠位置偏馬路中央，也會造成視障者上下車移動的潛在危險，阿風：「坐交通工具，公車還是比較麻煩。公車如果沒有很靠旁邊，你要下車很危險，摩托車會從後面穿過去，所以你一定要手杖要先出來。很多司機很好笑，他叫你下去要看車子，注意後面。他講習慣了。他如果這樣講，我就知道可能有危險，就會先把手杖探出去，

人先不要去，然後探出來看看沒事再下去。」

（二）捷運空間

捷運是台北市視障者重要的交通工具，也號稱具有專屬捷運空間的無障礙設計，然而到目前爲止，所有捷運站購票與加值全都以複雜的觸控螢幕方式進行，班車路線的提示以視覺走馬燈呈現。因此若非依賴服務員或朋友，視障者無法獨立購票與加值。如果一條軌道上有兩線車路，視障者便無法在不問人的情形下，獨立在捷運車站中選擇搭乘。阿玉：「捷運線，像古亭站又有南勢角線，又有新店線，沒有任何聲音的提示，你不知道來的是哪條線。她們已經設計好了一套措施，你視障者只要單獨進來我一定有人帶你。」即使如此，有些研究參與者仍能發揮敏銳的聽音辨車能力，以各種方式獲得來車資訊。阿惠表示：「以前聽得出來，往淡水的聲音比較亮比較高，比較暗比較低是往北投的。現在比較聽不出來，因為捷運有一種新的列車，她的聲音剛好夾在往北投跟往淡水的中間。可能就是嘗試去判斷，有時候其實是你上了車會感覺到人潮~早上，人很多，就一定是淡水下來的，人差很多。」

此外，去年七月開始營運的文湖線，在最後一次試乘時邀請身障者去檢驗，結果八十公分寬的輪椅一進入車廂，就幾乎卡住走道無法動彈。車廂內既無身障座椅，導盲犬也無處可坐，加上站內導盲設施不足，輪椅族買票也觸不到自動售票機。由此可以知道，最新的捷運站內依然不提供視障者獨自移動的導航提示；在捷運站的設計邏輯裡，視障者依然被設定爲無法獨立在捷運站裡移動的個體，必須依賴站務員的協助。更多研究參與者的經驗描述，即使視障者已經具備在捷運站獨立行走與空間認知的能力，捷運管理者仍強制要求視障者必須在站務員的帶領下行動。

但是有一些研究參與者會扭轉身體被動告知的消極角色，轉以大掛牌的「現身」方式，吸引更多公共凝視，或發展以車問車的策略，重新掌握自己在行動上的主體性，並藉此建立自己的移動網絡。阿玉：「建立自己的行動網絡！我發現說，當她們看你看久了，知道你的狀況，就會對你有信任。我覺得這需要一點時間，就是你要博感情，需要時間去證明，讓雙方都有信任感。」再者，這些空間訊息汲取的難度，不只導致建築物不可進入與公共空間通行的障礙，也會干擾視障者在城市生活中各種社會角色的流動與實踐。以下將討論視障者幾種重要城市活動參與所面臨的問題。

公共交通工具使用的流暢度，攸關視障者住宅區位的選擇，以及接受工作與學校的範圍。有前景的工作機會又與貧窮或社會階層的流動有關，也與人生目標、社會價值扣連。加上城市空間中許多運輸系統集中市中心，於是因爲經濟因素而住在縣市較偏僻地區的視障者，反而必須依賴身邊的親友或高價的計程車接送，除了身體的從屬性問題外，也對因職業限制而導致經濟弱勢的視障者十分不利。相較於台北市，住在外縣市的視障者，更常常面對個體無法處理的公共環境困境。

在沒有辦法全面改善空間問題的現

況下，爲了能夠跨越不同社會與物理環境的缺陷，有些視障者能善用地方性服務。例如北投因爲侍應生的聲色歷史文化發展出機車隊「限時專送」的服務，讓平價的機車隊不只是當地居民重要的代步工具，也成爲視障者來往家中與按摩店面的重要輔助。一位男性按摩師傅說：「按摩[業]裡面有一個機車隊，價格蠻低的，50、70、90。然後就是點對點的...就好比說今天到我們家這個點來接我，然後到達我上班的點。…他們從小在這個環境成長，他們就不會排斥，知道這是主要一條路。除非今天我經濟獨立，可以有事沒事揮揮手叫個計程車，要不然機車隊很好用。」

除此之外，很多視障者也會建立一套私人的移動網絡，連結行動過程中的所有角色，超越鄰里的範圍，協助自己更準確無誤的達成目標。一位視障者朋友與公車司機有著良好關係，每當車子快要到的時候，熟識的司機會打電話通知他。當然，每一條關係的建立，往往都必須經歷介紹自己的過程：「你怎麼吃飯？」、「你走路不會跌倒嗎？」、「你爲什麼不在家就好了？」、「你怎麼不去看醫生」、「你爲什麼沒有帶狗？」這些對答，有些研究參與者會因此感到難受，有些會以幽默來化解，透過協商互動的過程轉變社會當中的文化缺陷，幽默背後的心情很複雜，卻是建立移動網絡中無可避免的階段。

伍、研究討論

一、視障者身體多樣性與空間經驗

本研究發現雖然視障者有自己一套取得空間訊息的方式，但是每一種感官都有判斷錯誤或認知混亂的時刻。Kitchin（2000）指出視障者產生空間認知混亂（如迷路或失去方向）的經驗導因於兩種形式：一種是自我產生的混亂處境，即視障者在行動導航上自我產生錯誤的理解；另一種來自外界處境的混亂，包含任何暫時性的事件，以及在移動路徑中的局部障礙。對於視障者來說，自我產生的認知混亂，可以透過各種行走策略來降低迷失的風險；然而外界處境產生的混亂卻往往是視障者難以預料的狀況。

除了視障者身體與環境的磨合關係，視障者身體在公共空間中更需要調適自我與他人身體之間的碰撞。移動過程中，手杖作爲私人領域的最小邊界，任何衝撞或強拉手杖的引導方式，都會侵犯視障者的個人空間。當視障者身體與眾多身體相處時，空間的擁擠感則關乎手杖擊打的距離、音量與其他感知訊息的可分析程度。控制感的維持，不是只存在大型空間的佔有，也包括小規模的日常活動，幫助視障者避免衝突，感受安全，因爲掌握「控制」，有選擇的權利，而有認同、自尊的感受並充滿行動能力。因此，空間環境與他人都必須從各個層面提供視障者對環境更多的控制權，才能有效地拓展視障者生活空間範圍。

二、視障者的定位及理解過程

即使同一條路徑，不同的視障者可能會採取不同的理解或學習方式。例如：光覺能力好的受訪者會選擇大量運

用光覺作爲線索；方向感良好的視障者有時候完全不需要緊靠邊緣就能完美的轉彎。知覺能力差異影響視障者在同一條路徑使用光覺、聽覺、嗅覺的使用比例。不同時間，同一位視障者也會因應環境狀態改變提示位置的方式。

視障者以身體參與空間之中積累空間訊息，空間認知的方式具有強烈的個人風格，能分辨不同的尺度，根據個體差異與空間特質發展不同的知覺強度與身體節奏，訊息的處理形式既細節也豐富多元。即使在習慣的公共空間中，訊息蒐集建構的過程並非固著不變，而是透過每日移動經驗流轉拼貼、不停學習，形成複雜多樣的空間感，既是馬賽克式的空間樣貌，也可以說是比視覺更全面的整體感受。無論如何，視障者能依賴認知學習與移動習慣建立獨特的空間認知能力，完整接受、感受空間訊息。

當視障者無法預先瀏覽、閱讀空間，獲得充分的空間訊息，此即爲最主要的一種環境限制，侷限視障者空間移動的能力。空間訊息取得的難度，其中一種主要原因在於公共空間訊息以單一符號、視覺形式的溝通方式呈現。資訊的可及性是生活品質的基礎指標，然而明眼人對於其他感官資訊的深度往往是忽視與不賞識的，大量採用視覺在環境中作爲最主要的溝通媒介，不相信沒有視覺知覺的人能夠獨立生活，導致明眼人所建構的空間中從不思考視障者在街道獨自閒逛、遊玩的可能性（Butler & Bowlby, 1997）。

Reginald（2004）指出如果沒有給予很大的專注力，空間辭令使用上細微的差異往往很難用口頭解釋。例如：「在左手邊」這句話，由於沒有身體方向的提示或手勢輔助，視障者則難以判定。這些空間辭令上的轉換，可能必須是心智上的 180 度轉換。況且明眼人平日使用的語言系統往往都是以視覺線索爲中心的，空間訊息單一的呈現方式，以及口頭訊息溝通能力的匱乏與模糊性，都讓視障者面對比明眼人移動時更複雜的定位、辨識方向與距離的理解過程。

陸、結論與建議

日常生活中移動、居住、休閒與政治參與、社會情感的建立與維持，都依附在城市空間之中，但城市的建築物、公共空間與社會領域的資源並不完全以多元的方式，協助不同需求的人實踐社會參與，有時反而是曖昧使用者的樣貌，排拒非主流身體於公共生活之外。這樣的資源分配與文化裡解的問題，不只反映在視障者的生活經驗，也同時是所有障礙者的經驗，包含孕婦、老人、小孩、傷患、病人等任何處於障礙情境的人。以台北捷運作爲最近的案例：台北捷運完成至今，陸陸續續發生無障礙電梯的爭議。爭議的源頭來自於捷運站在做設計規劃時，從未納入足夠的電梯腹地，或只願意負擔少量的電梯成本。例如：台北車站、古亭站、中正紀念堂站等大站，平均有七到九個出口，卻都只有一個無障礙電梯以供使用。身障者提出要求希望捷運局改善時，捷運局往往以「腹地不夠」、「效益不大」等理由回絕。

一、視障者空間移動的獨立性

Imrie（1996）指出城市中公共和私

人的交通工具預設了司機與乘客均是身體毫無損傷的人，這是一種嚴重的設計偏見。本研究的訪談經驗更指出，預設所有視障者必須接受同一種溝通方式，或限制視障者資源、要求視障者使用標準式的服務，也是一種歧視性的環境設計或空間規範。爲了抵抗這些誤解的、僵硬的環境規範，視障者往往需要與站務人員展開情感的交流，用時間證明自己的能力、取得站務人員的信任，藉以改善自身的不合理待遇。

這些經驗指出，視障者在這一連串的公共空間規範中被劃定爲非一般人的「他者」，並認爲是次級的團體，對於服務的方式沒有選擇的權利。堅持視障者是依賴的與需要「協助」，而視障者被認爲應該服從於協助，並對協助充滿感激（Butler & Bowlby, 1997）。於是乎視障者在遭受公眾否定時，往往同時承擔以正向姿態表現的憐憫，造成難以拒絕的焦慮。Reginald（2004）認爲大眾交通工具是障礙者旅行首要的方式，是每個人都能有的主要基本權利，但也希望能發展障礙者的「獨立性」。獨立流動的能力會連結身體認同的感受，因此交通系統的設計與空間規範必須考量視障者身體與心理的適宜性。

二、視障者空間移動的公共性

一位研究參與者有感而發：「[我]想要知道他們做建築設計或是決策，問的是誰？是專家？是行動能力很好的視障者？還是年長或年輕的視障者？可能問其中一種人，做出來的設計或決定都不一樣。或許連每一站[捷運站]都會遇到不一樣的問題。像我有一次到某一站要轉某一條線，[服務員]說最近開會決定，一定要搭電梯不能搭手扶梯。我算了一下，我真的足足大概搭了四、五個電梯。我說為什麼？不是有一個很長的電扶梯，她說不行。我就很難受，好像被當成一個傻瓜，要搭好幾個電梯。用五分鐘可以到的速度，為什麼我就要花十五分鐘。被強迫一定要這麼做，這個決定是誰做的？是有需要的人嗎？」這個回應說明社會在資源與風險管理上所做的決策，表面上是協助視障者安全的移動，實際上卻傷害了障礙者移動的自由與尊嚴。社會逐漸認同公共空間需要無障礙環境，因爲國人慢慢學習用另一種方式理解「障礙」與國人的關係：一種連續性、漸進的或是間歇的存在。例如：人們會逐漸老去，終究會有視力與肢體的不方便；如果身體因意外、懷孕或拿重物而發生變化；或是希望能與自己的親人長輩、障礙者朋友一起出入各種空間，人們都會需要一個更適合行走、不需要爬上爬下的環境。然而，光是推展這樣的理解是不足夠的。從所有障礙者的訪談與行動抗爭上都可以發現，到目前爲止的公共空間決策，始終無法面對障礙者所遭遇的各種實質或無形社會服務上的限制與束縛。如同 Nussbaum（2008）指出，如果舊有的資源管理、分配原則無法面對問題，那就需要使用新的理論架構來處理問題。

於是研究者發現，有些障礙者的能力是有必要去維護的，是有公共性的。例如：自由移動的能力。但是，當要求被提出時，社會的回應卻讓障礙成爲個人問題，迴避移動的障礙作爲國家問

題。研究者的理論立場認爲所有障礙者在日常生活經驗裡，個人面對的困境大多數來自社會的不支持。然而，檢視所有的社會與政府回應方式，卻在說明Reginald（2004）所提出「多數比少數重要」的基礎邏輯——視無障礙環境爲少數需求外設的福利。這也是捷運局空間管理的基礎想法，把多數的資源先分配給平均值的大眾需求，剩下的資源再照顧少數人的需求。所以先做大眾需求的設計，再處理環境中障礙者的要求。然而也因爲是在後端處理無障礙需求，所以耗費的成本往往更高。資源管理者便常以效益不高（那麼少人卻要花費更多）、沒有空間等等理由來回絕。這種惡性循環的空間分配管理邏輯長期以來被社會理解爲「公平」的方式。然而，Nussbaum（2008）分析所謂資源管理的「公平」，應該是建立在平等狀態下的、彼此認同後的協商結果。但是社會實踐上的「平等」，其實往往是指能力相等的人。所以從過去到現在，障礙者即使有抉擇的實質能力，多數時候仍不被社會認爲有參與政治選擇的機會。這就是到目前爲止空間資源分配的缺陷：公共空間運用委託人、代理專家的方式設計與勘驗，將障礙者從基本的政治討論中省略，於是，不只是空間中的錯誤一再提醒障礙者的弱勢，這個決策過程本身就已經不將障礙者當成完整的公民。

三、視障者的公民能力與權益

最後，以追求「公民能力」正義的理論爲立場，回頭檢視無障礙環境的正義問題。要把差異放在想像的中間，不只是做 75%的人的設計，而需要理解25%的人所需要的空間爲何？過去的無障礙空間，以大門完再開小門的方式與人數比例原則處理空間資源分配：只有少數人需要電梯，所以電梯很少、手扶梯很多。造成的後果是，一者並未考慮到許多暫時性需要電梯的人口，或未來人口老化與日俱增需要電梯的人口；再者，當需求被發現討論後，再重新增設無障礙設施反而需要花費更高的成本，面臨更多難題。更進一步，這種無障礙資源的分配與設計只是一種表面上的程序正義，只能證明社會自我安慰的「善意」，卻沒有達到正義的政治程序。公共空間的公共權益也只是 75%的正義，沒有提供障礙者需要「各種行動機會」的空間、一種有尊嚴的生活、一種除了「依賴」以外的獨立生活的認同。

理論上，資源分配是一個促進平等的協商過程；然而，當視障者從未進入過協商的場域，而是以尾端的福利服務去處理視障者的需求，這種施予福利的方式無法根本改變視障者的社會處境，也無法細膩理解具有視覺障礙情境卻不被這個視力標準所接受的視障者，例如：短期受傷的視障者，或是單眼失去功能，而另一眼功能未達法定盲標準的視障者。當這樣的資源管理邏輯在空間中實踐時，多數的視障使用者並沒有在一開始就進入公共空間設計的協商過程，僅以在設計完備後加入各種無障礙環境規範爲底限，處理公共空間中入口、電梯、主要動線等指示系統。如此一來，這個過程既沒有翻轉視障者「被決定」的社會位置，反而因此穩固了現存的分類系統，讓社會福利、無障礙環

境表面上作爲資源的付出，實際上是資本社會執行系統中的止痛劑，從未改變視障者的社會位置。例如：當公共建築只需要滿足於現有的無障礙規範（主要動線的順暢度、電梯點字版、無障礙廁所），建築師、業主便不需要考量如何讓不同障礙者在空間中每一個角落都感到舒適、無障礙。於是公共空間的育嬰室、哺乳室、戶外陽台、中庭花園、公園裡的遊樂區都不需要遵守無障礙規範，因爲這些地方不存在障礙者會來的想像，於是視障者，如果沒有他人協助，都被迫排除在這些空間與社會活動之外。這些特定的社會空間模式塑造出的社會關係，強化複製視障者在空間與社會中的附屬地位，讓視障者日常生活中常常需要面對失能及建構自己力量的拉鋸戰。

爲此，要達到權利的實踐，必須透過立法與司法機關作爲才能實現。在日本，因爲邁入相當高齡化的社會結構，長期以來老年人與障礙者已經是城市規劃的重點對象。大型國家公共建設，如千歲機場的修建過程中，針對環境無障礙，一年開了 15 次專家會議，光一個「門」開啓的設計，就討論了 15 次。羽田機場則邀請本身也是障礙者的專家，召集各障別人士參與工作坊 14 回，每回大約 50 至 80 人，並都有到現地觀摩再作討論。而在日本民間，過去由國家法規執行的無障礙規範，目前正積極轉以地方作決策。地方上可見的無障礙措施，很多是由地方居民參加工作坊所制訂，而不同的無障礙物件（例如導盲磚等），則透過專業部會的研究，各縣市以最適合地方狀況的導盲磚規劃鋪設。在法國，無障礙空間設計是透過障礙者會議共同擬定，每一次不同層級的區域建設，都有不同障礙者成員共同監督討論。

從上而下，社會資源分配的政治過程，必須朝著障礙者能力實踐的途徑邁去，而非只著重在無障礙環境設計的規範底限。如同 Sommer（1972）提出的「社會的設計」（social design）是了解建築物如何能最適人類的需求，關心使用者對於空間滿意度，不僅止於安全與便利的需求，還包含幸福、舒適、自由、尊嚴等價值，也考慮社會支持系統如何能透過空間設計促成（Gifford, 1991）。

而空間的第一線設計者與共同形塑社會空間氛圍的我們，更必須在一開始就納入障礙者的多樣性。Sommer（1972）：「社會的設計是跟人們一起做的，不是『爲』他們而做。」城市空間的分配必須交由各類型的使用者相互討論，才能趨近公平與完整。因此除了改變資源分配的決策邏輯外，設計者也必須由下而上開發障礙者參與設計的程序，讓空間更符合居民與使用者的需求，減少設計的謬誤；也有機會透過設計過程的討論，讓各種身體在空間生產中有平等的權力關係，翻轉視障者的社會角色。

參考文獻

Butler, R., & Bowlby, S. (1997). Bodies and spaces: An exploration of disabled people's experiences of public space. *Environment and Planning D: Society and Space, 15*,

411-433.

Gifford, R.(1987/1991)。環境心理學(蕭秀玲、莊慧秋、黃漢耀譯)。臺北市：心理。

Gleeson, B. (1999). *Geographies of disability*. New York: Routledge.

Imrie, R. (1996). *Disability and the city: International perspectives*. London: Paul Chapman.

Kitchin, R. (1999). *Cyberspace: The world in the wires*. New York: Wiley.

Kitchin, R. (2000). *Disability, space and society*. Sheffield: Geographical Association.

McNeil, J. K., LeBlanc, E.M., & Joyner, M. (1991). The effect of exercise on depressive symptoms in the moderately depressed elderly. *Psychology & Aging, 6*(3), 487-488.

Nussbaum, M. C.(2006/2008)正義的界線：殘障、全球正義與動物正義(徐子婷、楊雅婷、何景榮譯)。臺北市：國立編譯館。

Oliver, M. 1996. *Understanding disability: From theory to practice*. Basingstoke: Macmillan.

Rauscher, L., & McClintock, J. (1997). Ableism and curriculum design. In M. Adams, L. S. Bell, & P. Griffen (Eds.), Teaching for diversity and socialjustice (pp. 198-231). New York: Routledge.

Reginald, G. G. (2004). Disability, disadvantage, and discrimination: An overview with special emphasis on blindness in the USA. In A. Bailly & L. J. Gibson (Eds.), *Applied geography: A world perspective* (pp. 213-232). Boston: Kluwer Academic.

Sommer, R. (1972). *Design awareness*. San Francisco: Rinehart Press.

Union of the Physically Impaired Against Segregation (1976) *Fundamental Principles of Disability*. London: The Author.

江嘉泓（2007）臺北市捷運系統視障者無障礙環境設施之研究與探討。臺北市：大同大學工業設計研究所碩士論文。

李怡君（2000）非視覺感官之空間經驗：以一位視障者上學路徑爲例。臺北市：淡江大學建築學系碩士論文。

周掌宇（2000）盲人的問題與梅洛龐蒂的解決方案。桃園：國立中央大學哲學研究所碩士論文。

邱慧雯（2000）從盲生移動特性探討盲校設計。臺中市：東海大學建築學系碩士論文。

張丞翔（2006）公共場所觸摸導引地圖之圖像研究與設計。臺北市：大同大學工業設計研究所碩士論文。

陳芃郡（2006）視障學生對學習空間認知之探討。臺北市：臺北科技大學建築與都市設計研究所碩士論文。

黃雪芳（2002）不同視力值視障生步行距離、步行速率與偏離方向之影響。臺北市：國立臺灣師範大學體

育學系在職進修碩士班碩士論文。
葉尙元（2008）視障者捷運電子導引地圖之研究與設計。臺北市：大同大學設計研究所碩士論文。
顏杏砥（1992）視障學生之空間認知與環境行爲之初探：以臺中啓明學校爲例。臺中市：東海大學建築研究所碩士論文。
蘇榮富（2004）去高度感的空間形式：從視障者感知經驗差異著手。新北市：淡江大學建築系碩士論文。

附錄一： 訪談大綱

一、 受訪者基本資料

1. 年齡
2. 性別
3. 職業
4. 居住地
5. 學歷（求學歷程）
6. 視覺狀態：目前的視力狀況、視力退化原因與年齡歷程

二、 城市行走生活的經驗

1. 過去就學時的出門習慣？
2. 何時開始學習定向？
3. 工作或休閒的出門習慣
4. 個人的行走習慣：單獨或群體、空間訊息的理解方式，可以完整描述工作或回家的途徑來舉例。
5. 各種情形下的行走經驗

例如：妳有迷路的經驗嗎？
撞到人或東西的經驗

6. 平日有沒有不喜歡去的空間？
7. 食衣住行的生活互動記憶

例如：你有逛街的經驗嗎？
買東西的過程分享
通常決定要買新衣服的時候，你會開始怎麼行動？
你有在外面街道坐下來休息的時候嗎 ？
在街上一個人行走的時候你在想什麼？

8. 無障礙空間設施的使用感受：導盲磚、有聲號誌、點字系統
9. 什麼樣的空間讓你不安害怕感到危險？
10. 什麼樣的空間讓你感受舒服自在？
11. 特殊空間的感受：地下道、天橋、過於空曠或過於狹窄的空間
12. 被空間拒絕的經驗？
13. 公共交通工具的搭乘經驗？
14. 什麼樣的人際氣氛讓你不知所措？
15. 有沒有被人幫助的經驗？
16. 什麼樣的空間與人際互動感到安全信任？
17. 習慣與人之間的個人空間距離？
18. 討論公共空間裡覺得隱私權或領域感被侵犯的感覺
例如：走在街上會感覺別人在看妳嗎？遠近有差嗎？
19. 與另一半出門的感受

20. 與人相約的經驗？
21. 不同天氣行走的經驗？
22. 運動經驗
23. 人多空間與人少空間的經驗
24. 住家的需求：就業與家的選擇、從家裡到一個人住需要什麼樣的突破？要花多久的時間才能習慣自己的房子？如何選新家？
25. 辦各種身分手續的經驗。

三、 身分認同

1. 中途失明與後天失明在哪些地方有差異？
2. 視障者與盲人的稱呼，有沒有感受上的差別？
3. 未來的人生規劃或身分想像：父母等等。

Spatial Movement in Taipei City for People with Visual Impairments

Abstract

The moving experiences of people with visual impairments in cities are affected by the interaction between body, technological objects, social relations, spatial planning and design, etc. From perspectives of environmental psychology, existing disability literature has been focused on the environmental barrier and regards people with visual impairments as victims of social and spatial structure. Based on in-depth interviews and observation, this research tries to identify and analyze the various characteristics of the body, strategies and agency of mobility, as well as body identity and resistance for people with visual disability.

Keywords: people with visual impairments, spatial movement, spatial cognition, Orientation and Mobility

之後，問項所問到的是否就是原來作者想要知道的？有關空間行為部分，為甚麼是交通、飲食、購物、休閒，為甚麼不是倒垃圾、陪小孩散步？亦即這些問項是否從田野婦女的生活中導出，還是研究者自以為是的分類認定。有關空間認知，是否知道社區裡有幾家店、營業時間為何，就代表婦女對於社區有清楚的空間認知嗎？舉例來說，住在臺大附近的某個居民，可能每天都外出吃早餐，但是每天都到麥當勞，所以他可能不知道隔壁有一家IS咖啡館、巷子裡有義大利早餐店；反過來，一個偶而外食的人，卻也有可能對附近的餐廳如數家珍。究竟研究者對於空間認知的定義為何？作者雖然研究婦女，但是婦女只不過是一個變項而已，作者並沒有「性別觀點」。

更值得討論的是，研究者的假設是，婦女的日常活動多在社區內進行時，其對社區脈絡資訊之察覺（亦即空間認知）就愈清晰。其研究結果卻發現，有關空間認知的部份，幾乎都否證了研究的假設，亦即活動與認知並沒有統計顯著相關。這有幾種可能，如果這個假設是地理學界公認的，那此研究的否證，可能有關鍵、劃時代的意義。第二種，是研究的假設錯誤，那研究者要討論其假設是根據甚麼既有理論推導而來。第三種可能是研究者的方法錯誤，亦即測量工具有誤，以致於沒有測到原來想測的東西。這樣就是一個失敗的研究，可能要重來，除非他所使用的測量工具（問項）也是地理學界本來就接受的，否則此研究並無太大的意義。

8

訪談作爲一種交談行動

Glaser與Strauss（1967）說，all is data。確實，檔案、電影、廣告、部落格、臉書、日記、笑話等既有文本，以及經由問卷調查、訪談、觀察、實驗等方法所獲得的訊息，都是研究可用的資料。福爾摩斯就是一個值得我們學習的觀察高手。不過Webb等（2000）指出，儘管福爾摩斯的故事人盡皆知，但是物理證據（包括實物與空間）卻是受到社會學者低估的資料來源。若能與其他方法併用，可以帶給研究莫大的助益。實質環境軌跡觀察的方法非常多樣而有趣，可以刺激我們的想像力，也增添研究的樂趣。（例如從汽車收音機設定的頻道可以判斷駕駛的興趣或政黨認同；從汽車擋風玻璃上蟲子被撞死的樣子，可以推斷當時的車速；從美術館展覽櫥窗玻璃上的指紋與鼻印的數量與高度，可以推估展覽受歡迎程度以及觀眾年齡層的分佈；從教科書上的摺角、指紋、筆記，書本側面變髒的頁數，可以知道讀者是否認真閱讀該書；樹木的年輪不只告訴我們樹齡，也傳遞了歷年氣候的訊息；世界各大都市愈來愈多的弧形、有隔板、會自動收起的公共座椅，反映的是新自由主義都市治理的排他美學；還有研究者不必做收視率調查，只要觀察

自來水廠水位瞬間降下的刻度，就可以知道美國職棒冠軍賽與總統候選人辯論會，那個電視節目觀眾比較多（因為節目一進入廣告，觀眾馬上衝進廁所使用抽水馬桶）。*

訪談可以說是社會科學研究非常重要的蒐集資料的方法。位好的訪員通常在日常生活中也會是一個好的談話對象。尊重他人、擅於傾聽、能夠理解、給予回應是他們共同的特質。不過日常交談和學術訪談仍然有所不同。日常交談通常沒有預設談話的主題，話題隨時在轉移，所以我們經常會突然說：「咦，我們怎麼會講到這裡？」；沒有問與答的特定角色，雙方同時是問問題與回答問題的人；如果不是很重要的話題，對於對方所說的話經常不求甚解，沒聽懂就算了，只要談話能繼續進行，不必非要打破沙鍋問到底不可。森京子（2008）說的好，聊天（八卦）的重點就是聊天，

> 不是主題、結果，或訊息。如果聊個兩小時之後，還是沒人知道任何原本就不知道的事，我們一點也不會失望。就像我們去逛街四小時，最後沒有買到東西一樣——誰在乎呢？我們只是一起聊天、打發時間，還會想要更多的什麼呢？（頁242）

學術訪談則不可能如此奢侈。通常會預設一個目標，有特定的問題，希望能夠聽到受訪者敘說的故事。訪員也需要對研究主題的基本知識有足夠的準備。

* 如何觀察空間，如何有系統地使用環境認知圖、行為圖示等方法來研究空間行為，請見「小畢空間出版社」的Facebook討論區〈空間會說話〉一文。

不過，同樣是訪談，實證主義、現象學、詮釋學、心理分析等取向的訪談，對於訪談的看法與操作過程卻有很大的差異。例如，傳統實證主義的訪談是以心理學的行為主義與實驗研究方法做為典範，亦即將訪談視為一個刺激—反應的過程。唯有在確保每一位受訪者都受到相同的刺激時，我們才能夠比較不同受訪者的反應。亦即唯有訪談的標準化才能夠保證測量的一致性（Fowler & Mangione, 1990）。

對於標準化訪談而言，訪談總是存在誤差，「真實」就等於實際得到的答案加上誤差。誤差來自於一些技術性的問題，如抽樣的誤差、訪談的用字遣辭與問題的先後次序、訪談的地點，或不同訪員的差異。它可以利用訪員的訓練、訪談手冊的編訂，以及更複雜的統計分析來解決。研究者認為「事實」是先於、外在於研究者而存在的。透過標準化的訪談過程，研究者可以逼近真實。

傳統訪談範型強調訪談是一個機械式的蒐集資料的過程，是一個人問問題，另一個人回答問題。訪員視受訪者為提供資料的機器，而研究者又視訪員為蒐集資料的機器（傳統大型社會研究，都需要訓練訪員代研究者進行訪談）。所以受訪者與訪員在訪談的過程中，都是沒有個性的參與者。Oakley（1981）認為，傳統訪談預設了男性社會學的模式，假定研究的中立與客觀，卻忽視研究中的關係以及提供資訊的不平等。論文著重資料的取得與分析，卻不討論訪員與受訪者相互的關係、對研究的感受，與互動的品質。Smart（1984）更指出，女性訪員在訪談具有權力的男人時，會受到雙重壓迫，其一是女性不該插嘴，其二是訪員應該被動。結果這種沈默似乎意味著贊同，因而強化了社會既有的性別不平等關係。

在詮釋學的學術傳統下，Mishler（1986）則認為訪談是一種交談行動，是受訪者與訪談者共同建構意義的過程。受訪者並不是將已經存在腦中的記憶如實的呈現，而是用一種他認為訪員可以理解的、敘說故事的方式，去重構他的經驗和歷史。受訪者與訪員的先前理解（pre-understanding）在敘說與問答的過程中得到溝通與反省，以共同創建一個彼此都能夠理解的資料。所以訪談是一個互動的過程，它不是將在訪談之前就已經存在的客觀事實挖掘出來，而是不斷在互動過程中創造新的意義。親身訪談與問卷不同，研究者的存在本身就已經創造了一種特殊的社會關係。如果不追問問題，不質疑受訪者所說，不利用自己的知識與之對話，只用已設計好的問題，那麼為什麼不叫他們直接填寫問卷或與機器講話就好了。

一位參與阿魯巴研究的受訪者，在訪談結束後告訴我，他在來我研究室的路途中，其實有點忐忑不安。雖然答應接受訪談，可是阿魯巴不就那麼回事嗎，四個人架住同學的手腳往一棵樹上撞，講個五分鐘應該就講完了。他自己也很訝異，在問答對話的過程中，光是阿魯巴，他居然可以講了一個半小時。而有些講述內容，其實他自己事先也從來沒有想過。藉由研究者的發問，他可以重新回溯過往的情節，也可能在思辯中形成新的觀點。例如我問，除了阿魯巴，還有什麼是以生殖器為焦點的遊戲？有沒有「失敗」的阿魯巴？有人說阿魯巴是一種性騷擾/模擬性交，你覺得呢？可以只阿人，而從來不被阿嗎？可以主動說，我想被阿嗎？如果有女生在場，阿魯巴會不會有什麼不同？班上如果有已經出櫃的男同志，他會參與阿魯巴嗎？

關於上述訪談的差異，Kvale（1996）提出有趣的比喻。實證論的訪談者有如礦工（miner），其目的是在不受到引導問題的污染下，從受訪者的經驗中挖掘資料或意義。此時，知識不受礦工的污染，存在受訪者的心中等待有人去發現（頁3）。建構論的訪員則有如旅人（traveler）。她行經地景、探索這個國度的各種面向，藉由共遊與對話讓住民講述其生活世界的故事。故事與其意義在旅途中慢慢開展。訪談這個旅程，不只帶來新的知識，也對旅人（研究者）產生轉化（transformative）的效果。研究者在過程中發現並反省在自己國度裡本來視為理所當然的價值與風俗，因而導致新的自我理解（頁4）。

我在紐約就讀博士班時，曾針對台灣留學生的物的意義進行訪談。其中一位受訪者是我本來就已經認識的朋友。第一次訪談的時候，不論我如何詢問、旁敲側擊、舉例，她都說沒有什麼物品對她而言有特別的意義。以我們的關係而言，她沒有必要故意隱藏資訊。於是我只好結束第一次訪談。過了一段時間後，我又對她進行第二次訪談，如同前次，她還是沒有主動提到任何特別的物品。後來在訪談過程中，我問及她在台灣所住的房間的狀況，她談到房間裡面有冰箱、冷氣，這在當時實屬罕見。我馬上表示高度的興趣，請她繼續描述這些物件的來龍去脈，以及對她的意義為何。她有點遲疑，認為我是在寫學位論文，怎麼可能會對冰箱、冷氣有興趣。在我確認了這確實是我想要的資訊後，她開始說了這些物品的故事，然後又延伸到眼鏡布、皮包、毛衣、自動鉛筆等許多生活中的物品。她還說明這些物品的特質，與她對於電視節目、電影的偏好，以及個人特質有關系。這個訪談經驗顯示，受訪者在理解研究主題的情況下，主動給予她認為有意義、對研究有幫助的資訊，但是她的理解可能與研究者有所落差。在訪談的過程中，雙方經由交談逐漸釐清彼此的關切。也就是說，冰箱、眼鏡布等物

品，在一個撰寫論文的脈絡下，並沒有出現在她構築的故事中。然後在一個偶然的對話中（描述台灣的房間），她才確認了它們對於論文的意義。

九二一地震後，一位住在南投的教授朋友打電話給我。她知道我過去曾經做過住宅輻射鋼筋、林肯大郡、地層下陷等災害研究。她在地震過後二個星期才開始作惡夢，她想知道根據災害心理學文獻，這樣是否算正常。接著，她提到系上有位同事在地震過後就進行一項研究計畫，而她則成為第一位受訪者。她對於作為別人的研究對象，感到非常的不舒服，可是究竟怎麼回事，也說不清楚。由於她是女性主義者，後來我問她，如果我在進行一項性別課程教學的研究計畫，找她當我的受訪者，她是否會覺得很不舒服。她答道，不會。這其間的差別在哪呢？經過持續交談後，她說，作為一位易受傷的（vulnerable）受災戶，她連什麼時候作惡夢是否正常都不敢肯定，如何能夠成為一位有主見、有自信的受訪對象。可是就性別教學而言，她是專家，可以侃侃而談，因此樂於當個受訪者。這個日常交談經驗顯示，訪談的答案並非原來就已經在那裡等待發現，而是經由雙方對話的過程，建構一個新的理解。

訪談因而是對未知領域的探索。以塗鴉為例，當我詢問什麼是塗鴉時，絕大多數的受訪者回答，在公共的牆面上寫字或畫圖，是一種破壞公物的行為。這個時候，答案好像有點肯定。接著，請他們具體指出曾經看過的塗鴉實例；有沒有討厭的、喜歡的。通常總是有幾個或者幽默、或者美美的塗鴉，他們會覺得不錯，還蠻喜歡的。然後，他們對於塗鴉是一種不道德行為的信念，開始有點動搖了。究竟是侵犯了公共空間的產權，還是塗鴉的內容，讓人無法接受？電線桿上書寫的「天國

近了」算不算塗鴉？社區圍牆上張貼的「證嚴靜思語」又算不算塗鴉？變電箱上面的風景或卡通圖案呢？這個時候再回到訪談開頭的問題，什麼是塗鴉、喜不喜歡塗鴉，恐怕又會得到不同的答案了。也就是說，受訪者對於塗鴉的觀感並不事先存在一個簡單、固定、有意識的答案

臺鐵實施女性專用車廂的時候，我問了許多人，百分之八十以上的朋友都認為很好，或者沒有什麼不好。她們的理由是，女性專用車廂雖然不能根本解決性騷擾的問題，但是至少是一個值得採行的階段性策略。在專用車廂中，女性可以放鬆身體與心情，不必擔心男人的鹹豬手。在她們陳述完理由與經驗之後，我接著詢問，女性專用車廂可以是一個放大的博愛座（博愛車廂）嗎？它是一種類似婦女保障名額的積極性補救措施嗎？可以在其中形成女性成長團體來對抗性騷擾嗎？穿著行為舉止都像男人的女人，會不會讓人以為她走錯車廂？如果考慮社會中存在一定比例的同性戀者，則專用車廂的考慮又會有何不同？經過這樣的對話過程後，她們的答案似乎不再那麼肯定了。

訪談過程中，怎樣的回答算是滿意的答案，怎樣的回答又需要持續的追問呢？這牽涉訪員的判斷，與訪員的知識背景、生命經驗有關。記得有一次訪談一位在新竹科學園區工作的男性工程師，關於他的性別意識成長經驗。他告訴我因為他不抽煙不喝酒，很難與男同事打成一片，因此不斷思索男人是什麼的問題。我事後聽訪談錄音帶，發現我當時顯然不相信他給的理由，認為一定還有其他的事情沒有告訴我。於是我不停地追問，是不是還有其他的理由。我對照其他訪談，如果對方告訴我他小時候因為娘娘腔而遭到同學歧視與欺侮，我似乎就認

可、滿意於對方的回答了。為什麼這樣？我反省到，因為我也不抽煙不喝酒，可是我從來不覺得這是一項困擾。事實上，這與我的社會位置有關。因為我是台大教授，因而在社交場合，別人就比較不會強迫。而是否參與社交，對我的專業影響不大。但是做為工程師，情況就不同了。如果無法打入同儕的聚會，就會失去許多內部的訊息，而影響工作品質與升遷。於是，我開始把喝酒的情境當作觀察的對象，果真發現許多勸酒的話語（「連這小杯酒也不賞光，這樣還像個男人嗎？」），確實和性別、男子氣概建構很有關係。

受訪者給怎樣的回答，也與社會價值觀脫離不了關係。Wiersma（1988）訪談中年婦女在經歷長期的家庭主婦身份後又再度外出工作或就學。這些女性受訪者提及工作或就學經驗，都認為是生命中具有深刻意義的事件。可是在敘說如何下決定的時候，又大都給一個出於偶然的答案，例如朋友生病，因而去代班；看到報紙上獎學金的告示，沒想到就真的申請到，於是去進修。Wiersma認為在她們所處的社會當中，如果一位家庭主婦外出工作或讀書，意涵她不是一位稱職的妻子與母親，於是她不能表達是自己刻意追求的，以免遭到訪員與周遭人士的指責。偶然的因素，就成為一個共通的標準答案。

Agar（1986）在進行美國長途卡車司機的研究發現，由於關於卡車司機的小說經常會美化他們的生活，充滿了浪漫與冒險的情調，於是在訪談的時候，司機就會刻意告訴研究者他們旅程中辛苦而危險的意外事件。結果呢，小說、訪談、參與觀察得到的是三種不同版本的故事。這幾個實例都說明了，訪談的意義並不侷限在訪談情境當中，而必須放入其外部社會脈絡中來理解。

訪談的竅門

Hermanowicz（2002）引用Goffman的話：「你不會真的了解這個人，除非你跟他上床」（頁479），批評多數學生的社會心理研究只是刮到皮毛、不夠深入（也常有同事抱怨，現在研究生經常宣稱使用深入訪談法，但是一點都不深入）。他使用性的隱喻，將訪談比喻成為約會，認為一個很棒的訪談，絕不膚淺，能夠認識彼此內在深層的東西，而成為一個高峰經驗。然而，不好的訪談則是機械式的。當然兩個陌生人不會直接上床，那只會帶來自爽，而沒有深入的相互理解。訪談因而不是純粹的性，還包括溫柔的前戲、羅曼蒂克的對話；縱使沒有終生相許，也是一段值得回憶的時光。底下綜合了既有方法學者的建議，提出訪談的竅門。至於實際上如何運用，則端視個人的理解與臨場判斷。最重要的是要多練習、練習、練習（practice）。訪談的問題，最好自己試著回答一遍。若自己都覺得不是那麼容易回答，又怎麼能寄望受訪者能在短短的時間內，給你很清楚而深入的回答。

（1）小心使用訪談大綱

方法的選擇決定於論文的研究發問，訪談的問題同樣是依著研究發問而來。例如高穎超（2006）的做兵研究，有這樣的研究發問：「做兵過程裡，軍隊形構了哪些性別政體與陽剛氣質，其樣態與權力階序如何分佈，男性自我在性別與權力的關係中如何協商或抵抗？」這是研究者想要透過研究回答的問題（他不能拿上述的句子來問受訪者），但是要如何對著受訪者問問題，才能得到可以回答上述問題的資料呢？實際上，他這麼問：「您覺得，軍中有哪些事務是需要競爭的？哪些又需要

合作？」、「可否請您舉出，在您軍中同袍中感情最要好的三位弟兄。試著描述他們是什麼樣的（男）人？」也就是說，我們要設計一套研究問題（實際上要怎麼問受訪者的問題）來回答研究發問（研究要回答的理論與經驗問題）。

訪談的時候，訪員要準備多詳細的問題，依著每個人訪談經驗的多寡，而有不同的作法。經驗愈少的訪員，愈需要準備詳細的訪談須知，包括實際要發問的問題，以及預期根據受訪者的回答而可能需要追問的問題。訪談前就要熟悉這些問題，以便在訪談過程中，能夠專心傾聽，而不必擔心下一個問題要問什麼。整個訪談下來，如果看一下逐字稿會發現，訪員所說的話，可能有大半都不是原來設定的問題，而是針對受訪者的回答而追問的問題。訪談大綱只是對訪員的提醒，切記不要按照順序照本宣科，要確保受訪者的故事能夠流暢地進行。

記得曾經有一位博士生來訪問我，訪談開始後她拿出一疊卡片，每一張寫著一個問題。於是，她一題一題的唸。結果，明明是開放式訪談，她卻使用標準化的方式。我後來真的受不了，是因為當她拿出第七張卡片的時候說：「雖然剛才我在問你第三題的時候，你已經有講到這個部份，不過我還是要再問一次」，然後她就把第七題讀了一遍。這種表面上看似合乎訪談訓練的步驟，但是操作生硬，讓人以為在跟機器人對話，會影響受訪者答題的興致。更嚴重的是，只知按照自己的問題順序，有的時候是一件不道德的事情。Hesse-Biber（2007）曾舉一個實例，當受訪者講到人生一個重大事件（如發現罹患癌症），仍處在傷心的情緒時，而訪員卻好像沒有聽到，就直接轉到下一個預定的問題（頁133）。Arksey與Knight（1999）也舉例，研究者想知道愛滋病患對藥物的態度。可是受訪者只想

談自己的病情與其意義，對於藥物一點興趣都沒有。這個時候訪員不能要求受訪者回到正題，因為面對一個垂死的病人，那樣做是不道德的。儘管訪員沒有得到有用的資料、儘管感到沮喪，研究者別無選擇。

（2）傾聽

傾聽是訪談最重要的技巧，Seidman（2006）強調傾聽有三個層次：首先要聽到受訪者說了什麼（我認為還要注意聽受訪者沒有說什麼）；然後要聽到受訪者內在的聲音。例如我們說我肚子痛，可能是需要關心，可能是不想上學。學校行政人員針對大學男女混宿的回答是「我們沒有預設立場」，其實他可能是說校方與社會主流的看法一致。再者是在傾聽的同時，還能夠警覺談話的進行過程，察覺到已經用了多少時間了，還有多少問題還沒問，同時察覺受訪者的情緒與身體語言，以便回應新的發問。研究訪談需要比日常對話花費更大的心力。為了防止分心，訪員事前應有充分的準備與演練，將研究發問與訪談的具體問題，以及預估可能發生的狀況預作回應，讓訪談可以持續順利進行。

受訪者陳述經驗/故事的時候，當你聽到一個有趣的名詞，或是對某個概念有疑問的時候，切記不要當下就問。你可以將關鍵字記下（眼睛仍然聚精會神看著受訪者，可是手中的筆在紙上寫字），等到受訪者的陳述告一段落的時候，再追問你的疑問。否則，對方的故事讓你打斷，當你轉移話題之後，受訪者可能遺忘了本來準備要講的事情，或者你們的對話可能因此而不斷轉移方向。

受訪者的回答是否「離題」，*牽涉價值判斷。研究者因為*

訪談時間有限，深怕離題；然而離題（亦即不在研究者預期的回答之中）也經常帶來創見，開拓研究的視野。除非時間真的很緊，否則不妨讓受訪者敘說。Weiss（1994）認為尤其在研究的初期，是否離題比較難以判斷。他的原則是「如果懷疑，先看看那裡有什麼」（If in doubt, see what's there.）。若判斷真的離題，可以在不妨害受訪者暢所欲言的前提下，將問題拉回。例如：「[點頭]我還有一件事情想問你……」、「經過了你說的這麼多事情，你是否[研究議題]？」

傾聽不只是在訪談的當下。我在紐約就讀博士時，曾經追蹤訪談台灣留學生其物的意義。每一次訪談之前，有位留學生總是會先考我，指著她宿舍房間牆上的某張照片，問我上次訪談的時候那張照片在哪個位置。她要確認我確實有傾聽她的故事，把訪談認真當作一回事。訪談當下的傾聽，可以在訪員如何接話中，展現出來；而熟悉受訪者的故事，則可展現訪員的誠意。

（3）注意受訪者沿途留下的記號（markers）

Weiss（1994）將記號定義為在敘述過程中受訪者所提及的重要事件或感情狀態（頁77）。例如在一個關於退休的研究中，受訪者提及她母親過世。研究者於是追問：「妳剛才曾經說到妳母親過世，能否說說發生了什麼事？」受訪者於是說明其母女關係如何影響到退休之後的夫妻互動。Weiss提醒，記號發生在講述其他話題的過程中，研究者要記得，並且回到這個記號。如果放著記號讓它過去，是在暗示受訪者這個議題並不重要；而且顯示研究者只關心自己有興趣的話題，而不是受訪者的整體經驗。

（4）問如何（how）或什麼（what）vs. 問為什麼（why）

問為什麼，是在預期獲知事情發生的理由；可能得到簡短的回答；然而問如何，則可以知道事件發生的過程與細節。例如問「你為什麼要讀台大城鄉所？」，很可能得到「因為城鄉所理論與實踐並重」這種制式的回答；如果問「能否請你說說報考與就讀台大城鄉所的經過？」，受訪者很可能會說明求學的經過、父母的意見、小時的夢想、準備考試的歷程。如果覺得問為什麼太直接，還有其它比較軟性的問法，如「是什麼讓你決定[要這麼做的]？」此外，如果問「你為什麼吸煙？」，受訪者會覺得受到質疑，而起了防禦之心。可是問「你從什麼時候開始吸煙的？」，問題比較中性，受訪者沒有壓力一定要給個正確的答案。當然，「為什麼」不是不能問，在得知過程與細節之後，還是可以問為什麼，以理解受訪者陳述的理由。

（5）詢問細節

邀請受訪者說故事、給實例，儘量不要問可以用「是」或「不是」來回答的問題，也不是要他們對某件事情下判斷。例如你問：「你的老闆是否用公平的方式對待你？」你可能得到「是」或「否」這個簡單的回答。比較好的問題是：「請你描述一下你老闆跟你的關係如何？」這樣他就不能給個是否的答案，而會從不同角度描述其關係的細節。又如果詢問護士，在工作職場是否受到性別歧視，很可能得到「沒有」的回答。如果要護士描述工作的細節，可能聽到不一樣的故事。如果詢問車掌「你和司機相處的好不好？」，大概會得到「不錯啊」的答案，除非她真的有很大的不滿，才會抱怨。這樣的回答用處不大。這個時候也許可以給些情境，請她描述；例如「車子準

備開走時，有人突然說要下車，你們是怎麼處理的？」、「車子已經客滿，還有人想擠上車，怎麼辦？」、「有關打掃清潔的工作，你們是怎麼分工的？」。

相信你的直覺，覺得回答的後面應該還有故事的時候，請追問；受訪者的笑可能暗藏玄機，請追問；發現受訪者的回答有矛盾時，儘管問，不要自己任意編造邏輯去解釋。當受訪者說「他是一位好老師」、「日子很難過」，請記得讓受訪者釐清「好」、「難過」這些形容詞是何意義，並且舉出實際的例子來說明。

(6) 詢問看法或態度（opinions）

避免在訪談開始的時候，就詢問受訪者對某個事物的看法或態度。如果你一開始就問這樣的問題，則受訪者會給你回答，然後整個訪談內容就會嘗試與此答案一致，即使他有想到矛盾的事例。與其問他「在XX之後，所上的行政效率有變好嗎？」還不如問「所上的行政效率有沒有什麼改變？」如果真的要問態度或看法的問題，可以放到訪談後段。假設，一開始就問一位男性受訪者「你認為你是一位女性主義者嗎？」如果他回答「是」，則接下來他的回答都會努力呼應這個宣稱，而避開具有爭議的事例。所以建議先問他一些性別經驗，最後再問他會不會自認為是一名女性主義者。

(7) 什麼是引導性的問題（leading question）

幾乎每一本討論訪談方法的書籍，都會提醒讀者不要問引導性的問題。什麼是引導性的問題？先舉一個問卷的實例。多年前政府計劃在蘭嶼設立國家公園，曾針對蘭嶼居民發出問卷。題目是：你希望蘭嶼成為1）垃圾掩埋場，2）國家公園，3）核能廢料場。結論可想而知，將近百分之百的民眾都希望蘭嶼成立國家公園。紅極一時的歌唱選秀節目，主持人的發問，也經常是引導性的問題。例如「你剛剛因為緊張所以忘詞對不對？」、「你是不是覺得自己表現不好，所以流淚？」、「你現在是不是很自責？」參賽者在這種情境下，大概只能點頭稱是，好讓節目繼續下去。在這種不對等的權力關係下，除非他真的受不了這種推測與解釋，否則不太會否認或辯解。比較沒有引導的問法是開放、不預設方向的問題，例如「能不能跟我說一下，剛剛發生了什麼事情？」、「對你而言，這意味著什麼？」、「你當時的感覺是….」。這讓我聯想到，近來媒體經常報導有男生利用電影院包場、大賣場電視牆、小學朝會等公開場合，向女友表白說：「嫁給我，好嗎？」旁邊的親朋好友或者陌生人，通常加入鼓勵（鼓譟）行列，高喊「嫁給他」。女生最後（為了給啦啦隊一個交待）經常是感動地流著淚說：「我願意」。這種求婚儀式，不只是引導性問題了，而是一種情感勒索。試想，如果女生說「不」，場面會有多難堪。如果說「我還需要考慮一下」，也無法收拾場面。求婚可以浪漫，可以有創意，但是利用公眾的壓力，不是浪漫，而是恐怖了。還有，為什麼是「嫁給我吧」，而不是「我們結婚吧」？

當受訪者沒有直接給出答案時，訪員有時候會給個實例來讓訪談繼續，或者藉由聯想來刺激想像。此時，要注意不要引導或限制受訪者回答的方向。例如研究父母如何教導青少年約會的問題，你用自己的親身經驗來詢問：「當我還小的時候，我媽媽總是警告我，不要隨便約會，如果不小心可能會懷孕，那就麻煩了。你父母有跟你說過類似的話嗎？」這樣的問話會

限制了受訪者回答的空間。比較好的方式是，問她有沒有和父母談過約會的話題。如果有，就接著問對話的內容。

點頭，或者說「對，我同意」算不算引導呢？嚴格來說，沒有完全客觀中立的反應。沒有表情、不發一語，並不表示沒有反應，它就是一種反應。適當的「嗯」、「對」、「是」，加上專注的表情與身體姿勢，表示訪員有注意聽，可以鼓勵受訪者繼續往下講。專注與誠意有時無法騙人，受訪者會從你的接話中，得知你是否傾聽、是否有聽懂。表情也不能過於專業。我曾經接受一位記者訪問，無論我說什麼，為了表示他的專業，他總是報以高亢的笑聲。我察覺那不是發自內心，而是職業性的乾笑。隨後，他問完問題後，總是接著一句，「本來我是不該這麼問的」、「這樣問也許會冒犯了你」，聽起來有點虛偽，我繼續說下去的動力就因而削減了。

(8) 訪員可以自我揭露嗎？

一種標準的說法是，等到訪談結束後再說（如Legard, Keegan & Ward, 2003）。不過也不必然如此，因為受訪者願意幫助我們，侃侃而談，如果我們守口如瓶不發一言不是很奇怪嗎？但是也要注意，不要讓受訪者從你的談話中，察覺你的偏好與價值觀，因而在隨後的回答中小心翼翼或者刻意討好。訪員的分享，也不能帶給受訪者壓力，認為要給同等的回報。記得有次我訪談一位即將到紐約就學的留學生，訪談前我們先約了吃午飯。這個時候我們是朋友的關係，邊吃邊聊。他問我在紐約讀書的經驗。等到飯後開始正式的訪談，而我有一個問題是「出國前，你對紐約的印象為何？」，結果他的答案幾乎就是複製我剛剛的敘述。

Oakley（1981）的個人經驗是，有關該研究或研究者個人的問題，她會儘可能翔實回答。有關需要建議（例如該不該墮胎、找誰墮胎）的問題，她也儘量回答，但會說明是根據她個人的經驗，以免受訪者把她的意見當作權威。然後，視問題之性質，建議受訪者向適當的人詢問。Ribbens（1989）則提醒，對於某些受訪者而言，研究者談論自己是在要求對方有對等的回應與表白；對其他受訪者而言，則代表研究者的誠懇。研究者談論自己，也要注意不要打斷受訪者的思緒與敘述。

若論文的主題牽涉敏感的議題，這項挑戰就更難以應付了。如果你計畫訪談同志關於他們的認同歷程，則必須預期受訪者很可能反問你是不是同志？不管你是不是同志，是否準備好要出櫃，都要先想好一種不會傷害人或傷了自己的說詞。如果你要訪問從事性工作的青少女，你必然會問及她們的從業歷程，很可能她們也會問你的性經驗，你準備好要向她們一一回答了嗎？一位性別研究者曾提及，她到酒店從事參與觀察，一名酒家小姐告訴她，最好的研究就是自己做做看，於是拿出酒店小姐的服裝請她穿上。此時，研究者該怎麼回應？

反過來說，訪員不能藉著研究的機會，或者咄咄逼人，或者給對方壓力要其表態。訪員也不可以借用訪談的機會，詢問問題來滿足研究者個人的好奇心。例如同性戀在我們社會中還存在污名的時候，就不可以在訪談過程中，故意製造壓力或情感要脅，問對方是不是同志？我在研究男性性別意識形成歷程時，不會問對方是否同志的問題，即使男同志確實在男性女性主義者中佔了很大的比例。有一次，在訪談快要結束時，我問一位男性受訪者說，根據我過去的訪談經驗，男性會關心性別通常有底下幾種可能：1）父親是大男人，2）女友是女性主義

者，3）從小關心公平正義，4）長子或長孫，5）在女性為多數的環境中生活，6）娘娘腔，7）男同志，8）認識女性受害者。他回答：我是第七種。我的問話給對方一個寬廣而安全的回答空間，意外的是受訪者在此情境下順勢出櫃。

（9）可以和受訪者爭辯嗎？

看情況。如果是向上研究（研究菁英），爭辯可能會危及訪談的關係，讓受訪者不悅。如果是向下研究，例如一位已婚大學教授訪談年輕母親如何養育子女的經驗，則訪員代表權威，受訪者會深怕自己沒有經驗，說錯話。如果在社會位階上旗鼓相當，判斷對方可以接受不同的意見，則可能因為爭辯而帶來更為深入的理解。常有女性主義者訪談男性，在聽到性別歧視的言語時，因為怕破壞關係，而忍氣吞聲。事後，卻又為自己的沉默、沒有反擊而懊惱，認為自己成了性別歧視的共犯。不過也有研究者認為反正不太可能在訪談的關係中就改變受訪者的態度，何必為此危及雙方關係，這樣反而會研究不到某一種受訪者。反正君子報仇三年不晚，等論文發表後，期待可以改變社會大眾的觀念。有一種不錯的方式則是，不要把這種「異見」當作是自己的，可以說：「以前有一位受訪者認為[不同於受訪者的看法]，你覺得如何？」讓受訪者有機會，一方面得知他的看法不是唯一，一方面可以對不同的意見提出反駁或認同，而不至於與訪員發生衝突。

另外一個問題是，可以訪談你討厭的人嗎？例如基進女性主義者能否訪談沙豬男。這也因人而異。有的人的個性是能夠與討厭的人對話，有的人則會區分事情與人，會討厭他所做的事情，但不是整個人。不過為了研究的廣度與深度，最好能夠

訪問具有差異的受訪者，如果自己真的無法親身訪談，可以請同儕幫忙。

（10）聽見口頭禪

把逐字稿拿給指導教授看（如果確認經過處理之後，沒有隱私的問題），他人可以指出自己說話的習慣。例如是否會搶話、沈默、口頭禪之類的。就像自己的書寫習慣，自己有盲點看不出來，別人就比較容易察覺你用字遣詞的怪異之處。常聽見的口頭禪有，「然後」、「我發現」、「那」、「對」、「你知道嗎？」、「你懂我的意思嗎？」、「我的意思是」、「簡單的說」等。有的時候，對自己而言，可能只是口頭禪，並沒有特殊的意義，但是對方聽起來卻可能有不好的意思。例如，有人習慣用「所以」當作發問的開頭，如「所以這不是你自願的？」、「所以一開始你的論文題目並不是這樣的」、「所以你一進公司就跟他認識了」，「所以」這個詞，這時會有肯定或下判斷的意思。同樣的，「你知道嗎？」對說者而言是無意義發語詞，對聽者而言，卻可能有質疑的意味。

訪談時，不要用質疑的口氣，或有價值判斷的問話，讓對方的能力受到懷疑，例如「你會日文喔！」我記得在國外，老師告訴我，要說「Do you speak Chinese?」而不是「Can you speak Chinese?」。Do you可以解釋成，對方平常說或不說，比較沒有價值判斷；Can you則好像在問對方有沒有能力。

（11）沉默的意義

一群朋友聊天的時候，如果出現沉默，總是會有人趕緊開啟新話題打破沉默。但兩人若是知心朋友，沉默卻有可能

事情，但不是整個人。不過為了研究的廣度與深度，最好能夠

是心靈的交流。一對一的訪談，要如何面對沉默呢？Gorden（1969）說得好，「沉默就像是音樂的休止符」（頁179），沒有休止符的音樂就不成音樂了。沒有靜默的訪談，顯示訪員的焦躁與不安，這種情緒會感染受訪者。訪談的第一個技能就是不要打斷受訪者的談話。如果受訪者完成一個句子，音調傳達出結束的訊息，然後看著訪員，此時二秒鐘的停頓就可以確定受訪者已經結束這段談話。如果受訪者在句子的中間停頓，若有所思地看著無名之處，十秒鐘的停頓後發問，也並不保證不是打斷。沈默配合專注的面部表情與姿勢，可以給受訪者妳對於她的故事有高度興趣的印象。打斷談話則傳達失去興趣與不耐。然而過多的沉默也可能帶來困窘，甚至帶給受訪者威脅。因此，訪員應該對於受訪者的步調與期待具有高度的敏感。

（12）訪談需要時間

根據我過去訪談的經驗，不論主題是物的意義、已婚婦女的家、阿魯巴，還是同志認同，平均的訪談時間大約都是一個半到二小時左右。這樣的長度，可以涵蓋研究者有興趣的議題，也是受訪者可以接受的談話長度。當然偶而也有不到一小時就結束，或者長達七個小時，數度抱頭痛哭的經驗。不過，我這裡要講的是，觸及比較個人、敏感議題的時候，需要時間來建立信任關係、醞釀分享的氣氛。我曾經訪談一位與公婆住在一起的已婚女性，問及此種居住方式的時候，她強調如此可以相互幫忙接手帶小孩做家事，生活較自由，沒有想過要搬家。我們在她家裡不同空間中穿梭，訪談後段問及臥房裡的佈置，她答道眼前所見的兩張藤椅是全家唯一由她所選擇的家具，算是作為新娘的權利。「唯一」這個詞，讓我感受到她的

開啟新話題打破沉默。但兩人若是知心朋友，沉默即有可能

情緒。接著，她說本來喜歡盆栽，但是婆婆認為窗台上的盆栽會引來蚊蟲，所以作罷。她認為小孩臥房的主燈太暗會傷眼睛，想要換燈，可是婆婆以浪費為由否決了。她說種植盆栽的興趣可以放棄，但是堅持不能犧牲小孩的視力。於是，有天她以尾牙抽到燈具為由，在不傷及和氣的情況下，把燈換了。訪談結束前聽到的這個故事，與前面正面和樂融融的版本有很大的差別。

另一位女性受訪者，為了小孩，舉家從台北市區遷往郊區。問及居家環境，她頗為驕傲，認為大自然給小孩很健康的成長空間。房子也是自己搭建的，處處充滿感情。訪談結束後，她以蛋炒飯款待我。一面吃飯一面聊天，她才說生完小孩後那幾年，簡直不是人過的。因為她放棄了原有的工作，每天和小孩在一起，知識上幾乎是停頓的。可是同樣的期間，卻看到先生的事業不停精進。她雖無怨無悔，往事卻不堪回首。

面對陌生人，我們總是希望展現美好的一面，不要數落親人的不是。如果時間對了，找到能夠聽得懂的人，才會以感情相訴。

（13）圖像與訪談

畫圖在社會科學研究中並不陌生，跨文化兒童研究預設兒童表達溝通能力較弱，經常使用畫圖的方法；臨床精神醫學的墨跡測驗常用以測量人格；發展心理學使用畫圖法來測量兒童的認知能力發展；諮商與治療情境，也經常使用畫圖，來理解受試者的情緒需求與心理動能；環境心理學的「環境自傳」（environmental autobiograhy）（Boschetti, 1987）要設計者畫下記憶中的兒時空間，藉以探討兒時空間體驗與其設計偏好之間

的關聯；Ziller（1990）請受訪者拍攝12張照片告訴別人他是誰（something about who you are）來探索自我概念；社會科學則在訪談中使用畫圖來幫助回溯記憶、解除尷尬。

高穎超（2006）的做兵研究，因體會到受訪軍人的談話經常在不同的時空中跳躍，訪員一時難以釐清究竟是在說新訓、高裝檢、演習，還是日常業務的刁難。於是他請受訪者繪製「生命曲線圖」，以時間為橫軸，心理壓力為縱軸，並以不同的色筆，分別畫出當兵期間的各種心情起伏（如快樂、壓力、自主運用時間等），然後再由受訪者加以詮釋與解說。透過繪圖，研究者可以讀出口語背後所隱藏的關懷，也可以做為比對口述故事的參照依據。Bagnoli（2009）則以其研究經驗提醒，生命曲線圖預設了一個線性的時間觀，然而對有些人而言，時間可能是一個迴圈，重複可能比進展更重要。

（14）受訪者拒絕錄音

訪談要事先得到受訪者的同意。你可以說明錄音對你分析資料的重要性，以及你會如何處理錄音檔以保護受訪者的隱私，或者提醒他在訪談錄音過程中隨時可以把錄音機關掉。如果受訪者堅持不能錄音，訪員也只好接受，並在訪談過程中即時記筆記。若實在來不及記了，可以藉口要上廁所，趕快補上。訪談結束後，馬上找一個清靜可以寫字的地方，整理訪談資料。

即使訪談過程中得到受訪者允許錄音，但是訪談結束後，受訪者特別說明其中某一段話不得引用，研究者也必須尊重。雖然有些可惜，但是研究者已經聽到這段話，就已經讓你對於研究的主題有了新的理解，所以也不必太難過。

（15）訪談逐字稿謄寫

從事深入訪談時，最好能夠做逐字稿，因為在訪談過程中，訪員當時有可能聽錯，以為聽懂的有可能是誤會。有了逐字稿可以核對上下文，也可能發現新的意義。電影《金賽性學教室》裡，受訪者說他曾經與whores（妓女）發生性關係，訪員卻聽成horse（馬，人獸交）。我與助理有次訪談，受訪者講到量化研究的特質時說了一個英文字，我和助理聽到的是都model，但是我當時的理解是「量化研究有個model〔典範〕在前面給你看」（質性研究比較沒有清楚的研究典範），助理的理解是「量化研究有個model〔模型〕在前面給你看」（質性研究比較不使用模型），這二種理解在當時的情境裡似乎都是合理的。回到逐字稿後，才有足夠的脈絡訊息判斷何者為受訪者的意思。

將錄音轉成逐字稿非常費時，一小時的錄音，初學者需要八小時作逐字稿，經驗老到打字快速的人，可以減低到四至六小時。我剛到美國留學的時候，還沒有個人電腦沒有中文word，只好右手一下子按隨身聽的鍵，一下子寫字，忙碌不已。後來有了電腦中文打字，又有錄音轉錄器（transcriber）（使用腳踏板控制錄音帶的播放、暫停鍵，於是雙手可以空出來打字），作逐字稿就輕鬆多了。近來數位錄音筆因為方便又廉價，遂廣為流行。隨身聽錄音機甚至已經很難在賣場找到了。數位錄音檔，要如何作逐字稿呢？如果使用影音播放軟體，加上word，因為要在兩個視窗間來回切換，頗為麻煩。還好有免費的由豆子所寫的程式「豆子謄稿機」，它的特色是錄音機功能鍵與打字在同一個視窗中，所以不必一直來回切換視窗。主要功能包括調整播放速度、設定暫停後倒帶的間隔、直接跳播至任意時間點、在打字時插

研究的主題有了新的理解，所以也不必太難過。

人播放的時間數字等。免費下載與解說的網址為http://doz.blogspot.com/2006/10/10420061017.html（或者直接Google「豆子謄稿機」）。不過目前，豆子謄稿機只有for Window，Mac的作業系統並不適用，而稿件則是存成rtf檔。

我的建議是，初入研究領域的研究生最好將訪談作成逐字稿，比較不會會錯意，資料分析也比較容易進行。當然也有經驗老到的研究員，自認聽覺比視覺更敏感，寧願將作逐字稿的時間拿來聽錄音帶。不過即使如此，還是需要將訪談的內容整理成大綱，例如幾分鐘到幾分鐘受訪者講述的主題為何，這樣如果寫論文需要引文的時候，比較容易找得到。當然也有像William F. Whyte（1955）這樣，根本沒有錄音，可是書中的引文不但很長，不同的受訪者還很清楚有不同的說話風格，這就是研究者的功力了，不是你我可以辦得到的。而Glaser（1998）則堅持訪談不必錄音，只要專心傾聽即可。他認為作逐字稿是浪費時間，研究分析的是研究者的訪談筆記而不是訪談逐字稿。

（16）逐字稿引用

訪談引文究竟該不該加以修飾，存在不同的看法。反對的理由是要尊重原意，贊成的理由則是認為口語表達與書寫不同，逐字照抄反而是不尊重受訪者。但是修飾仍然是以儘量不改變原意為前提。例如可以刪除然後、那、這、就是說、我的意思是等口頭禪，除非這些字語也是你論文分析的文本。否則，讀者會覺得這個受訪者表達能力不佳。再者，其實即使是原文照抄，研究者仍然是在訪談對話中擷取一段，研究者的主觀並無法避免。舉例來說，論文裡有這樣的訪談引文：「那我現在在學習盡量就是盡量就是如果不是很嚴重就不要在意」、

設定暫停後倒帶的間隔，直接跳播至任意時間點、在打字時插

「有人就直接這樣跟我講說，怎麼說呢，簡單的說，就是說，他說你可不可以不要每次我一講到性別的時候就說我們女生怎樣怎樣…」，一是閱讀不順暢，一是讓人懷疑受訪者的表達能力。曾有受訪者就表示，相對於論文的正文中，作者使用流暢的文字來展現犀利的分析與嚴謹的邏輯推理，她未經剪裁的「逐字稿」則顯得說話吞吞吐吐、詞不達意，給人「很笨」的感覺。以我自己參加某個座談會為例，我收到主辦單位寄來的發言逐字稿整理，發現真的慘不忍睹，不敢相信自己說話如此冗長囉唆。這個逐字稿如果直接貼在網上，恐怕會很丟臉。例如：「那我覺得這個好像是因爲這個規定的改變，而導致了就是說現在老師在分派工作，其實也都是完全是用這種換算小時，然後這樣子的方式來計算」，其實我的意思是「這個規定的改變，導致現在老師分派工作都是以小時數來計算」。

我的建議是如果沒有特別動人，可以不要使用引文，而由作者以自己的文字重述受訪者的意思。如果要使用引文，可以在維持原意的條件下，將它略微剪裁成較為通順的語句。不過若從論述分析或對話分析的角度，人們怎麼說（form）和他說了什麼（content）同等重要（DeVault, 1999）。這個時候，you know可能就不再是一個空洞的言詞，而表示「OK，接下來我要講的也許有點難以理解，我沒有辦法說得很明確，但是你可以幫我；等等我，你就會知道我的意思」（頁69）。You know不再是結巴、口齒不清，而是邀請理解的訊號。

什麼情況真的需要一字不漏的原文照抄呢？一種是研究者有語言學的訓練，可以將這些口頭禪、停頓、遲疑等進行分析；一種是為了保留某個特定次文化說話的方式，例如有青少年的對話：「幹！你他媽的欠揍，怎麼他媽的來得這麼晚，

幹！」，研究者不必自行電檢，將髒話刪去，以傳達對方話語的原汁原味。

此外，我經常看到學生論文中的引文，每一段的開頭與結束都是「…」。究竟要不要使用…，除了引文正中間因省略文字的理由之外，判斷的標準是該文字是一個完整的句子還是子句。在英文寫作中，有時研究者省略了幾個字，讓文句變成非完整句子的子句，因而加上…。然而中文與英文的文句結構不同，不要因為此引文是掐頭去尾的緣故而使用…，因為所有的引文本來就是擷取對話中的某個部份。所以只要文字是個句子，就不必在開頭與結尾硬是加上…。

（17）訪談以後

訪談結束後，可以寄一張卡片以示感謝。不過最好不要買那種常見的通俗卡片，上面只寫上謝謝兩個字。卡片最好能夠個人化，針對不同的訪談經驗書寫不同的感想與致謝辭。至於訪談的逐字稿要不要寄回給受訪者閱讀，則因人而異，決定於你們當初的約定，受訪者有沒有如此的要求。有的人會不好意思看到自己的話變成白紙黑字，怕講得不夠好，對研究貢獻不大。但我也遇過受訪者（已婚婦女的住宅空間經驗研究），要求我們把逐字稿寄回給她。她用立可白，密密麻麻修改了許多，同時又增補一些訪談時她沒有想到的內容。她說這是很重要的人生紀錄，要留給她的兒子看，讓他知道自己的母親是怎麼走過來的。

（18）需要與受訪者成為朋友嗎？

這是一個很複雜的問題。不要期待一個固定的標準答案。

Oakley（1981）強調訪員與受訪者的平等互惠關係，訪員問問題，受訪者也會問問題，並且經由重複訪談建立了朋友關係。她接受受訪者的招待，有四分之一的受訪者在四年之後仍保持聯絡，有五個受訪者則成為她的好朋友。Ribbens（1989）則要我們質疑友誼會不會使研究關係變得複雜，尤其是受訪者彼此認識的情況。友誼是否會妨礙研究報告的寫作，讓我們不敢下筆。Wise指出唯有在研究結束之後，真正的友誼才可能存在（引自Ribbens, 1989）。其他學者認為，是否成為朋友（friend）決定於雙方是否有意願、有條件，但真正重要的是如何讓訪談處在一個友善（friendly）的氛圍中。訪員既要維持親密的關係，以對方的立場來理解，又要保持距離，持著批判的態度。

訪談是一種特殊的社會互動情境，基於其學術、保密性質，有可能受訪者會傾訴許多他自己並不會對其親友講述的個人私密經驗（但是研究者不可以藉著研究之名，探訪與研究沒有關聯的隱私，來滿足自己的好奇心（Do not ask questions out of idle curiosity.））。等訪談結束，受訪者可能期待研究者最好不要與他的生活圈有任何牽連，以免洩漏了秘密。究竟是以後可以繼續分享秘密的好友，還是當一個知道秘密的學術圈外人，研究者需要有足夠的敏感度。有學生研究受家暴婦女，訪談多次前後長達三年。除了正式訪談，也經常互動來往。她們的關係已超出傳統的研究關係，亦師、亦朋友、亦戰友（一起參與社會運動）。有一位學生研究同志伴侶關係，訪談過後，基於感謝，他還會定期寄卡片、打電話關心對方。但是其中一對同志受訪者覺得這種持續的關心是對他們生活的干擾。他們認為當初答應受訪，只是要幫助學生完成論文，如此而已。

這是一個很複雜的問題。不要期待一個固定的標準答案。

訪談基本句型†

一個訪談進行的結構，通常以介紹性質的、容易回答、沒有威脅的題目開始，讓受訪者在訪談的情境當中感到自在、願意談話。比較困難、敏感、有威脅性的問題，通常要在中段以後才問。訪談問題要有組織，前一個問題預期下一個問題的出現，後一個問題要反映出你已經聽過了前面問題的答案。還有，千萬不要以負面經驗的問題結束訪談，可以讓受訪者講述正面的經驗，讓訪談在愉快的氛圍中結束。結束之前，訪員通常會詢問受訪者：「最後，你還有沒有什麼要告訴我的？」、「有沒有什麼我應該知道，可是沒有問到的？」，然後呢，再以類似的句子結束：「你的回答對我的研究幫助非常大。真的很感謝你願意花時間接受我的訪談。」

訪談要如何問問題，因人而異。總之問問題的目的，在於蒐集有用、有意義的資料來回答你的研究發問，而問問題要傳達出訪員的誠懇、理解、有準備、有回應。問題雖然有預擬大綱，但要隨機應變、彈性調整。我博士論文研究留學生的心愛之物，我先問「能不能跟我說一下你有哪些心愛之物？」如果，受訪者難以回答，或者說得不夠多，我會嘗試使用其他問法，例如「有哪些東西是丟掉了你會很難過的？」、「如果發生地震、火災，在最短的時間內，你會帶哪些東西？」、「如果要你選擇三樣東西來代表你是怎樣的人，你會選什麼？」、「[某某]曾經提過[某個東西]，你有沒有類似的經驗？」

底下是幾種訪談基本句型供讀者參考。不過要切記的是，不要執著在表面的字詞使用，要活用，不要死背。可以將字句略加修改，然後用最自然、適合你的語氣，流暢地從你口中說出，否則依樣畫葫蘆反而讓人覺得怪怪的或者太過刻意。

（1）導覽（Grand Tour）：導覽的問題邀請受訪者擔任你的導遊，帶領你在她的領域裡行走，沿途告訴你什麼是重要的事情。例如「請你描述一下[你進入OO的]第一年，有哪些重大事情發生？」、「請描述你星期天通常是怎麼度過的？」、「請你描述一下[某件事情]發生的經過。」

（2）角色扮演（Role Playing）：「如果你是OO，你會怎樣？/他會對你說什麼？」角色扮演問題中的OO可以是家人、老闆、盲人等不同人，也可以是廚房、車子等物件或空間。請參考Cooper Marcus（2000）的《家屋，自我的一面鏡子》。

（3）扮無辜（Play the Innocent）：通常受訪者願意接受訪談，表示他喜歡幫助人。適時扮無辜，激發受訪者喜歡助人的利他傾向，讓他處於一個提供資訊的教導者角色。「我不太確定是否真的了解你的意思，你能不能幫忙我理解你所說的OO是什麼意思？」不過訪員只能用一兩次，用多了反而適得其反。

（4）回音/重複性追問（Echo/Repetition Probe）：把受訪者剛說過的話簡要重述一遍，讓她感受到你有認真在聽，而且能夠理解她的感受，同時也給她機會糾正你的理解（如果有錯誤的話）。例如「所以你的意思是，[你先是…然後…]？」。又如受訪者陳述他小時候受到父親虐待的創傷經驗，你可以說：「我剛聽到你說這個經驗帶給你許多創傷…」，然後停止，面向他，期待他接話。他很可能接著說另一個故事。

（5）正確性追問（Accuracy Probe）：我們經常記不太清楚事情發生的細節、日期，以及發生的順序，訪員可以詢問其

† 以下訪談基本句型參考Arksey & Knight（1999）、Gillham（2000）、Hermanowicz（2002）、Hesse-Biber（2007）、Janesick（1998）、Legard, Keegan & Ward（2003）以及Rubin & Rubin（2005）等文獻。

間的內在一致性。例如：「我以為這個是在你接受這個職位之前…」，或者你可以把事情的順序講一遍，「讓我說說看，事情的順序是OO的，對不對？」

（6）一致性追問（Challenging Inconsistency）：受訪者可能第一次受到鼓勵想某件事情，邊談邊想，或者隨著訪談進行，對於表達自己的看法更有信心，所以可能出現前後矛盾、不一致的情形。訪員可以詢問，「你先前講了A，後來又說了B，我有點不太確定。你能否跟我說一下…？」

（7）延伸追問（Extending the Narrative Probe）：讓訪談可以在已經開始的方向上繼續前行，然後訪員再決定是否要換到其他主題。例如「剛才你曾經提到OO，你能不能跟我多說一些？」、「接著，發生了什麼事情？」

（8）細節追問（Detail-oriented Probe）：基本上是五個W的發問方式，當受訪者提到某個事件時，請對方儘量描述細節。例如「那是什麼時候發生的？/在什麼地方？/還有誰參與？/你在其中扮演怎樣的角色？/旁邊的人怎麼想？」

（9）相關性追問（Relevance Probe）：訪談就像一般日常談話一樣，常常跳來跳去，說的人心裡明白，可是聽的人卻不知其所以然。訪員覺得有點離題的時候，可以詢問：「我不太確定這兩件事情的關係？你可以說明嗎？」這種形式的追問，傳達了你在聽、企圖理解，讓受訪者向你解釋。另一種相關性追問則是，受訪者沒有提到，但是訪員想要進一步探索：「有其他的受訪者曾經提到…，你覺得這個和…有什麼關係嗎？」

（10）回歸正題（Steering Probe）：當對話離題的時候，你需要適當的問話來回歸正題。你可以這樣說：「對不起，剛剛的話題有點岔出去，我們本來講到[研究的主題]…」。這句問

話，一方面終止當時的對話，一方面又有延伸追問的功能。

（11）舉例/釐清追問（Example/Clarification Probe）：受訪者提到一件事情，你沒跟上。也就是在已經給的回答之上，希望對方再給更多的訊息。或者受訪者提到一個形容詞、名詞，無論是熟悉的、陌生的（次文化使用的語言），為免誤解其意思，可以請其舉例、說明與釐清。典型的問法如下：「你剛剛說到你最喜歡的城市是台南，能不能說一下你喜歡台南的哪些東西？」、「你剛剛曾經提到OO，能不能跟我說一下你指的OO是什麼意思？/你通常是怎麼做到OO的？/能否舉些OO的實例？」、「我不是很了解[你剛剛說的某某經驗]，可以請你更詳細地說明嗎？」舉例來說，當受訪者說這家醫院很「烏魯木齊」、政府「草菅人命」時，訪員不要自己猜測其意涵，應該請受訪者釐清、舉例。

（12）正當化/辯護追問（Justification Probe）：在訪談過程中，受訪者經常會對人事物下判斷。這種回答的後面可能還有很多東西。例如受訪者說：「我並不擅長做那些事情」、「抱怨也沒有什麼用處」、「在這種氣氛底下，你就是沒有辦法有效地做事情」。這個時候你可以問：「怎麼說呢？」、「你為什麼這麼說？」注意，使用你自己覺得自然的話，而且抓住他剛說的重點。下判斷的話是一種總結，理解它，表示它背後的東西要被解開來。下判斷也是一種思考的終止，因此詢問正當化的問題，可以導向一個再思考的過程。

（13）比較/對照追問（Comparison/Contrast Probe）：除了上述釐清與舉例之外，可以請受訪者用比較或對照的方式說明。例如「你覺得一位好指導教授和一位普通的指導教授有什麼不同？」、「你覺得在台北和紐約的步行經驗有何不同？」

（14）唱反調（Devil's Advocate）：挑戰也是探索主題的一種方式。你可以提供不同甚至相反的結論，來詢問受訪者的看法；針對受訪者的證據提出質疑；或者指出矛盾的地方。例如「針對這點，我曾經聽過其他人（或受訪者）說[不一樣的故事或看法]，你覺得如何？」、「[OO報紙的社論]曾有OO的說法，你會怎麼回應這樣的論調？」訪員也可以這樣問：「你剛才提到…，請容許我故意唱反調，如果…」。這樣的說法，容許你提出反對的論點，而不至於具有敵意，受訪者也可藉機補充支持其論點的理由。

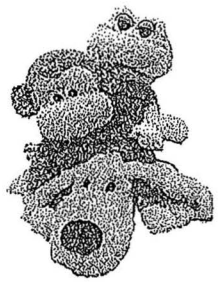
（15）表現理解與感謝（Showing Appreciation and Understanding）：看起來好像不是追問，可是當你展現此種人格特質的時候，受訪者會因此而多說一些。這樣的回應是間接的，不能太過刻意。必須注意你說話的腔調，如果過度熱情與關切，會招致反感。需要的只是一個簡單明瞭的詞語，但也要小心你所使用的字詞。例如可以說，「你是怎麼走過來的？」、「那一定很不容易」、「我看不出來你還有什麼其他的選擇…」。

（16）嗯嗯追問（Uh-Huh Probe）：在受訪者回答問題的中途，適時發出「嗯、嗯」的回應，等待受訪者繼續說故事。不過也有研究者提醒，不可以太清楚表達你同意或是不同意受訪者的看法，以免影響他的回答。只是沒有反應，其實也是一種回應，代表了贊同與否。例如地震受災戶說：「政府這樣做很可惡對不對，你說，我說的有沒有道理？」訪員不一定要盡力附合，但是也不可以不加以回應。

（17）沉默追問（Silent Probe）：不說話也是追問的一種方式。使用沈默、點頭、專注的眼神、身體姿勢，以鼓勵受訪者繼續多講。

9

論文的核心：研究發現與分析



就像做人、做事情，沒有唯一的、每個人都要依循的最佳方式，進行研究也沒有一個最正確或者最好的方法。我們反而要保持開放的心胸，學習藝術創作的各種可能。不過，無論採用統計或者質性資料分析，大抵上研究者在做的事情都是提出有理論意涵、具創見的研究發問，蒐集紮實而豐富的資料，經由嚴謹的邏輯推理過程，進而提出可以啟發人的結論。

宣稱、理由與證據

當我們蒐集了堆積如山的資料後，通常會依據主題類別將資料依序排列，並開始撰寫。Booth、Williams與Colomb（2009）指出如此只是反映資料來源所說的內容，這種架構過於薄弱，無法支持複雜的論證。他們認為組織資料的原則，並非根據資料的分類，而是「根據你研究問題的答案與支持這個答案的邏輯」（頁120）。因此論文的組織在於支持你的宣稱，進而回答你的研究問題。

他們提出構成基本論證的五項要素：宣稱（claim）、理由（reason）、證據（evidence）、承認和回應（acknowledge and

7

解開空服員的黑盒子

轉化提問、深入訪問與分析編碼

劉惠純

……從提問、既有理論的反思、田野材料的分析與論證，這些步驟就跟練功一樣，基本功越扎實，越能舉重若輕。如實呈現研究過程，便是希望讀者能從範例中自我警惕或勉勵，為完成一篇更好的研究作準備。

一、太陽底下盡是新鮮事：好奇心為研究之籽

任何研究的發軔，不論是源於個人生命經驗的關懷，或對理論、紛陳的社會現象感到困惑，這種對現象的「好奇」是踏入研究之林的原動力，《社會學的導引：人文取向的透視》的作者 Peter Burger(1996)曾說過，社會學是展現「嘗試去理解的努力」(Burger, 1996)。社會學家並不把信手拈來的教條、每日的例行工作視為理所當然，所以才會有不尋常的疑問，這些逸離一般想像的提問往往能激發研究的動力。然而研究之初，如同霧裡看花、瞎子摸象，對現象懵懂、理論詮釋粗糙之時，就銜命提出一個有趣、沒人提過、具社會學意涵的問題，這過程讓人深怕自己摸象不成，還指鹿為馬。明知自己在研究過程有諸多值得再三琢磨的地方，此刻獻醜是為了讓讀者了解，從提問、既有理論的反思、田野材料的分析與論證，這些步驟就跟練功一樣，基本功越扎實，越能舉重若輕。如實呈現研究過程，便是希望讀者能從範例中自我警惕或勉勵，為完成一篇更好的研究作準備。

我的研究起於對性別與勞動研究的興趣，聚焦在「服務業與性別化的勞動體制」。我初步觀察，發現許多服務業都是以單一性別為勞動主體，例如：空服員、專櫃小姐、電梯小姐，我很好奇這些職業為什麼會有這麼明顯的性別區隔？而打破性別藩籬成為這份工作的「少數族群」，又如何看待自身的性別角色？對既有的性別分工形式究竟是挑戰成功還是更形鞏固？回顧性別與勞動議題的相關文獻之後，藍佩嘉(1998)、徐宗國(2001)、楊駿北(2004)都指出男性進入原先以女性為主體的工作中，仍會按照既定性別角色，從事性別差異的身體勞動，原先的性別分工形式並未被打破，女性的工作容易被貶為比較沒有價值。此外，徐宗國(2001)跟楊駿北(2004)的研究都發現，職場中少數男性的性別特質並未被女性同化，反而更藉著男子氣概的展現突顯自己的性別認同。在初步的文獻回顧後，我不免感到洩氣，因為類似的提問別人已經做過研究了，

我有可能提出比既有研究更有趣或更深刻的問題嗎？但換個角度想，如果能找出既有研究可突破之處，也算不無貢獻，畢竟每個研究領域的深化都是靠著眾人之力。那麼又如何從堆積如山的文獻中，找到足供著力的提問支點呢？

二、柳暗花明又一村：談提問如何轉化

我重新回顧服務業的相關文獻，確認了服務業的勞動特性。第一，Hochschild 在 *The Managed Heart* 一書中，提出服務業與製造業最大的差異在於「情緒勞動」的有無（服務業的員工除了要出賣體力，也必須讓情緒演出成爲例行工作的一環，管理階層通常會制訂情緒管理的規則並加以監督；第二，Leidner (1993)提出互動性服務工作(interactive service work)的概念和非互動性的製造業勞動區隔，服務業因爲加入「顧客」這個要素，勞動過程也會隨著顧客間的差異性而改變，勞資關係變得更爲複雜，勞方與管理階層的利益不一定是相對的，有時會相互結盟從顧客那邊獲得更大的利益(Leidner, 1993:3)。

回顧文獻後，我決定將研究重點擺放在服務業情緒勞動上，並觀察服務業的勞動過程在引進「顧客監督」這個要素後，是否眞如 Leidner 所言產生勞資結盟？而我對 Hochschild 的研究又有何批評或反省呢？謝老師建議我可以踩在勞動研究的基石上，探討情緒是什麼樣的「商品」？帶入情緒後，會使空服員的勞動成爲什麼樣的勞動體制？亦即當情緒轉化爲一特殊勞動力形式時，資本家如何控制勞動過程。引進顧客這個因素，又會使勞動過程發生什麼變化？最後，我選擇以本地航空公司爲研究個案，不但具有代表性，還可以跟 Hochschild 的研究進行跨文化的比較。當我沿著這條思路進入田野，又發生什麼意想不到的變化呢？這過程因不斷往返於理論、田野發現之間，致使問題意識也不斷修正，接下來我將一五一十地交代「問題意識的演變史」。

（一）第一轉：從情緒勞動到不同組織勞動體制的比較

在研究主題拍板定案之後，我隨即進入田野。在田野初勘中，我訪問到某家航空公司（以下簡稱 A 航）兩位年輕女空服員，她們先後跟我抱怨在飛機上根本不是在服務乘客，而是在服務資深空服員。按照 Hochschild 的說法，來自資深工作者的要求，不能被稱作情緒勞動，只是情緒負擔(emotional burden)，而每份工作都或多或少有情緒負擔。此個案特別之處在於，何以 A 航空服員因情緒負擔承受的痛苦與疏離遠勝於情緒勞動，我粗略推論這與該公司的組織文化有關，A 航採行嚴格的學姊學妹制，資深空服員對資淺者有絕對的權威。這也是 Hochschild 研究空服員的情緒勞動時，未能發現組織文化對勞動過程的影響。當既有理論無法呼應研究者的田野發現時，應該怎麼辦？在方法論的立場上，我採取 Burawoy(1991b)所提出的延伸個案法(extended case method)，其重要性在於針對理論未能解釋的異例予以分析，並據此對現存理論提出批判式思考。

因此，當研究者帶著初步的提問，並對研究主題相關文獻進行切磋與反省後，在進入田野之前，研究者的心態不該只是一張白紙，而必須有備而來。田野工作的特殊性即在於，田野發現可能讓研究者「驚豔」，當研究者觀察到與既有研究相異的個案時，這些個案就稱爲異例(deviant case)。異例的貢獻在於讓研究者發現自身田野的特殊性，也可以幫助研究者反思既有理論未能涵蓋現象的原因，從而找到創新理論的可能。是故，每個研究者都應誠實地面對異例，排除在田野中印證既有理論、研究假設的心態，別像統計學者把少數異例視爲離群值(outlier)加以排除。

後續田野我將問題聚焦在「探究不同組織下情緒勞動過程的差異」立基在個案特殊性，同時與特定理論對話後的提問，我相信更能「問對問題」。問題稍微轉向後，我也重新揀選研究適合的個案，在蒐集國內航空公司的資料後，發現 A 航是航空界裡少數不招收男性空服員的特例，

因此我另外選擇了男女空服員皆收的 B 航爲對照。這兩家航空公司在航線、公司規模、員工數量較爲接近，也容易比較出情緒勞動過程的差異。至於 A 航爲什麼只招收女性？根據空服員的說法， A 航創辦人受過日本教育，認爲「服務的工作比較適合女生，因爲女孩子個性比較柔軟，不容易跟人起衝突。」在此可看出對性別角色的想像如何影響組織的分工形式。此外， A 航標榜的「日式管理」，亦即強調長幼有序、團隊合作的工作倫理。後進者必須絕對服從資深空服員的權威，這套「學姊學妹制」的設計，不僅表現在勞動過程由資深者負起教導、監督之責，亦會延伸到非正式的人際互動上。

A 航管理階層除了運用學姊學妹制以控制勞動過程之外，也明文制訂管理規則，將服務流程標準化，並配合考核、獎懲制度監督空服員的服務品質，我將這種管理方式歸類爲「科層控制」。此一概念來自 Edwards 在 *Contested Terrain*(1979)一書對勞動控制形式的分類，他觀察到白領工作的大量興起，其勞動控制的形式與藍領工人截然不同，Edwards 將這種新的控制形式稱爲「科層控制」，他顯然是受到 Weber 提出「科層制」(bureaucracy)的影響，科層控制意指管理階層會建立一套複雜的公司政策(company policy)，從工作分類、責任歸屬、升遷管道、獎懲辦法、薪資計算方式等等，都有詳細明確的規定，以典章制度取代面對面的直接監督。我認爲 A 航正是透過科層控制，明訂標準化的服務流程，座艙長便是依據這套標準，考核空服員每趟飛行的工作表現。然而前述提到的日式管理跟科層控制的關係爲何？我在第一次田野筆記的 TN(theoretical notes)這樣寫著：

> 科層控制僅限於資本家或管理階層對勞動過程的控制，不會延伸到私領域上，但日式管理卻不然，日式管理不僅是一種新的勞動控制形式，同時也蘊含強調長幼有序、團隊合作的工作倫理。不管在工作或非工作的人際相處上，都由年資較長者發號施令，年幼者則必須聽命於年長者的指揮引導，除了在工作上負擔比較低階的工作內容，例如：掃廁所， call button 來的時候，學妹要搶先回應，非工作時間仍然是學姊優先，例如：吃飯的座位必須優先讓給學姊。

日式管理填補科層管理中的縫隙，從中展現了更爲豐富、精緻的監控機制，使工作中的自主性更少、彈性更小。表面看似和諧，大家情同姊妹，實際上卻是把更多責任內化爲自我的管理，使得空服員時時刻刻處於精神緊繃的狀態，這也是空服員高度情緒負擔的來源。

而第一次田野筆記的主題除了勞動控制之外，另外一個主題是情緒勞動。內容大略如下：

> 根據訪談內容發現，空服員的情緒演出仍是屬於表面功夫(surface acting)，並未達到如 Hochschild 所言「行如所感」(deep acting)的程度，他們將工作的情緒演出跟現實生活中的情緒感受區分開來，甚至在工作場所本身就有前台與後台的劃分。廚房(galley)就是一個很好的後台觀察場所，空服員可以在裡面發牢騷、宣洩對乘客的不滿，但是一離開廚房即進入前台，即便心裡感受與工作中的情緒演出有所衝突，他們還是必須壓抑眞實情緒，以微笑面對顧客。

我在第一次田野筆記的 TN 呈現多條軸線，但並沒有說明日式管理、科層控制、情緒勞動這些主題在研究中的定位，這些主題間的關係也過於鬆散，其實研究的各個主題都必須扣緊核心問題發展，主題之間必須環環相扣、層次分明。

• 集體腦力激盪

除了自己的反省之外，謝老師也提醒：

任何訪談都是在做基本功，基本功的用意就是要把田野的材料，跟某一本具體的著作或是相關領域的研究成果開始對話，也要與研究的論證、提問、核心概念進行細緻地切磋，這是能讓妳由資料描述的層次進入分析層次的訣竅，這個過程不能草率，不能做得有如蓋印。

我要舉一個蓋印的例子，妳在田野筆記說透過科層制度把勞動力有效地組織起來，用了 Edwards 的概念，顏然就是蓋印的例子，這是一個科層制度嗎？是什麼意義底下的科層制度？妳對科層制度的定義是什麼？我們現在所有的研究告訴我們科層制度之所以有效是因爲它非正式的制度安排才讓正式的制度有效。所以妳不能只是 apply 一個觀念、論點到材料上，妳一定要有一個企圖是，我的材料講出了既有研究無法涵蓋的東西。不然的話，妳帶著既有概念論點看下去的時候，妳自己的東西只是理論的註腳而已。

2005/3/26

劉惠純第一次田野報告，謝老師評論部分

也有同學對 A 航強化團隊合作、認同企業的工作倫理提出質疑：

爲什麼 A 航失去日式管理最重要的『認同』，還可以持續運作？空服員既然不認同公司，爲什麼還願意待在那裡？還有，每次航班都面臨不同的成員組合，這跟公司原先期待的團隊合作似乎是反其道而行，那公司用了那些配套措施，讓每個不穩定的團隊可以持續運作？

2005/3/26

劉惠純第一次田野報告，同學劉怡昀評論

經由老師與同學的提醒，我才發現資料內部出現了嚴重的矛盾，表面上看起來 A 航強調團隊合作，卻透過各種考評方式，造成競爭分化的內部勞動力市場。每次飛行都是不同的人力組合，又如何達到團隊合作的目標呢？同學適時指出我未能發現的疑點，也提醒我不能將研究對象傳達的訊息照單全收，必須反覆檢證資料內部是否具備一致性。

（二）第二轉：回到勞動研究進行細緻的理論思辨重新提問

後續研究，我揚棄了用日式管理一詞來描繪 A 航，主要原因是：A 航宣稱的日式管理與實際運作存在極大的落差，日式管理表面看似慈愛，實際上卻是更爲剝削的勞動體制。先前的 TN 分析，無論是用科層控制或日式管理來描繪 A 航的勞動過程，其實都是組織理論的觀點。然而用組織理論來理解勞動體制所造成的缺陷，Burawoy (1979)在《製造甘願》這本書中已清楚點出「將組織理論帶進工業社會學的研究當中，忽略了資本主義企業追求利潤的特殊性，這會使得在探討組織的存續或變遷時充滿去歷史的缺陷」。組織要如何處理效率低落、缺乏共識時如何運作的問題，其實是牽涉到不同組織生產了什麼，亦即要從資本主義實在的再現與建構來理解組織的結構變遷，單強調社會控制或社會和諧的重要，都難以解釋共識或衝突如何產生與演變。Burawoy 意外重返工業社會學家 Roy 三十年前曾經待過的機械工廠，發現資本主義勞動體制的歷史變遷，從專制演變成霸權，這當中最大的關鍵在於共識有否出現。當資本家與勞工階級的利益趨於一致時，會使得工人心甘情願地趕工。

Burawoy 提出志願性順服(voluntary solitude)的論點，反駁 Marx 認爲資本家必須透過威嚇(coercion)的方式控制工人，在霸權體制裡，資本家是透過各種制度誘發工人的同意(consent)。

而 Burawoy 另一個理論貢獻在於，他認爲勞動過程中的共識或衝突，並不只是勞動者主觀意識的展現，而且是具體表現在工作現場中、可被直接觀察的活動。同時， Burawoy 的工廠研究也讓我了解到，一個好的勞動研究，不只是理論上有所突破，其研究方法也值得後進師法。從文獻中認識並論述研究對象，跟貼近工作現場具體感知研究對象的勞動過程，這兩者所得到的資訊不見得能完全貼合，這也是田野工作對社會學知識建構的重要性。

從理論與田野資料的相互辨明，讓我逐漸有能力問一個分析性的問題：既然這份工作如 Hochschild 所說，大量情緒勞動的投入使空服員與自我眞實情感疏離，那空服員爲什麼還願意繼續工作？這份工作的「魅力」在哪裡？其次，每次航班不同的人力組合，公司除了明訂一套服務規則外，又透過哪些制度維持服務品質？受 Burawoy 的理論激發後，現在得重新發問，「情緒勞動是一個什麼樣的勞動體制？管理階層透過哪些機制誘發空服員的同意而投入情緒勞動？」

之後我很幸運地訪問到一位在 A 航工作長達十二年的資深座艙長，她告訴我，第一，公司制訂的標準化服務流程(standard operational process ，以下簡稱 SOP)經常是紙上談兵，過於僵化呆板，使空服員不得不私下變通，靠多年服務經驗的累積，才能把事情作得又快又好；第二，公司的考核標準表面上看似客觀中立，實際上卻很難排除以人情作爲考核依據。

從這次的訪談中，我釐清了幾點，第一，座艙長在勞動體制扮演的角色很微妙，他（她）被定位爲管理階層，負責監督機上每位空服員，但座艙長卻宣稱與空服員一樣都是「編制外的員工，在飛機上天高皇帝遠，有時候公司也管不著。」從這段話可以觀察到，座艙長的階級認同

是勞動過程的關鍵。我訪問到的這位座艙長，她會視不同的工作情境調整自己的階級位置，有時與空服員站在同一陣線共同宣洩對公司的不滿，有時會站在顧客或公司的立場，控制空服員的集體怨言。並不像 Hochschild 所說，管理階層對情緒的控制總是天衣無縫，實際上座艙長曖昧不明的階級位置，往往爲工作中的抵抗預留一些想像的空間。

其次，除了語言上的抵抗，強調自己是編制外的員工， SOP 的實做也是另一種抵抗。座艙長戲稱 SOP 有時候等於 stupid operational procedure ，所以當飛機上沒有其他管理階層（例如教官或地勤人員）監督時，她可以變花樣，不一定會按照 SOP 執行每個服務流程。

那麼，我的困惑來了，工作現場中的情緒勞動，從 Hochschild 、Burawoy 的學術視角來看，會得到兩種完全不同的解釋， Hochschild 認爲這是種異化的勞動，是對眞實自我的傷害。而 Burawoy 卻說，資本家可以透過許多機制使員工主動配合情緒勞動的演出。然而由受訪者的陳述看來，我卻認爲這兩種說法都未盡周延，我想說的是勞動者的主觀意識並非鐵板一塊，而是會視工作情境調整的多層次實在。

從這位資深座艙長的例子中，試圖掌握勞動者的主觀意識。我發現不同位置的空服員對體制的回應也大相逕庭。年輕的空服員比較不在乎被公司解職，儘管有綁約的限制，但離職比例仍然高於資深者，這是因爲大多數的空服員都把這份工作視爲暫時性的，強調「要趁年輕時多做」，一方面收入高，另一方面又可以邊玩邊工作。這份工作的特性正好符合年輕女性作短暫的生涯規劃，也符合航空公司期待更新勞動力，以年輕貌美的女性塑造空服員形象的需求。但是對資深的空服員來說，空服員的工作經驗被認定是沒有成果累積，是替代性高、專業性低的工作，因爲「服務的工作人人都會做」，所以在就業市場上並沒有競爭力而且還可能因爲年華老去，成爲航空公司優先淘汰的勞動力，因此資深空服員對資方不合理的剝削，往往只能以「習慣就好」的態度默默受。尤有甚者，這位座艙長還告訴我，某些資深空服員自我剝削得很

重，因爲害怕被解職，所以會展現更敬業忠誠的態度。根據這次田野訪談的結果，與我第一次訪問資淺空服員的內容對照，不難發現隨著職位的不同，情緒勞動的投入強度也有所差異。

而 Hochschlid 的研究帶來另一項啓發，在於提出 Burawoy 未能看到的性別差異，男女空服員其情緒勞動的投入程度及面向是否也不同？而當他（她）們需要各自投入性別角色執行這份工作的要求時，對於原先的性別認同會有什麼改變嗎？這是我下一步的提問。

（三）Burawoy 沒看到的花花世界：轉向性別和文化

傳統勞動研究經常被批評看不到性別對勞動過程的影響，後續也有不少勞動研究指出，「性別」就是形塑勞動過程、權力運作、創造志願性順服不可或缺的要素。從 A 航勞動力招募、訓練的過程，「性別」是勞動力順利轉化成具體勞動過程的關鍵。首先，A 航招募空服員的條件是女性、大學應屆畢業生。「女性應屆畢業生」就是一種特殊的文化形式，代表未經世事、乖巧馴服的勞動力，特別容易受到企業文化的雕塑。其次，在空服員基礎訓練期間，她們被要求集體住宿，由舍監管理日常生活起居，包括早點名、早操、門禁、集中用餐等各式規定，甚至連床鋪都要折成四四方方的豆腐形狀，空服員都笑說：「這不像訓練，比較像在當兵。」而對照男女兼收的 B 航，不限大學應屆畢業生，也不需要集中住宿管理，公司有工會，管理上也不採軍隊或學校般進行全控機構的管理，而是家庭制（他們是以兄弟姊妹相稱，而非學姊學妹）。這兩個截然不同的個案，說明了勞動現場的管理與控制並非去性別化的，管理階層將性別與文化要素結合，鑲嵌在一定的制度上，用以維繫資本主義的再生產，而使差異的性別分工形式得以持續存在。從 A 航與 B 航的比較中，可以發現「性別」作爲

勞動控制的要素，並非是固定的社會結構，而是特殊的社會關係，

放在不同的勞動體制運作時，會展露其多元異質的樣態。

將「性別」帶進勞動過程的討論時，必須先釐清我的理論立場，我強調做性別(doing gender)的力量，性別如何在勞動過程中成爲權力控制、制度安排等不可或缺的要素，而身爲行動者，又會發展出哪些行動內容、性別意識因應。Burawaoy 最大的貢獻在於論及工人的主觀意識，但也常常遭人批評，其主體隱含著毫不抵抗、去歷史、本質論的預設，同時也忽略了性別作爲階級關係再生產的關鍵。職此，我認爲帶進「性別意識」的討論，有助於動態掌握勞動者的主觀意識。

Willis 在《學做工》(*Learnning to labour*)這本書，告訴我們階級關係是如何透過階級的文化形式進行再生產，Willis 提了一個很有趣的問題：工人階級的子弟爲什麼最終還是選擇勞力工作？他的論證是這些孩子在日常生活中習得了勞工階級的生活經驗與價值觀，他們以抵抗權威、拒絕服從爲樂，並傾向用體力或肌肉的發達程度來定成就高低，所以他們排斥勞心工作，選擇進入工廠工作正好能展現他們的男子氣概。從 Willis 的研究中，我認識到工作與文化唇齒相依，Willis 說得好：

> 文化不只是機械性、反動性的解釋模式……並不是資本家想要將工人看待成機器人，他們就會成爲機器人，生產的直接經驗在多元文化論述的實踐中一再被徹底改造。毫無疑問，這些論述並非全然來自生產活動，許多重要的內涵與內在的關係可能來自外來的力量或機構，而延續資本主義的模式(Willis, 1981)。

據此，我產生以下的提問，第一，性別／文化要素與個人選擇空服員工作的動機如何扣連？第二，空服員的工作會產生哪些特殊的性別／文化經驗？第三，這些特殊的性別／文化經驗又會對勞動體制造成什麼影響？

總之，「文獻回顧」這個過程，並不是在書齋裡對大師理論進行重點整理，而是要建立批判性參考書目(critical bibliography)，因爲每個

念背後都代表特定的理論立場，套用概念之前必須要先釐清不同理論家的思路。好的文獻回顧不僅要澄清不同理論的關係，更要試著提出批判性的見解。我目前只能暫時做到運用 Burawoy 的理論觀點，將 Hochschild 關於情緒勞動觀點予以推翻，不問管理階層如何控制情緒勞動造成空服員與自身情感疏離，而是探討情緒勞動是個什麼樣的勞動體制。我把這個問題跟先前「勞動體制中性別與文化要素如何締連」結合，提問也轉爲「性別與文化如何被資本主義的生產方式整合」此一議題，使情緒勞動的商品化成爲可能？而在異質的勞動體制下，情緒勞動是否也呈現多元的樣態？」

（四）結論

歷經多次往返於既有理論、田野發現的對話過程後，讀者大概體會到提問的不易吧。不過好的提問即是成功研究的一半。此外，每回在提問修正之後，我認爲還必須注意下列幾點：

1. **適時修正研究設計**：在提問改變之後，從個案的揀擇、研究對象的挑選、以及具體的訪談問題，都會有所改變，研究設計必須對應研究者設定的主題。
2. **多方蒐集資料**：在問題意識還沒有完全確定之前，盡可能地蒐集多面向資料是有好處的，雖然有做白工的可能，但研究之初往往不能確定哪些資料將來一定不會用上，所以研究者最好能多方網羅與研究議題相關的材料。
3. **帶著問題意識與文獻對話**：我研究觸及的分支領域包含了社會心理學、性別研究、勞動研究，有些文獻一開始也許跟研究主題沒有相關，而是後來才觸及到研究主題，但隨著問題的進展，文獻閱讀的方向也須適時調整。

三、台上三分鐘、台下十年功：淺談進入田野準備工作

「台上三分鐘、台下十年功」，用這句話來形容進入田野的準備工作似乎太危言聳聽了，我只是要強調不要腦袋空空、兩手空空進入田野，不管你是採取參與觀察、訪談、實做這些不同的田野技法，想在田野裡滿載而歸，先前的努力耕耘是不可少的。因爲我們不可能要求受訪者一定要侃侃而談，尤其他們經常是素未謀面的陌生人，面對陌生的人事，我們更要事先布局，那怎樣才算是安排妥當呢？

1 **選擇研究對象**：我原先設定希望訪問 A 航跟 B 航各 8 至 10 位的空服員，不過在研究之初，我沒有認識當空服員的朋友，著實焦慮了好一陣子，後來我想出一個省時省力的方法：透過 e-mail 、 MSN（即時通訊軟體的名稱）發布訊息，請認識空服員的親友同學幫我詢問他（她）們的受訪意願，我很快就收到四、五個朋友的回音。然而此時找到的空服員多半是跟我年齡相仿的新進者，不然就是已離職，我原本擔心離職的空服員無法給我最新的資訊，後來老師告訴我離職的人在沒有顧忌的情況下，說不定更願意公開工作的情形，這消除了我心中的疑慮。之後便可透過這些受訪者，以「滾雪球」抽樣找到更多適合的訪談對象。總之，在研究對象的挑選上，要盡量符合理論抽樣，將抽樣目標與研究主題密切扣連，以我的研究爲例，研究對象應包含不同航空公司、不同性別、不同職位的空服員，才算做到理論抽樣。
2 **事前的聯絡很重要**：線上空服員因爲排班之故，班表也常有變動，不是那麼容易聯絡。我的建議是事前的聯絡工作周全，至少要留下受訪者兩種以上的聯絡方式，在訪談前一天務必再以電子郵件或電話確認時間地點，萬一受訪者還是不克前來，也要抱著隨遇而安的心態，畢竟田野中的變數很多，盡人事聽天命就好。
3 **擬定訪談大綱**：在訪談前，訪談大綱的擬定不可少，如果是寄給受

訪者的大綱，應先說明研究的動機、主題，以及具體的問題，最後附上我的聯絡方式。這時候要避免使用艱澀難懂的學術用語，把研究動機跟主題以淺顯易懂的文字表達。除此之外，我還另外擬定一份自用的「動態訪談大綱」，面對不同特質的受訪者，訪談大綱就視情況調整，例如我之前訪問過一位男性座艙長，同時也是工會的幹部。我就會問到當初加入工會的背景，工會運作情況等。此即動態訪談大綱的擬定用意，後來發現這位座艙長的勞動經驗，果然與其他受訪者大不相同。所以在訪談之前，研究者應針對受訪者的特性設計問題，等到眞正上場訪問，才能知己知彼，百戰百勝。

4 **多面向的材料蒐集**：訪談之前，除了擬定大綱之外，我也會根據受訪者的背景，蒐集剪報或上網搜尋相關資料。在進行訪問之前，資料盡量朝各方面蒐集，不必只侷限跟主題相關的部分，我當時針對航空業在台灣的歷史發展、不同航空公司的背景、空服員的招考過程、以及重大事件（譬如減薪、裁員）公司怎麼處理，都有事先做過功課。這讓我在訪談時可以隨時舉出貼近受訪者的工作經驗，使訪談較爲容易進行。除此之外，文蘭學姊也提醒我，可以透過其他方法蒐集材料，以補充訪談的不足，比如當空服員提到公司會將服務流程編寫成冊，就應該想辦法要到這些手冊。其他同學也建議談到空服員超時飛行、公傷等勞資爭議，也應注意相關法令（民航法規或勞基法）如何制訂空服員的工作規範。這些多面向的資料對研究有很大的幫助，因爲有時候受訪者的記憶並沒有辦法針對這項細項提出完整的說明，就需要靠這些書面資料補充。

5 **上路前的最後叮嚀**：如果採取訪談的方式，不要忘記攜帶錄音器材，但不要以爲有了錄音器材就萬無一失，最保險的方法還是訪談時不忘作筆記，一方面可以避免錄音器材故障時，至少還有書面記錄可供參考，另一方面，將訪談的重點記錄下來，可以針對筆記的內容追問，也方便釐清訪談中比較困惑的部分。

四、第一次的親密接觸：訪談技巧大公開

我提供以下具體的建議，希望提供讀者多一分保障，少一分緊張。

1. **訪談大綱備而不用**。事先擬定訪談大綱只是整理思緒，幫助研究者發問，但訪談中最忌諱拿著訪談大綱，按照題目順序發問。所以我通常都會模擬實況，在腦中快速複習一遍大致的問題，如果受訪者有時間壓力，就必須要有所選擇，只要針對妳最想知道的主題發問就行了。尤其是很多受訪者因爲工作繁忙都很難有續訪的機會，所以要盡量引導受訪者發言，把訪談氣氛營造成跟普通朋友聊天一樣自然，但切莫讓訪談變成快問快答。
2 **稍事閒聊也無所謂**。有時思緒中斷、想不出問題時也不要緊張，可以請受訪者談談工作上有沒有哪些趣事、有沒有什麼禁忌。有時候受訪者很忙，只能利用吃飯時間接受訪談，可以試著從其他主題切入，比如問他們平常在飛機上有沒有時間吃飯，接著便可以問他們的服務流程是什麼？爲什麼會忙到沒有時間吃飯？之後再慢慢導入正題。
3 **與受訪者維持長期關係**。有時候受訪者太忙，訪談只作了一半，或者是彼此相談甚歡，聊了一次還欲罷不能，甚至許多研究者不願樂見的情形是研究方向改變了，必須重新蒐集資料，這時候就有進行續訪的必要，所以跟受訪者維持長期關係很重要。
4 **多講行話**。每個行業都有很多生動反映工作實況的行話，航空業也不例外，例如抓飛、走點心、打工、塞餐、破百，研究者可以盡量利用這些行話或術語跟受訪者溝通，有助於拉近彼此的距離。
5 **問題要白話、具體**。研究者必須把「情緒勞動」、「勞動體制」這類抽象的概念轉化成具體、易於回答的問題，如：下班後跟家人朋友相處，跟工作時面對乘客的態度一樣嗎？或是面對客人憤怒的情緒時你通常如何管理自己的情緒？是置之不理還是尋求其他管道發洩？

6 **針對空服員的感受持續追問**。空服員經常會跟我抱怨機上工作很多，永遠都做不完，但是這樣的感受過於抽象主觀，在老師跟同學的建議下，我後來請一位空服員列出一個長班跟短班飛行到底要做多少事情，以確認主觀感受背後的客觀事實基礎。

7 **訪談後立刻進行轉錄**。趁著印象最深的時候，聽著錄音檔就像如臨現場一般，進行文字轉錄時也比較輕鬆。其次，盡量逐字轉錄，最好可以連 nonverbal 的表情、語氣、聲調全都記錄下來。透過這些記錄可以還原實況，並且可以針對受訪者的反應，修正自己的訪談技巧。

五、關鍵報導人的重要性

訪談之初，我以爲空服員對於公司所規定的 SOP 一概照做，因爲一開始受到 Edwards 理論的影響，認爲科層控制必然是天衣無縫，管理階層不需在工作現場面對面監督，只需明訂獎懲規章，空服員一定不敢違逆。後來發現 Burawoy 也問工人的主觀意識，我才進一步追問空服員對 SOP 的看法，有些空服員覺得有 SOP 才不會無所適從；但是資深座艙長卻告訴我， SOP 是可以各自變花樣的，它是一種抵抗的資源，是反對技術剝奪，展現勞動主體性的工具。所以爲什麼能透過「深入訪談」獲取第一手資料，彌補在田野中不能實做或參與觀察的缺陷，關鍵就在研究者有沒有帶著清楚的問題意識，而不是亂槍打鳥或蜻蜓點水地發問。而建立整體的研究圖像絕對不可能在前幾次訪談就能完成，研究者必須要有足夠的耐心，必要時鑽回書堆一邊與偉大的社會學家交相詰問，一邊從密如蛛網的田野資料中爬梳出明晰的理路。

研究者會慢慢發現，並不是隨著訪談個案的累積，研究就能出現 critical moment ，而是要找到合適的受訪者，精準抓住提問才能夠敲中研究的金磚。然而有時即使我們找到合適的受訪者，問題設計與訪談技巧也完美無瑕，還是不一定能問出個所以然來，關鍵就在於受訪者的特

質，這經常是研究當中很關鍵卻是最難掌握的變數。好的受訪者可以讓研究者的田野工作有突破性的進展，就如同人類學家在研究部落社會時需要**關鍵報導人**(key informant)的中介一般。那些與研究者維持長期穩定的關係，提供許多豐富的訊息，引介更多研究對象的人，可以將其稱爲「關鍵報導人」。

以我的研究爲例，前期最重要的關鍵報導人是一位服務於 A 航長達十二年的資深座艙長，這位座艙長爲什麼可以成爲我的關鍵報導人呢？其實是有幾個特色，第一，與她的工作經驗有關。因爲她夠資深，對公司的歷史沿革、人事變遷瞭若指掌。第二，與受訪者善於分享的特質有關。我觀察到受訪者的反應很快，一下就能抓住我要問的問題，並且不避諱談公司管理制度上的缺失，例如考評制度的不客觀，運用人情假公濟私的情事，以及空服員的升遷管道有限，管理空服員的地勤部門多半不是由空服員升任，「兵將不相習」的結果，就是管理部門會制訂很多不合現狀的制度規範，要求空服員配合，這造成空勤與地勤之間的對立，但是公司高層又不願意讓管理工作由空服員轉任，就是擔心空服員之間會私相授受。這類訊息對於我了解整個勞動體制的運作其實是有很大的幫助。然而這樣的關鍵報導人有時候是可遇不可求，只是提醒讀者，一旦遇到這樣難得的受訪者，務必要與她（他）維持長期且良好的互動關係，以便可以針對需要釐清的地方進行再訪。

六、漫談資料編碼的重要性

老師要求我們在田野筆記中分別撰寫 ON(observation notes)、TN(theoretical notes)、MN(methodological notes)，田野實做、參與觀察、訪談的轉錄都屬於 ON ，這麼一大疊厚重的資料該如何建檔？可不是把逐字稿謄完，依照時間或人名塞進資料夾就沒事了，我們必須建立一個有系統的資料庫，爲資料重新命名並且進行分類。

那麼如何進行呢？跟量化資料一樣，質化資料也需要編碼(coding)。編碼工作是紮根理論研究中最重要的程序，是一種把資料分解、概念化，然後再以一個嶄新方式把概念重新組合的操作過程，藉此讓理論得以重新被建立起來(A. Strauss & J. Corbin, 1990)。因此，編碼的目的不僅是定義現象、加以命名並進行概念分類，研究者必須更進一步完成分析、論證、建立理論這些步驟，它不是單純的研究技法，而是社會學知識建構的法門。關於編碼的程序，謝老師說：

> coding 有三種， open coding（開放性編碼）、 axial coding（主軸編碼）、 selective coding（選擇性編碼）， open coding 是在你還沒有什麼概念的時候，你看他浮現了什麼範疇，然後找資料，來確認說有這樣的概念跟範疇存在； axial coding 是針對資料已經建立許多概念範疇，你要試著找出這些範疇之間的關係； selective coding 是說這個現象或這份資料，有一個核心範疇(core category)，我要用核心範疇來編一個故事，把其他的範疇通通連結起來。我們在進行編碼時，都會運用到這三種方法， open coding 、 axial coding 、 selective coding 其實是同時在進行。
>
> 2005/4/21
>
> 劉惠純第二次田野報告，謝老師評論部分

所以在操作上，這三種編碼程序的運用，並沒有固定的順序。研究初期固然以開放性編碼爲主，但也有可能在選定核心範疇進行選擇性編碼後，再回頭將對核心範疇相關現象做開放性編碼的命名。[1]然而，要

[1] 關於「編碼程序」，如果讀者有進一步深入研究的興趣，可參照《質性研究概論》一書（徐宗國譯，巨流出版社），內有完整而詳盡的介紹。

向讀者特別說明，在方法論上，我雖然不能贊同紮根理論的立場，認爲研究者必須在完全不被理論「汙染」的情況下進入田野，才能進行科學性的分析與嶄新理論的提出，但我也不認爲將田野當成對既有理論的驗證便是好的研究。在這兩個極端的研究立場中間，我認爲一個好的研究者，不論在進行田野工作或編碼程序，都必須抱持與既有理論進行對話的動力，並從而建立自身獨特的分析與論證。

然而，我卻肯定紮根理論在編碼程序上提供一套有效完整的方法，幫助質化研究者以更謹慎、更科學的態度面對龐雜無章的資料，編碼即是要求研究者誠實虛心地面對資料，把具體的現象轉譯成抽象的概念（即概念化），然後把相似的概念放至同一個範疇（即範疇化），最後再將範疇之間的關係連結成一個主題明確、相互呼應的整體性故事。因此研究者絕不可能像紮根理論所主張，以對理論無知的素樸態度，將紛雜的現象轉譯成抽象度更高的概念，因爲每個概念的提出必牽涉到特定的理論立場。不過研究者卻可以透過與既有理論反思形成初步研究假設，再與田野資料相互比對後，進行更深刻的論證與分析。

而研究之初最常運用的開放性編碼，即是把田野筆記的 ON ，不論是參與實做、參與觀察或訪談稿的內容，進行逐字的分析，接著是逐行、逐段的分析，針對整份田野筆記進行分析，與已編碼過的資料比較異同，最後爲每個個案定位。編碼其實就是不斷地進行概念化、分析與比較的工作，我們可以把它想像成編劇一樣，研究者必須設計角色、命名、設定人物性格、決定戲分輕重、提出故事主軸，跟演戲一樣，一定會有主角與配角之分。同樣地，研究者必須設定研究主題，把資料分成不同的研究區塊，決定它們之間孰重孰輕，誰先出場、誰做結尾，主題清楚、敘事完整才能說出一則動聽的故事。

以下讓我根據一份實際的訪談內容，說明開放性編碼如何進行。

公司會希望你們去配合客人，即使是很不合理的要求？

黃：對。除非是有什麼騷擾、無法收拾的，在法理上站得住腳，公司才會站在我們這邊，基本上還是以客爲尊，他要怎麼樣，妳就讓他怎麼樣嘛！

那妳遇到不講理的客人時，妳都抱著什麼心態去應付他？

黃：跟他講道理啊！然後告訴他我能夠提供他到什麼程度，你再爲難我也辦不到，對啊！就是這樣，明白地告訴他，然後跟他搏感情。

譯為：情緒勞動的策略，分為搏感情、講道理。

黃：嗯！就是完全沒有休息，沒有跟家人相處的時間，壓力很大，CP（座艙長）其實如果不參與服務的話也可以啊！公司沒有要求我們要做，但是我們承受的心理壓力會很大，因爲整艙都不能出事情，一出事情我們就要出來，看妳事情大還是小，如果妳每天都有一些小小的事情，一直累積的話，會造成我們心理的傷害，那時候我就不大想飛，後來有去看心理醫生。

譯為：情緒勞動對當事人的傷害，如果會讓壓力不斷累積，最後造成心理上的傷害。

妳可以一直在服務過程中保持微笑嗎？

黃：（深呼吸吐一口氣）有時候會進廚房去發洩，哈哈……

怎麼發洩？

黃：踹門啊！不然就是大家一起罵罵罵，大家就沒事了，就像我講的，這趟飛完也許下趟就是不一樣的客人，也許下趟客人對我很

好，我也有碰過很好的客人啊！好的客人也有，不好的客人也有，所以我們就要自己調適，不要受到太大客人的影響啦！那畢竟只是妳工作的一部分，如果妳放太多情緒在裡面的話，自己會很辛苦，就是不要隨著客人的起伏來起伏妳的喜怒哀樂，不要，我們就是提供服務。

譯為：情緒勞動的因應策略——隔，雖然是情緒勞動，但是又不要把自己的情緒放進去。

黃：有時候我們碰到空服員跟客人有爭執的，或者是有不愉快的情況，座艙長或者是 leader 也會有所調整，她就會說妳不要再去跟那個客人照面了，甚至換艙都有可能，客人看到你很不高興，妳服務他也會覺得不高興啊，乾脆換掉，也就沒事啦，有時候這個情緒一轉也就沒事啦。

譯為：情緒勞動的因應策略——轉。

這對妳們不太可能啦！因為妳們就是負責最後一道防線？

黃：對，我們不可能。

所以這也是個很大的壓力來源？

黃：對，因爲怎麼樣都逃不掉，只要客人很毛，情緒在最高點的時候，就是叫座艙長給我過來，等到我出馬的時候，我等於直接面對他最高漲的憤怒，一定都是挨罵的啊！

譯為：情緒勞動的強度隨著職位而有不同，座艙長必須投入更多的情緒演出。

黃：那天的情況我就一五一十寫了報告，事後客人就真的寫了意見函過來，說飛機 delay 空服員不做任何的處置，事務長從頭到尾都沒有出現，也沒有解釋飛機爲什麼 delay，其實與事實完全不符合。

後來公司怎麼處理那個 comment letter？

黃：就是對照事務長的報告，我在幾點幾分做了什麼報告作了什麼事情，甚至後來還有見證人，就是那個客人也寫了一封意見函，說空服員的處理並無不當之處，公司對照之後就會知道事實是怎麼樣，他們不會只看一方的報告，也會找我去問話，把情況一五一十的講一遍，所以他們就了解啊。都是這種情況，很多啊！

譯為：組織對情緒勞動的制度性監控

黃：這份工作做久了，妳就會了。一般人可能不太有機會碰到這種情況，滿好玩的，看個性喜不喜歡，有的人就會覺得說我幹嘛來做這種下女的工作，對啊，可是老實說你如果能夠把替別人服務做到很貼心，妳跟家人的相處你也會這麼細緻地去照顧妳的家人，或者是你周圍的人。

妳會嗎？

黃：會啊！很不自覺啊！可能菜來的時候，妳分菜啊！幫大家倒飲料啊！可能不熟的人就會覺得：「哇塞！妳怎麼那麼貼心啊！」做習慣了嘛！不然就是看到別人打個噴嚏馬上衛生紙就掏出來，可能一般人就會比較被動，我們可能就比較主動會去關心別人比較細微的需要，我覺得這也是職業帶來的。

譯為：職業上的情緒勞動，也會擴及到現實生活的一般性互動。

黃：就是看妳的人格特質能不能符合這個工作的特性，妳要夠抗壓要夠樂觀夠開朗，不然的話飛起來會很痛苦耶！

譯為：什麼樣的人格特質適合情緒勞動

黃：妳要想辦法去圓那個場，就是要去圓那個場，這些人因爲出入聲色場合習慣了，他也會把我們看成是那種女人耶！

是怎麼樣？

黃：就摸一下，「啊！小姐長得很漂亮喔！今天晚上，要不要～來我房間，電話幾號啊？改天一起出來吃個飯嘛～」，要不然就講說「小姐揪水ㄟ，來摸幾ㄟ」，都有啊！

碰到這種你會覺得很委屈嗎？應該會吧？

黃：想辦法圓這個場，這就是我的工作，妳就要去圓它，不要讓客人難堪，但是你自己也要下得了台，這就是經驗啊！

譯為：情緒勞動會挪用社會生活的互動邏輯，圓場、給人台階下，特別社會對女性的期待是八面玲瓏，懂得放下身段。

那站在你座艙長的立場，妳覺得妳會在這類事情上扮演什麼樣的角色？妳也會跟空服員一樣同仇敵慨嗎？還是說你會覺得應該要把這股怨氣緩和下來才有助於工作？

黃：有時候就會一起罵，就發洩嘛！發洩完就沒了。有時候妳也不能跟著一起罵罵罵，讓大家情緒太糟，引導到別的地方去啊！不能讓他們的那個情緒太過高漲，反而會影響到他們的工作，大家就會擺爛，會覺得說反正公司都對我這樣了，我就在飛機上擺爛，這樣不好，偶爾罵一罵，罵完之後我們想想別的。

譯為：座艙長是集體年騷的檢查哨，要讓空服員適時發洩，但也要避免集體抱怨。

以上是 open coding 的範例，透過逐字、逐行的分析，我們將上述開放性編碼的內容納入「情緒勞動」的範疇之內，在資料夾內建立「情緒勞動」的根目錄，之後的訪談稿凡是內容觸及到情緒勞動的部分，皆可放至這個根目錄底下。其次，在這個根目錄底下，我們必須確認「情緒勞動」這個範疇的性質及面向，從以上範例中，我們可以簡單地歸納出情緒勞動的幾個面向，一、情緒勞動的強度會隨著哪些社會情境改變；二、情緒勞動的一般性策略；三、組織透過哪些制度以規範情緒演出；四、情緒勞動會挪用哪些性別、常民生活邏輯爲策略；五、情緒勞動的原則會不會擴展到其他社會生活；六、情緒勞動的局部抵抗；七、什麼樣的人格特質適合從事情緒勞動；八、情緒勞動對當事人的傷害。將上述八點重整之後，我們將「情緒勞動」重新分爲 1.情緒勞動的策略（a.制度規範 b.日常生活邏輯 c.性別邏輯），2.情緒勞動的強度（a.性別差異 b.職位差異），3.情緒勞動的結果（a.抵抗 b.負面傷害 c.正面促進）。像這樣建立範疇、並確立不同範疇彼此之間的關係，就是主軸編碼。

上述作法可以幫助我們主題式地連結大量訪談稿，當研究資料累積越多時，除了要先透過開放性編碼將資料初步分類、建立範疇。其次，我們要透過主軸編碼確認不同範疇之間的關係，從以上開放性、主軸編碼的範例，讀者可以了解到我的研究重點是：「情緒商品化如何可能」以及「情緒勞動的結果」。然而到這裡，都只是編劇的前置作業，我們要透過選擇性編碼，找出最引人入勝的故事線，而且這個故事必須超越對現象的描述，使用分析性的語言進行與故事線相關的鋪排論證，透過這個過程，可以釐清資料內部的矛盾、不一致性，讓研究者重新挖掘日常生活的規則所在。舉例來說，當討論情緒勞動的結果時，我從編碼內容中發現，有些空服員覺得情緒勞動帶來的疏離感很強烈，與自己眞實感受的距離非常遙遠，但是也有些空服員樂在其中，由服務得到助人的成就感。分析論證最困難之處，便在於面對資料內部的歧異性，我們要設法將不同資料置於合適的脈絡下論理成章。

除此之外，進行研究分析，並不只是針對所有個案逐一分析，更要把不同個案分解成幾個相關的主題，分析對象是從主題、事件出發。因此，我們不能只重視訪談者表面的 commentary pieces，要留意受訪者說出這些感想背後特定的社會脈絡與事實基礎。再將資料重新咀嚼過後，我發現情緒勞動的強度主要隨著職位呈現差異，新進的空服員對情緒演出多半都停留在表面功夫，相較於資深空服員已經將情緒勞動的規則外化到一般社會互動上，情緒勞動的投入程度顯然更高、時間更長，但資深空服員反而比較容易苦中作樂，對自身情緒的疏離感也沒有那麼強烈。我認爲這是因爲資深空服員知道這份工作的替代性高，年紀越大越不容易轉行，因此不得不在工作中使盡渾身解數，搏命演出；資淺空服員則是因爲在職涯規劃上擁有較多選擇，所以較難壓抑自我的眞實情感。此外，資深空服員因多在商務艙、頭等艙工作，可以針對顧客喜好進行個人化、特殊化的服務，比較容易與乘客建立長期的信賴關係，且資深空服員經年累月培養的工作默契，也能催化愉悅的工作氣氛；資淺空服員往往只是提供一般、制式化的服務，與乘客只能建立短而淺的情感，情緒勞動的異化程度也比較強。

上述針對情緒勞動發展出的初步論證，結合了開放性編碼、主軸編碼、選擇性編碼的步驟，讀者可以了解，針對訪談記錄逐字、逐句地編碼，並不是技法至上，而是爲了追求更嚴謹深刻的社會學分析。在此也提醒讀者一件最重要的事：編碼必須緊扣著研究提問、核心主題進行。

除了編碼之外，老師還提醒處理材料要注意幾個原則：

1. 修辭學的素養

比方說受訪者談到自己公司時，用「貴公司」或「你們公司」，或一再強調自己是編制外的員工，這是一種修辭學上的講法，說自己是編制外的員工其實是在進行抗議。文蘭學姊也提到把 SOP(standard

operational procedure，標準服務流程）說成 Stupid Operational Procedure，是運用語言進行抵抗的修辭(rhetoric)。所以當資料本身是一個特別的修辭時，要能特別讀出弦外之音。

2. 區辨材料的層次

謝老師提醒到：

「田野當中觸及多層次的材料，像惠純剛剛提到空服員覺得自己的工作很例行化，很無聊，作久了就會了，你們應該進一步問她，妳這個田野的材料是多層次的材料還是平面的材料？像空服員的工作很無聊，服務流程很瑣碎，這個是感想或commentary，背後有沒有一些事實基礎？能夠問到commentary很好，那是空服員對這份工作的主觀評價，但是這個主觀意義的建構立基在什麼制度安排上面，你有沒有提供這樣的材料，所以你們要學會問自己這樣的問題，我這個材料觸及現象的那些層次。」

2005/4/21

劉惠純第二次田野報告，謝老師評論部分

七、幕後心情告白

前面洋洋灑灑交代了由研究之初霧裡看花到豁然開朗的研究歷程，讀者看到這裡也想必會懷疑，這位作者單憑訪談就可以長驅直入找到航空公司的黑盒子，一窺空服員工作的奧祕，運氣眞好！

回想起來，我的確是幸運的人，在田野中得到許多陌生人的幫助。

在田野工作的實做演練上，每個人遭遇的難題都不一樣，有些人的研究對象是自己的親朋好友，沒有隔閡一下就能切入正題；有些人則是擔心洩密，要遮掩自己的身份；有些人努力地跟生疏的研究對象搏感情，還是吃到閉門羹；有些人長期在田野實做，與田野對象的關係若即若離，起初研究者不肯卸下心房……。而我呢？第一次與研究對象的遭逢，受訪者是學長的表妹，藉著這層關係，氣氛還算熱絡，但我還是太過緊張，說話結結巴巴。倉皇結束訪談，未料更精彩的還在後頭，之後的訪談多是單打獨鬥，訪談對象也從剛自校園畢業、年齡與我相仿的空服員，變成爸爸媽媽級的空服員，我尊稱他（她）們「大哥大姊」，而取代「先生小姐」這樣生硬的稱呼，刻意拉近彼此的關係，有時候自己都會覺得這樣很假，正好符應 Hochschild 所說「表面功夫」的情緒展演。

我們在田野工作前台行禮如宜，以研究者的身分頭頭是道，但是初出茅廬的我，內心的衝擊與感受卻是無比強烈，難忘隻身坐客運南下桃園作訪談的遭遇，我面對整桌的陌生人，有空服員、機師、民航局人員，我羞澀地躲在角落安安靜靜地嚼著飯，一直想：我爲什麼會出現在這個地方？我跟受訪者的關係是朋友嗎？還是我只爲獲取資料而來？我時常分神，不能把研究對象當「物」，努力從他們身上獲取材料、驗證假設，我一直覺得自己在掠奪別人寶貴的生命經驗以成就己身的學術事業，對他（她）們現實生活裡的困境卻一點也使不上力。

因此，我對陌生人肯接受我的訪問，總是心存感謝，所謂「交淺不言深」，我深諳此世故尋常之理，所以從不敢奢望每次訪談都能探得當事人的眞意。當按下錄音鍵讓科技成爲中介的那一刻開始，研究者與受訪者的關係逕渭分明，自此展開一場保密防諜與揭人隱私的攻防戰，有時候問到敏感話題，涉及公司運作的內幕，有些受訪者便會示意我錄音內容不能公開，或語帶保留，甚至迴避這類話題。我總是抱持著隨遇而安的心態，做研究雖然重要，但卻不能強求。

我曾從受訪者當中，聽到一位當初態度很親切的受訪者跟她私底下抱怨，「接受研究生的訪問有點煩！」我聽到這句話的當下覺得很震撼，之後回想整個約訪的經過；才發現我的確占用了人家的上班時間、與家人團聚時間。更令人困擾的是，限於田野之故，我只能利用訪談收集資料，既不可能深入工作現場參與觀察、更不可能報考空姐，進行以身爲度的實做。這種怕叨擾到受訪者，但是又必須厚著臉皮再訪的矛盾心結，常常讓我很焦慮。

所以有時候我寧可放下學術本業，希望能跟受訪者從朋友做起，才發現這比純粹把受訪者當成資料讀取機還困難，陌生人今天會接受我的訪問，可能只是因爲我是其他朋友介紹來的，或者同情我是個走投無路、找不到受訪者的研究生，跟我這個奢望建立朋友關係的研究生心態完全不一樣。在研究的天平上，不管占用多少時間，對於受訪者就是一種打擾，因此對於受訪者的牢騷或抱怨要能淡然處之，這是研究者無能在關係上直接回饋的原罪，如果無法克服這層心理障礙，乾脆不要做田野。

先前我對田野中的人際關係念茲在茲，也許是因爲沒有人來告訴我應該怎麼做，該不該回饋當事人？有沒有能力回饋？又該如何回饋？我深知自己才是在田野中受惠最深的人，這讓我覺得有愧受訪者。很感謝老師說這表示我很眞誠，雖然會有點痛苦，但不是壞事，田野中回饋當事人的方法其實很多。雖然我目前還找不到直接回饋當事人的方法，但就如同這篇文章一開始所說，社會學展現了嘗試去理解的努力，在這一點上，我是研究空服員之後，才了解空服員，我以前無法理解這份工作爲什麼是很多女性嚮往的工作，我總認爲空服員的工作就是打扮地光鮮亮麗，穿著神氣的制服出國，賺進大把銀子之後買更多的名牌妝點自己，日劇「大和拜金女」描繪空服員拜金、物化女體的形象眞是深入人心，一直到實際的田野遭遇之後，我才了解到空服員華麗的旗袍上其實是淚汗滿襟。我不知道像這樣洗刷社會刻板印象的企圖，算不算嘗試理

解空服員工作實況的第一步，我只知道，社會學不只是努力嘗試理解他人生活，以 Bourdieu 的話來講，社會學要能看穿「一般常識背後所隱藏的危險性」，亦即要與常識斷裂、擺脫先入爲主的觀點， Marx 曾經胸懷壯闊地說：「哲學家只是以不同的方式解釋世界，但重要的是改變世界。」但 Bourdieu 卻認爲，既然無法解決社會上的問題，就揚棄當社會工程師的念頭，試著努力解決社會學上的問題吧，而我的想法呢？

研究之初，我很誠實面對自己，急於回饋當事人的心態成爲研究最難解的心結，如何在追求知識與研究者必然面對的人際課題之間找到平衡點，我覺得是每個誠實的研究者都會捫心自問的問題，然而每個研究者的性格大異其趣，處理方式也必然不同。我謹以當初讓社會學的種子在我心中萌芽的《見樹又見林》一書當中的一段話作結，「社會學不僅是一個研究領域，一門學門，一種知識的追求，也是一種實踐的形式，一種生活方式。社會學的這種特性，能改變我們看世界的方式，改變我們經驗世界的方法，這種改變，也是全新參與世界的第一步。」願與讀者在求知的道路上共勉之！

一般盲人對於什麼是「看得見」的理解，要強過一般明眼人對於什麼是「看不見」的理解。盲人在明眼人當中成長，上學，成人。我們說的語言，我們讀的文學，我們住的建築，都是明眼人設計的，而且是為明眼人設計的。[1]

由於聾人乃分散地出生於不同的健聽家庭裡，他們從一開始就處於某種離散（diasporic）的狀態（Allen, 2007）。實際上，語言上屬於少數的手語群體，與其他語言群體的基本差異之一，就在於聾人從來不曾占有家園。他們或許曾聚集於寄宿學校，但這些空間是以 19 世紀收容所（asylum）建築為本而設計的，很難說是一群與土地有緊密聯繫者的原生產物。從聾人學校到聾人俱樂部，聾人空間一般上只反映了聽人建築師的設計。（請參見本書頁 44-45）

一

記得有一次「日日春關懷互助協會」的前公娼妓運鬥士麗君來演講，聽講的學生們似乎都被她精彩的演講內容感動了。而我印象最深刻的是：不止一位學生提到，他們最感震撼的其實是從小到大的認識經驗中「娼妓」從來只是文

1 Kleege, Georgina. "Blindness and Visual Culture: An Eyewitness Account." *Journal of Visual Culture* 4.2 (2005): 179-190. 引用見頁 179-180。

字、觀念或影像，從來沒有想到會是活生生站在自己面前的一個充滿生活經驗的「人」！也許，對很多「人」來說，「殘障」或「身心障礙」亦復如是，頂多是偶爾瞥見的身體影像，是有意無意間避之唯恐不及，或期許自己以「幫忙」或「同情」對待，哀感油然而生，或是在一定距離之外不知如何是好的某種符號或印象存在，或是寓言式的「畸人」，浪漫化地想像為有著更美善崇高或奇異的特質或能力，可以啟發或幫助「我們」，或是成為「我們」的奇觀；總之「他們」與「我們」之間經常以一種隱喻的關係存在。日常生活中，語言也那麼理所當然地利用殘障來幫忙建構「正常人」需要的意義，例如我們經常地使用「盲」來寓意，剝削著「盲」，來「比喻無見識、無目的」（《漢典》）或「比喻認識不清，沒有一定的見解和目標」（《重編國語辭典修訂本》）；剝削著「聾」，來比喻「昏昧不明」（《重編國語辭典修訂本》）。現實一點的，則把殘障當成是家庭社會的負擔，或國家社會福利的對象。常見的關於殘障的話術就是「克服了殘障」，含義通常是強調殘障的個人付出了更多的努力以合乎社會期待，卻不主張社會的改變，不去看社會環境不公不義所帶來的障礙，被認為「不正常」的，不是被貶抑就是被認為是負擔或問題，或者正好相反，被高度評價，或要被認為是一種潛在的資源。[2]殘障歷史的形象如果不是點綴，常常不是落在個人或代表全人類的不幸悲慘，就是落在殘而不廢的超級英雄或代表常人的另類可能。

最近有一則新聞報導，加拿大開了一間別出新裁的「手語」餐廳，「其獨特的規定就是只能使用手語來點菜，餐廳內所有的菜單及餐桌旁都設有教學圖示，讓沒學過手語的消費者也能輕鬆學會如何『點菜』。」報載該餐廳老闆表

2 Linton, Simi. *Claiming Disability: Knowledge and Identity*. New York and London: New York University Press, 1998. 8-33.

示：「打造這個餐廳不僅想給聽障人士發展的機會，也想帶給消費者一個全新的體驗，『他們將會開始喜歡這種「語言」』。」[3] 我們能夠想像開這樣一家餐廳嗎？不論經營或消費，操作規則不是理所當然地以聽人的語言、聽人的文化感知為中心？

日常生活中，「殘障」作為邊緣性的存在，在認知、情感以及社會關係上，汙名的作用經常根深柢固浸淫滲透到難以發現。舉個例子來說。一位聾啞朋友曾到一個餐店擔任義工，不多久就離開了。店家老闆們其實是對於各種另類具有友善理念的人士，但也許沒有與真實聾啞人接觸的經驗，但問題或許也不是有沒有經驗。那段極短暫的義工日子中，聾啞朋友看到的或許是老闆從開心樂意接納，到漸漸完全沒有笑臉，到明顯不耐近乎羞辱的動作。她原以為更忍耐更認真工作就可以改善，因為在離開前她給好友的簡訊都報喜不報憂地說工作好，她喜歡工作，老闆心情不好沒有關係，她要努力學習；直到離開她才說出「老闆不喜歡啞人。」而老闆們說給聽人朋友的疑惑，以及不自覺並且拒認的含蓄排斥，似乎無法翻譯。老闆說，原以為聾啞人生活在無聲的世界裡，對於週遭「人」的需要會更敏銳地感受；（難道期待一個電影裡的美麗聾啞人，自己默默活在無聲的世界裡，卻更細心體貼地服務那主導語言世界的有聲聽人？聽人這麼自我中心的主人化想像，結果會不會是讓每一個真實生活著的殘障人連當個平凡的殘障人都要被嫌不夠格？）老闆說，最困難的是跟聾啞朋友溝通，比手劃腳或筆談，需要花更多的「時間成本」；（那麼，我們為什麼願意花更多的時間成本，甚至金錢成本，去學美語，去翻譯美語，去學習都會的另

3 〈靠手語撐全場！加拿大第一家「不開口餐廳」〉，「ETtoday 東森新聞雲」網路新聞，原文網址：http://www.ettoday.net/news/20140805/386137.htm#ixzz3Ac5mhuv8（2014 年 8 月 7 日瀏覽）。

類雅緻潔淨風格，以便與「人」溝通？）老闆說，這並不是聾啞朋友殘障的問題，我們都有殘障，我們都是殘障的；（當聽人以自己的語言為中心，連和聾啞人溝通都認為需要花時間「成本」時，政治正確而謙遜地說我們都不完美都是殘障，會不會只是拒認差異？聽人並沒有像聾啞人一般每時每刻被當成殘疾人，被認為溝通需要額外的成本。而如果這裡想要透露的是：我們每個人也都有另外的弱勢位置，我們也是影，不是形，那麼，當影子發聲，是否必然以聽不懂罔兩為代價？）老闆說，不是歧視，不是因為她笨，她粗俗，她搬不上枱面，而是工作態度的問題；（對於一個已經被我們真心評價為笨、粗俗與搬不上枱面的工作者，我們還有什麼能力去看到他／她任何「搬得上枱面」的工作態度呢？殘障在社會的邊緣生存位置，在現代資本主義與健全主義的社會價值體系中，也許早已經在想像與實際社會過程中，與階級風格聯結了。）汙名與歧視的含蓄性，在日常生活中極其陰險詭譎，以致於不處在被汙名的位置者很難感受到汙名傷人的力道。傷在情感，傷在認知，也傷在社會關係與工作機會。殘障汙名的研究指出，所有人類的差異都有可能被汙名化。有些差異被特別慾望（例如「聰明」[4]），有些差異則不被慾望，不可慾到希望它們滅絕（詳以下康有為《大同書》的例子）。很多被汙名的人都不會被期待為聰明的、有吸引力的、或上層階級的（也就是「笨，粗俗，搬不上枱面」）人們會以社會性的拒絕，或社會性的孤立，以及低度的期望，默默傳遞被汙名者的低下感。[5] 這些可能不會在理念上發生，因為我們同時也有另一套仁愛同情道德系

4 「聰」是「聽力」「聽覺」，而「明」是「視覺」「目力」，「聰明」一詞本身就以滅去聲、盲為寓意。

5 關於汙名，可參考Coleman, Lerita. "Stigma: An Enigma Demystified." *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*. Ed. Stephen C. Ainlay, Gaylene Becker, and Lerita M. Coleman. New York: Springer Publishing, 1986. 211-232.

統，相信我們一定是接納殘障的，只是眼前的個別殘障人自己不夠格；甚至我們也有當今的民主進步社運系統，相信自己的權力自己爭取，殘障要權益就應該自己去爭取。然而，殘障生存情境真的只和殘障者有關嗎？

聾啞朋友後來到另個餐店打工，一個不同的空間展現了一些不同的可能性。這個餐店的工作人員有唐寶寶（唐氏症），有自閉兒，還有一位新移民。老闆娘常請聾啞朋友嘗試不同的工作，每嘗試一種工作，例如送餐，做點心，甚至在忙碌時代收餐款等，她就高興地分享喜悅，顧客愈多愈忙碌，她就愈高興。店裡的唐寶寶工作好幾年了，顧客親眼看著她從一開始五十減三十也要使用計算機，到後來會主動介紹菜色，會記住單價，會心算！有段時間聽說有消費者在網上抱怨他們動作慢、工作態度差，後來餐桌上悄悄放置了精巧的提醒，告訴顧客如何與樂意服務的唐寶寶和自閉兒更好的互動！這是提醒顧客也要改變，也要顧及差異，而不是以「正常健全」主義，一味滿足單一「正常化」的需求。聾啞朋友在這裡工作後，最令人訝異的是她與新移民的溝通。一位聾啞，一位中英文都不算好，她們素不相識，似乎沒有共通的語言。但工作沒多久，聾啞朋友就聊到她幾歲，名叫阿妹，來自哪裡，她常說阿妹工作很棒，並且有時會為阿妹代購撒隆巴斯、保溫杯等，一次還幫她把壞了底的球鞋帶回家附近修，修完阿妹會還她代墊款。她們超有辦法彼此有效溝通！其實情感、認知與關係是可以有不同的可能性。

和我從小一起長大的二姐是聾啞人。小時候在家裡，父母經常有意無意地提醒我們如何看見每個人不同的特殊癖好與個性，例如在生活極其貧乏艱困的環境裡，母親仍然在食物上費力顧及我們不同的偏食習慣。小時候一起出門，向來是我嫉妒二姐被稱讚「漂亮」而我頂多只是「可愛」。我憑藉的是人們對於「成績」太過「正常」的信任，而二姐憑藉的似是在周圍百般的不信任與厭

棄中依然堅持的生活。至今我感謝我不識字的母親，她似乎也從來不想識字，不崇拜識字的人以及莫名其妙的正常優越，常在極小的事上直覺式地提醒我們自以為是沒什麼了不起。例如當我自以為乾淨而嫌這嫌那髒時，她會嚴厲地斥責我：「嫌別人髒的自己最髒」。小時候常要為這類指責生幾天氣，然而愈來愈明白這如何是對於已經充滿高下髒淨之社會現實階序的一種微弱但意義明確的回應與調整。對於二姐，母親當然也從沒有因為一個聾啞的女兒而學正式手語，她就是以她的草莽方式，以各種辦法比手劃腳跟二姐溝通。當二姐上了啟聰學校學了手語，我們姐弟經常笑語的是：「媽媽亂比亂講，為什麼二姐會懂？」溝通要用什麼語言，其實是關乎權力的問題，並且與誰願意或誰必須改變有關。記得當二姐已屆學齡而我尚未，父母很創意地要我未足齡入學，去陪姐姐一起上學。可以想像，一個什麼也聽不到、不用口語、還沒學手語和筆談的小朋友，在一個以耳朵聽、嘴巴講為主要學習方式的小學裡，要如何學習，如何考試，學校成績如何代表她任何能力？記得當時我因未足齡是班上的小妹，自顧不暇，哪有能力照顧姐姐，事實上是軟弱的我被欺負時姐姐還要幫我打回去。「天真爛漫」的小朋友們經常「啞口」、「啞口」地叫她尋開心，三年級時有位不耐煩的老師也在講台上譏諷她多科零分為何要來學校浪費時間。終於二姐在小學四年級時，在父母百般掛慮下，離開「正常」的學校，搭火車去住宿讀啟聰學校了。到啟聰學校，也許是她第一次看到自己的「同類」，然而，小小年紀的她也問：為什麼她必須離鄉背井去讀「特殊」學校，而我可以不必？

如果說，社會現實生活經常將殘障者隔絕成「正常」人的外人，那麼，電影、文學或大眾傳媒的再現，則經常將殘障隱喻象徵化，結果是殘障的生活經驗不是隱形就是經常以「正常」經驗為中心，作為補充、限制或殘缺不足來呈

現。例如，晚近的殘障研究指出，聾人電影很少拍聾人如何在聽人的世界中經驗到困窘，很少拍聾啞人如何使用手語，如何需要翻譯；也不拍他們日常生活中如何是例行公事般地誤解或被誤解。偵探小說中的聾人好像聾對於他們身為偵探的工作毫無衝擊，好像他們就只是默默生活在無聲世界裡。而對於行動不便者的再現，也通常忽略掉殘障經驗的特殊性，例如，電影中癱瘓者要求助手幫忙上船，下一景可能就已經在船上了，不會拍推輪椅的過程，也不會拍樓梯對於肢障者造成的身心困頓。這種種再現殘障的慣例，往往加深了社會對於殘障經驗的陌生與疏離。大衛．米切爾與莎朗．史奈德（David T. Mitchell and Sharon L. Snyder）曾討論關於殘障再現的新社會現實主義觀點，批評小說的描繪經常忽略一種關係方式，亦即殘障是一種關係，是有「損傷」的人與讓這種有「損傷」的人變成「殘障」的社會，二者之間的關係。[6] 又例如「聾啞」，既是身體的現象，同時也帶著文化建構。聽人總以為和聾啞人之間的差異就只是能聽和不能聽，於是以為二者的差異是個自然現象，然而許多研究早已經取得更具前景的成果。[7] 現今關於聾則主要有二種建構，一是歸在殘障範疇，一是語言弱勢族群。[8] 例如〈「這世上無聲的放逐」：19 世紀對「聾」隱喻式的建構〉[9]

6 本段例子及討論是引用並參考 Mitchell, David T., and Sharon L. Snyder. *Narrative Prosthesis: Disability and the Dependencies of Discourse*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001. 21-24.

7 有關文化建構，可參考本書呂欣怡；有關「聾文化」，亦即視聾為一種認同，一種社群，文化，而非缺陷，入門知識或可參考維基 "deaf culture"（http://en.wikipedia.org/wiki/Deaf_culture）；對於「聾」作為一種人類多樣性，可能帶來的挑戰與開拓的前景，可參考本書〈21 世紀的聾研究〉。

8 Lane, Harlan. "Construction of Deafness." *Disability and Society* 10.2 (1995): 171-189.

9 Baynton, Douglas C. "A Silent Exile of This Earth: The Metaphorical Construction of Deafness in the Nineteenth Century." *American Quarterly* 44.2 (1992): 216-243.

一文，追溯 19 世紀英美關於聾教育的「手語派」與「口語派」。一是基督教會的主張與做法——教聾人手語，一是從國家社會語言文化統一的想像所主張的——教聾人讀唇講話，消滅手語。「聾」與「聽」一般被建構為很自然的就是一個會聽一個不會聽，但這篇文章則在另一種認識下分析，即：「聾」的意義是有爭論性的，而且具有歷史性，這二派的出現，都有其歷史脈絡及意識形態。

二

關於「殘障」議題，傳統文獻中最為人們津津樂道的，大約就是前現代著名的《禮記．禮運．大同》，短短 108 字的篇幅，期許大道施行天下為公的理想社會裡「鰥寡孤獨廢疾者皆有所養」。亦即，當想像一個理想社會時，並不是描繪一幅消除了所有關係與身心不完美的狀態，生活於其中的主體並不全是身心與家庭健全的好公民過著安養無虞的美好生活，而是包括了各種被視為殘疾或作廢的關係與身心狀況，都在天下為公的世界裡各有生活，皆有所養。

〈禮運．大同〉在晚清面對現代帝國資本主義新衝擊時，重新被重視，在有些文獻中也被詮釋為具有社會主義、共產主義或無政府主義理想社會的規畫。[10] 其中康有為在《大同書》[11] 的未來「大同」世界烏托邦想像，特別值得我們注意。康也沒有忽略身心障礙或廢疾的議題，而他特別細緻的規劃，卻透露

10 劉人鵬。〈「神經病」作為生存位置與知識情感動能：一種理解章太炎的方式〉。《文化研究 Router: A Journal of Cultural Studies》第十六期。2013。頁 81-124。

11 康有為著。朱維錚編校。《康有為大同論二種》。北京：三聯。1998。本段引用《大同書》文字，皆出自該書頁 283-284；為《大同書》「己部：去家界為天民」之第八章「醫疾院」。

了某種即將走向現代世界的時刻，對於「醫療」的崇拜，以及最終讓殘疾者消失於大同世界的身心完美健全主義的想望。《大同書》認為，太平盛世尚仁，「醫權最重」，美好的「大同之世」可以稱為「醫世界」，因為大同之世主要在於「保人身、樂人生而已」，而人身之事統歸於「醫」，全世界人的身體、生命、生活，主要託付給「醫」來判決、監察與保障。在「醫疾院」一章中，康提到了「人之有盲、啞、跛躄及諸廢疾」，都要「入院治之」，也就是要以「治療」來對付盲啞等「廢疾」。當然，在康的大同世界想像中，娛樂是基本而重要的，這一點上他沒有獨薄殘障，理想上他提議在醫疾院中要有特別器具，供「特疾者」之娛樂，能與「無疾之人」同樣的「懽快」。「生而盲啞者」則有特別之院，另外施以特殊盲啞教育，之後能工作者自由執業，不能者終身養在院中，並且也作工得一半的收入，「俾其快然生事之樂而無憾焉」。這些看來是「廢疾者皆有所養」的理想實踐，在細部構思中，我們卻發現了此刻「皆有所養」重要的弦外之音。《大同書》雖然設想「與無疾之人懽快無異」的醫療或外加特殊教育系統，[12]但其實與「無疾之人」卻又大有不同，因為大同之世最終其實只希望有「無疾之人」，「無復有盲啞諸廢疾者矣」，「大同之世，亦無感瘋之人，亦無傳瘋之種，亦無瘋疾者矣。」廢疾者終究要在大同世界消失得無影無蹤。這種關於廢疾者最好消失於人間的慾望，在論及「瘋疾」以及「五官有廢疾」者時，再也隱藏不住，要以人為的方式來「絕其種」了。康有為設想，瘋疾者要放在特定島嶼中由官養之，「不許男女同居以絕其種，無俾遺育以亂人種」，而五官有廢疾者，如「塌鼻、缺脣種種人體及肺癆不完者」，同樣也是「不許結男女交合之約，以淘汰其傳種」。康有為十分重視人

12 盲啞等特殊教育，在晚清透過西方傳教士的傳佈，以及報刊譯介議論等，成為進步知識分子留意的議題，《大同書》的想像，有其當代資源。

欲與快樂，在這一點上，他會設想生命各種情況都需要滿足性的需求；然而如何滿足，卻以能否傳種為區別——五官有廢疾者不能男女交合，若有人欲則「報官」，可以結男男互交之約，或是用性機器人：「其有人欲者，聽其報官，結男子互交之約可也，然是時有機器人以代之。」於是，看似大同世界性慾想像多元，既有男女交好之約，又可以男男互交，又可以有性機器人，然而，對於這些不同的性實踐的想像是有階序的。而仁愛的照養，又是出自主導性的、有決定權力者，來決定何種差異是可慾而必須永續的，何種差異是不可慾的，不可慾到必須消失在「我們」的美好大同世界裡，或是由「我們」給予「他們」一點由「我們」決定的他們所該有的照顧。這種對於不可慾者希望在未來理想世界連種消失的想望，某種程度上，反應的其實是根深柢固的現代健全主義所無法辨識、無法承認的社會汙名，而汙名反應的則是主導群體的價值判斷。[13]雖然《大同書》在當時並未正式出版，但反映的思想在當時並不是孤立的。

關於「皆有所養」的「養」，20 世紀初以無政府主義詮釋〈禮運．大同〉的《新世紀．禮運大同釋義》一文提出這樣的說法：

> 此等鰥寡孤獨廢疾者，不能責其盡力於社會，亦不能同享社會之權利，為進種計，故別之，為好生計，故養之。故曰矜寡孤獨廢疾者皆有所養。[14]

在此，廢疾者被視為「一次性」（disposable）的存有狀態，被認為不能盡力於社會（誰的社會呢？），不能同享社會權利，只是可供處置的對象。[15]之所以

13 參考 Coleman, Lerita. 同前註 5，頁 212-213。

14 鞠普。〈禮運大同釋義〉。《新世紀》第 38 號。1908。

15 按這種認為殘弱者不能盡力於社會而需要區別待遇的想法，19 世紀並不獨特。支持社會邊緣人或局外人並賦予價值的尼采也說過殘疾者為社會寄生物。相關討論參 Mitchell,

要好好處置照護，要成全的是（「非廢疾者」的）好生之德，而當時在種族主義或優生思想籠罩下，為了種族的進化，得要將廢疾者區別出來。「鰥寡孤獨廢疾者」從〈禮運〉一言以蔽之的「皆有所養」，到晚清此刻強調「不能責其盡力於社會，亦不能同享社會之權利」，成為「大同」世界為了不同的考量而要「別之」或「養之」的對象。

這一類「皆有所養」的構想，所反應的健全主義由「健全」來決定社會資源如何分配、如何施仁恩的思考方式，其實在 20 世紀初的知識分子中，不是沒有感知。例如魯迅在〈狂人日記〉中已經藉著狂人，一個被家人關在暗暗的屋子裡治療的「迫害狂」——小說中那狂人的大哥曾經對著圍觀的看客高聲喝道：「都出去！瘋子有什麼好看！」——寫出了一個瘋子對於自己如何被對待的感受，正是這種對於仁義道德之含蓄排斥性的置疑：「我曉得他們的方法，直捷殺了，是不肯的，而且也不敢，怕有禍祟。所以他們大家聯絡，布滿了羅網，逼我自戕。」而這種含蓄對待殘弱者的仁愛，除了希望殘病終將消失的論述，另一種則是「養之」的邏輯，其問題性在眼前的生活語境中，或許可以用「博愛座」的例子來說明。我曾這樣思考：

> 此地有一種對於「弱勢」的理解，可以「博愛座」這個名稱為例說明。公車上，有一些屬於肢體行動弱勢者優先的位子，對於這些位子，有一種理解方式是：這是公共空間中的一種遊戲規則，也就是：弱勢優先，意思是，即使你先佔據了那個座位，但是，一旦有行動弱勢者需要那個位子，基於目前想像的公共空間裡的公平遊戲規則，就要請你放棄這個位子，你必須放棄這個位子，不能繼續佔據，因為約定的規則如此，這個位子的優先「權」屬於肢體行動弱勢的主體們。另一種思考這種「弱

David T., and Sharon L. Snyder. 同前註 6，頁 77-93。

勢優先」位子的方式是，「弱勢優先」是社會優勢者的道德主張，完全以肢體行動優勢的人們為主體，藉著這些位子，以及行動弱勢者（想像中的「少數」）的出現，實踐「讓座」的「美德」。於是，這些座位以行動優勢的人們為唯一主要的可以實踐德行主體，而提供這些道德實踐主體實踐德性的位子，被稱為「博愛座」。在「博愛座」的思考邏輯裡，很難看到行動弱勢者的主體位置，因為他們已經被構想成行動優勢的（想像中為）「大多數」的道德實踐主體「博愛」的對象。於是「讓座」不是公共空間裡的一種公平的遊戲規則，不是弱勢主體對於公共空間位置的權利主張，而是優勢者可以稱美的德性。

以「博愛座」的方式思考「弱勢」議題，在近代歷史中並不陌生。例如，晚清知識分子以「仁」理解「男女平等」。[16] 這是德性傳統階序格局的殘餘，在這個階序格局裡，其實不太預設「他者」作為對立的他者而存在，而是預設為階序性的含括關係。所謂含括，是借杜蒙對階序的分析，他說，階序是一種關係，一種「把對反含括在內」的關係。而在德性語言的傳統裡，這種階序格局會生產出一種「君子」的說話位置，亦即假設德性或社會地位上可以含括下階的位置，[17] 一旦這個「君子」的說話位置出現，那麼，以「君子」所預設的德性，將不會暴力地將臣妾小人驅逐出去，而是「莊以蒞之，慈以畜之」以成就先在性的上下和諧秩序。[18]

16 梁啟超《變法通議．論女學》。這個問題的討論請參劉人鵬《近代中國女權論述——國族、翻譯與性別政治》（台北：學生書局，2000），第一章〈傳統階序格局與晚清「男女平等」論〉。

17 劉人鵬，同前引，頁 16-18。

18 劉人鵬。〈本土理論與西方材料：台北近年女性主義經典與翻譯政治〉。《「生產、閱讀、與教育」翻譯工作坊——檢視當前台灣的翻譯工業與翻譯文化研討會論文手冊》2001 年 5 月 26-27 日。台北：台灣大學。

這個以「博愛」來定義或定位公共空間裡弱勢有所「養」的思考邏輯，從一個角度看，它比 19 世紀以來現代社會對於殘疾或任何歧視對象的無情隔離排斥似乎好一點，至少「善待」弱勢；但從另一個角度看，「善待」所要維繫的秩序無非也就是階序性與排除性的。從被視為殘障的角度出發，在「殘」與「障」的位置上，重行探索被遮蔽了的歷史、暴力與權力關係，才可能展望新的現實。

撇開貧乏的健全主義想像，歷史裡也充滿許多我們未曾留意的踪跡，有待探索並重新認識那過去不曾被查訪的歷史。例如，以下這則1916年刊登於《小說月報》的故事，記述一位新西蘭的啞子，行經日本東京時受訪，以筆談道出自己環遊地球的路線，以及參觀各地「啞學堂」的看法。文中述及當時各地手語不同，也有讀唇語之法，以及啞子對於自己生命得失之自我評估。這樣的啞子，或啞子再現，也許遠非「鰥寡孤獨廢疾者皆有所養」的知識權力框架所能想像：

> 有一新西蘭啞子，曰伊泊頓，環游地球。道出日本東京，某君往訪之。啞子授筆書云：「余家在新西蘭，三年前，始至英國，去歲臘月，有環遊地球之舉。先從倫敦赴南阿，觀維多利亞瀑布，極其壯觀。恐奈卡拉尚不能及此。復經雅典、孟買、緬甸、香港、上海、北京、旅順、大連、長崎、宮島、琴平、西京等處，始至東京，路程可三萬哩。敢問有何見教？」某君云：「此行所見風景，以何處為佳？」啞子云：「各處風景，俱不惡。豐山尤樂。」某君云：「日本風景，視他國如何？」啞子云：「除英國外，以日本為最。」某君云：「君昨日已參觀東京啞學堂，敢問日本教法如何？」啞子云：「余因不解日本所用之指語法，故無從知之。君亦知歐美現行之讀啞者之脣之法乎？」某君云：「不知。」啞子云：「其法不外凝視啞者之脣之動，即可知其意之所在。苟遣人至歐美調查，為益當不淺。」某君云：「君每至一所，必參觀啞學堂乎？」啞子曰：「然。」某君云：「君所苦者何事？」啞子云：「吾不能唱山歌耳。然余亦有一莫大之幸福。因不聞一切之聲，故能飽睡。能飽睡，實人生至上之幸福也。」旋即往游加拿大云。

從故事的最後看來，故事主人翁是位聾啞人，當然，故事沒有說的是聾啞人旅行過程中因著聾啞而有的困難或是如何面對障礙，以及與當時聽人環境之間的關係。

三

「殘障」或「身心障礙」過去的語意是指具體的身體或精神狀況被認為顯然具有醫療的意涵，然而晚近的殘障研究則重新賦予社會性與政治性的分析，而認為「殘障」是許多機制交織出來的複雜網絡中一個關鍵環節。這個網絡包括了社會的健全理想型態、各種制度性的結構、以及政府政策等等，這些網絡的交織，會使得某些身心狀況成為殘障，並面對重重的社會性障礙。困難的是，大部分人在這個網絡裡都會堅持維持現狀，不願意改變「殘障」的既有意義，因為現成的意義與大多數人們生活與意識形態的實踐以及策略都是一致的。[19]晚近殘障研究顯示，語言約定俗成的慣例結構了配置給「殘障」的意義，以及伴隨這些意義而來的、對於殘障的回應模式。「健全至上」主義的語彙建構，以非殘障的經驗及觀點為中心。「健全主義」就如同種族主義、性／別歧

19 參考 Linton, Simi. *Claiming Disability: Knowledge and Identity*. New York and London: New York University Press, 1998. 頁 10。

視一般，其蘊含的觀念是：一個人的能力或性質決定於其身分，殘障與否決定其性質，認為殘障者作為一個群體，比非殘障者低下（或壞或醜等其他負面刻本印象）。但現在一般社會可能比較容易分辨什麼是種族歧視或性／別歧視的語言，卻很難辨識什麼是「健全主義」的語言，什麼是對於殘障歧視的語言，這可能因為「健全」或殘障的壓迫幾乎被自然化，或被現代醫學權威合理化，被「正常化」，殘障被壓迫的議題尚未被廣泛理解。[20]

晚近，「殘障研究」文獻多半都指出，過去對於身心障礙，多是採用「醫學」的模式，亦即，視殘障為個人身或心的疾病或缺陷，而醫學目標則在於「治癒」或「康復」。晚近「殘障研究」一個主要的變向則在於，設法以各種其他模式來取代醫學的模式，而將注意力從生物學轉移到文化與社會。例如耳聾與自閉症，都有研究以「多樣化」的視野，指出耳聾或自閉不是一種缺陷或疾病，而是一種自然會發生的現象，而且是人類內在多樣性想要擁有的現象。例如，把「自閉」視為一種存在於世界的方式，一種深藏於某種文化中的世界觀，一種差異，而不是一種缺陷（詳後）。殘障研究學者也批評，殘障研究一直被貶到把殘障當成要醫治的「問題」的學科中（主要是醫學，社會科學，社工等），而非弱勢群體，有自己的政治、文化與歷史。殘障研究要的不是寬容的弱勢邏輯，也不只是政治的利益代表，而是更全面地抗拒「正典王國」。從個人在醫療方面的悲劇，到弱勢運動認同，是晚近殘障研究的重要趨勢。這個轉變，在視野上可能帶來關鍵性的改變。人們都知道肢體上看得見的傷殘，常導致在社會上不被看見，這話隱喻的意義可能指的是非殘障人對殘障人缺乏關注；但字面義或現實的意義則應該是殘障人缺乏進入公共空間的管道。[21]

20 同前註 19，參考書中頁 9 對於「健全主義」(ableism) 的說明。

21 將「殘障」意義對照「酷兒」而展開汙名連線政治，可以參考 "Desiring Disability: Queer Theory Meets Disability Studies." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 9.1-2 (2003). Special Issue Ed. Robert McRuer and Abby L. Wilkerson.

本書暫以「殘障研究」來翻譯 "Disability Studies"。根據目前線上《教育部重編國語辭典修訂本》，「殘障」的解釋是：「肢體有缺陷」，內涵並不完全相符。在台灣社會實際用法上，「殘障」是一個比較舊的詞，後來取而代之的是「身心障礙」，例如早期稱「殘障手冊」，後來改為「身心障礙手冊」。上引辭典對「身心障礙」的解釋是：「生理或心理方面有缺陷、不健全。如智能不足，視、聽覺或語言、肢體的障礙，性格、行為異常等。如：『政府對接受特殊教育的身心障礙學生，有給予助學金或一些必要的補助。』」這個定義，包含了 disability 一般意義中類近的含義，如能力不足、缺陷、身心不健全、障礙、異常等，此外，disability 具有法醫學上的意義，指失去功能，特別是醫療化的意義，使得各種身心差異的狀態成為異於「正常」，成為疾病、不足、負擔、悲劇等等。這個含義，其實更接近中文「殘廢」在辭典中的定義：「肢體殘缺，並失去功能。」

當今殘障研究指出，社會通常與這種醫療化的觀點共謀，將殘障視為個人的事，是個人悲劇情境，而忽略社會過程、社會政策等等如何限制了殘障者的生活。殘障研究與運動，主要批判這種醫療化的定義，視之為最大的絆腳石，認為醫療的模式阻礙了殘障作為一個具有政治性的範疇而促成社會改變的進程。現今「殘障研究」主要的前提是：殘障作為認同的標誌，容量更大的範疇，包括身體，情緒，感官，認知等各種差異情況，以此重新將殘障定義為社會／政治範疇，各方面的殘障者之所以能成為群體，是由於共同的社會與政治經驗，並成為政治行動的基礎。[22]

22 參考 Linton, Simi. 同前註 19，頁 11-12。

那麼，到底誰才算身心障礙者呢？這和任何認同身分一樣，難以回答。有些人會說：「我們每個人在某種程度上都是身心障礙者」，這樣說忽略的是日常生活中，有些人每時每刻都被世界當成或被辨識為殘障，而有些人並不會。學術所預設的位置，也常常是男的、不殘障的學者，這是預設的範疇，被假設為一種具有普遍性的、中立或客觀的位置。[23]有人會建議不要用「殘障」這個詞，而苦心思索比較善意的字詞，如「特殊能力」、「異能」等，但這些字詞除了仍然是指向個人，「特殊」或「異」仍然表示不「正常」，仍然不會撼動「正常」，而且，在當今殘障汙名根深柢固造成殘障生存處處障礙的情況下，刻意使用這些改編善意的字詞，也像是拒認社會現實真實狀態，以及歷史裡曾經存在的殘障歧視。[24]

四

收在這本書中的文章，是目前眾多殘障研究或關於殘障的書寫中極為少數的幾篇。選文當然有各種偶然性，不可能全備，唯希望藉此提醒對於「殘障」的社會性與政治向度的重新思考，而期待有所改變。

呂欣怡〈從文化人類學觀點談「正常」與「殘障」〉言簡而意賅，深入而淺出，是對於殘障議題相當精要的介紹，文中不論是幾個理論的簡介，或是人類學對於馬利、薩伊（剛果）、馬賽、沙勞越的研究，或是文章最後對於人類學著名的個案研究《這兒每個人都講手語》（*Everybody Here Spoke Sign Language*）的導讀，都能引領讀者見識一新，可以當作一篇對於殘障議題入門的認識。

23 同前註，頁 12-13。
24 同前註，頁 14-15。

〈敘事的義肢與隱喻的物質性〉是大衛・米切爾（David T. Mitchell）與莎朗・史奈德（Sharon L. Snyder）合著的《敘事的義肢：殘障與論述的倚賴》（*Narrative Prosthesis: Disability and the Dependencies of Discourse*）一書的第二章。該書是人文學界對於殘障研究的重要著作，作者發現：不同於其他弱勢族群的再現（如女人，同性戀等）通常會指出弱勢形象很少被再現，但殘障形象卻是充滿在歷史中，文學藝術與電影中遍布殘障的形象。該書探討殘障對於文學敘事的功能，認為殘障作為角色塑造並伺機隱喻的工具，作為一種製造意義的象徵工具等，在敘事論述中殘障主要擔任了「義肢」的功能，為敘事所倚賴，但「儘管故事倚賴殘障做為一種象徵圖像的效力，它們卻極少正視殘障為具有社會或政治向度的經驗。」（本書頁 211）

如果說〈敘事的義肢與隱喻的物質性〉主要從文本再現殘障作為隱喻的角度來討論，那麼〈通用設計：全球化時代殘障的工作〉則強調殘障作為全球化圖景中生活的現實，將殘障與「全球化」議題關聯，試圖超離早期殘障認同政治，由批判角度介入全球化歷史的政治經濟學，以及整體社會正義問題。「把殘障想像成被界定於醫藥交易、勞工遷徙、族群的被迫遷徙（ethnic displacement）、流行病學、基因組學研究、以及貿易戰爭等社會體制之內」（本書頁 246），從「景觀」的理論考慮殘障的「地方」，得以探析全球化景觀中國家、文化與權力差異等問題，透過殘障的視鏡，也得以重新解讀「敘事」，以及殘障如何在關乎全球平等、照護、發展等論述實踐中，照見顛倒的景象與問題性。

以上三篇是對殘障議題較為整體性的討論，至於不同障別，我們也收錄了

幾篇。〈定義精神障礙〉是瑪格麗特．普萊斯（Margaret Price）《瘋狂在學校：精神障礙與學院生活的修辭》（*Mad at School: Rhetorics of Mental Disability and Academic Life*）一書〈導論〉的一節。她在〈導論〉一開始，首先引用了《美國獨立宣言》主要起草人湯瑪斯．傑佛遜（Thomas Jefferson）的名言：「身體的腐朽，在前途上令人沮喪；但人類思考所及最令人憎惡的卻是沒有心智的身體。」而後犀利地問了一句：「如果你是瘋子，你還能不能有健全的心智？」接著她說：

> 這不是一個閒著沒事幹的無聊問題。我是瘋子（雖然我通常不用那個字〔crazy〕指稱我自己），我用我的心智維生。我是一位創作與修辭學教授，我大部分的時間花在思考、講話與寫作。
> 我有些學生曾經瘋狂。同事亦然。我們大多數擅於學院工作，雖然我們要從事這項工作的機會——或者毋寧說是特權——大有不同。[25]

在這篇選文中，她思索了幾個關於「精神障礙」的用語，不是挑選一個最正確的詞彙建議使用，而是環繞著一些常用或新興的詞彙，如「瘋狂」、精神醫學系統的「消用者／生還者／前病人」（consumer/survivor/ex-patient）、「精神疾病」（mental illness）、「精神社會障礙」（psychosocial disability）、「精神障礙」（mental disability）等，探討這些詞語所涉及的社會文化語用脈絡及與其個人經驗的關係。特別關於「精神醫學系統生還者」一詞意味著什麼，她從過來人的經驗，批判性地娓娓道來，發人深省。

〈瘋狂的戰鬥：精神病學與身心障礙運動〉一文則追溯了「瘋子自豪」運

25 見 Price, Margaret. *Mad at School:Rhetorics of Mental Disability and Academic Life*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2011. 頁 1，筆者自譯。

動的歷史，討論了其中認識論及政治上複雜的爭戰，特別是與精神醫學及醫藥業相關機制之間的戰鬥過程及議題。而這個運動帶來的啟發應該不限於精神疾患，而是文中引述相關刊物所說：「『瘋子自豪』可以成為一個擁抱寬廣議題的運動。它允許我們表現出深切的悲傷、狂熱的渴望、激烈的焦慮和不完美的憤怒，作為對這個體系的回應。」（本書頁 185）

〈他者的可見與不可見〉是「視障」與「精神病患」作家李智良、盧勁馳的現身說法，在這篇座談會記錄中，我們看到李智良以切身經驗談到「精神病患」的認識框架（或「標籤」）如何遮蔽了複雜生命與生活經驗的方方面面，以及自身與精神醫學醫藥體系之間批判性與奮戰的關係。盧勁馳同樣以切身經驗不無嘲諷地談到主流社會如何用殘障來填補自身需要的意義，如何以「看不見」（「盲」）來觀看或凝視甚至凝固盲人，以及盲人寫作的物質性經驗，並指出發聲的意義「不在於你的聲音是不是非常地好聽，而是在於我們所在的社會位置可不可以透過一些聲音，一點點一點點地去改變。」在此我想多談一些關於李智良提到的以「標籤」識人。日常談話中每每可見以現成範疇區別人，諸如「我們正常人」相對於「聾啞人」，或「我們正常人」相對於「跛腳的人」等，區分出「我們」與「他們」，常常遮掩的正是二群人之間具體的異同。在汙名作用下，人們以「範疇」或「標籤」相對待（他是男人，他是女人，他是白人，他是黃種人等等），一個人複雜的個人性或標籤身分以外的其他部分都被忽略，只剩下與汙名有關的刻板印象。而汙名或標籤這種負面刻板印象的形式，會把正面的性質都中性化，並且把被汙名的個人認同身分也瓦解掉了，正如李智良所說，只有當他講得不好時，被看成是「精神病患」的典型，而講得好時，就只是他「也能」講得很好，而不把這個「講得好」歸為精神病患身分裡的一部分。

〈注視〉一文則反轉了一般談「觀看」的倫理總是對著「觀看者」來說，亦即，論及觀看倫理時，常指出「觀看者」在面對所謂「令人反感的吸引物」（殘障的身體）時「不要盯著看」，本文則以強森為例，「她是遺傳檢驗或產前檢查要篩檢出來淘汰的那種人，那種被拔掉餵食管的人，或是在一般情況下沒有人想變成的那種人。」（本書頁 79）她要人們學習，不是優雅有禮貌地把眼光從殘障的身體移開不看，而是如何將好奇轉化為知識，重新學會新的觀看技能。重新思考「看」的倫理，從「不要盯著殘障人看」，「不要盯著受苦的人看」等常人自以為是的位置，轉到殘障位置所發動的「看的運動」，把自己暴露於眾人的眼睛下，讓大家「看我！」而不是「別看我！」這是反羞辱的一種方式。我認為這篇讓人重新思考「看」的政治是很重要的。例如很多時候聾人必須專注於「看」，或要透過觸摸到或看到來溝通，而聽人常不假思索地抱怨「被看」不舒服。高夫曼也曾論及人們看金髮美女與黑人酒鬼的下意識不同眼神等。種種細微的「看」的政治很含蓄，並且與汙名及羞辱關係密切。

何欣潔的〈與失敗同行——運動中的時間、汙名與身體感覺〉一文從樂生運動組織者的位置，寫出了痲瘋病身體。我特別喜歡她關於「不正常」的兩個故事。其一是有位痲瘋病阿姨說小女孩想要把她彎曲的手指拉直，以為拉直了病就好了，而阿姨以此為笑話。何欣潔說，「某些痲瘋病人這輩子已經沒正常的日子可以過」於是「可以爭到生命最後一刻也無所謂」，這正是「抱殘守缺」的能量吧，殘缺早已經守著生命。其二是藍阿姨在法庭上面對施展威嚴要她簽字的法官，故意舉起痲瘋病的雙手，何欣潔寫出了她們如何使用自己的殘缺，以及她自己「注視」恐怖殘缺的經驗：「我們常在看，看到後來也都知道了，再也不會被嚇到。」（本書頁 278）

鄭聖勳的〈青少年殘障者們的占領泳池計畫〉，試圖提醒不要太快把殘障

研究吸收為遙遠距離之外的政治正確式現實關懷，再現策略與本書試圖展開之殘障的社會與政治面向關係尚不明。他敘述了台北天龍國某個被遺棄的社區小朋友及其家庭，故事裡對於現實的再現是複雜的，但關於殘障的敘事，也讓我想起《敘事的義肢：殘障與論述的倚賴》曾述及一般文學中關於殘障人物的負面再現，經常威脅著人的同情心，也接受著同情，既被咒詛，也被可憐，而且常常就是在被可憐時，也同時被咒詛。然而社會所發動的不友善態度，社會偏見或歧視則很少進入小說或非小說故事中，變成只是次要的議題，很少成為有價值的情節或文學省思。不論是對於負面再現的反思批判，或者是重提負面性的意義與政治，可能都是極其困難的工作。如何對於已經極其邊緣的殘障現實展開不再與汙名共謀、不再陌生遠離，或不再只是把殘障當作義肢來解消殘障本身，也許是持續需要質問的。

給我相當啟發的〈21 世紀的聾研究：「耳聾得益」與人類多樣性的未來〉，是具有高度挑戰性的一篇論文，從生物文化多樣性的觀點指出，「聾研究學者所要探討的是，能否從聾人思維和語言中的高度視覺性、空間性及運動性構造中獲得啟示，以照亮聽覺認知方式的盲點。」（本書頁 38）在此，耳聾不再被視為聽力的缺失，亦即，「聾」不是一種需要治癒或消失的缺陷，而是需要獲得與開展的多樣性。重新把「聾」理解為一種感官（或感覺）形式，以及認知的多樣性，認為這對於人類是有貢獻的。耳聾的獲得，使得人們要重構對於語言複雜性的認識，而耳聾所獲得的「視覺—空間」認知能力，也將開啟新的知識。文中提及手語學術論述、聾人建築空間、甚至手語文學等，都引人深思。該文最後提到一個反直覺的主張：「所有人若能有多一點點『聾』的狀態，其生命反而可以變得更為豐富。這意味著人們會更敏銳地意識到溝通的細微差異，更多地進行視覺與觸覺接觸，更善於運用隱喻豐富的語言，更意識到其作

為緊密社群一分子的角色，或至少更能欣賞人類的多樣性。」（本書頁 54）這意味著，我們將有可能重新開發我們現成的感官知覺系統，而在許多領域嘗試開拓減少壓迫的可能性。

其實，當代殘障研究中還有好些論文都相當啟人深思，然而我們不及譯出。以下略述一點閱讀筆記。

關於「精神分裂」，凱薩琳．普仁德格斯特（Catherine Prendergast）的〈並非例外的普通精神分裂：後—後現代導論〉（"The Unexpected Schizophrenic: A Post-Postmodern Introduction"）[26] 一文提醒，「精神分裂」曾經在後現代理論中被廣泛使用，作為一個隱喻，用以踰越，用以攪動既有秩序，但從殘障研究的角度看，這些理論無論撼動多少的穩定，付代價的卻是讓「精神分裂」穩定化。人們津津樂道的是一些極端的精神分裂者的例子——不是極度病理化，就是傑出的天才——然而大部分的精神分裂者，是一般的病患，既不會殺人，也不會獲得諾貝爾獎，而日常要面對工作的問題，就醫的問題，與社會汙名或歧視奮戰，醫療的有限，以及藥物致命的副作用等等，作為公民與作為「病人」，在「正常」的資本主義社會裡的生存狀態。

約瑟夫．史特勞斯（Joseph N. Straus）的〈自閉症作為文化〉（"Autism as Culture"）[27] 提議自閉症不是病不是認知出了問題，而是弱勢群體，是一種文化，一種差異，有其自己的認知風格與世界觀，而且是文化的一部分。該文指出，自閉症於 1943 年被「發現」，1980 年代以前是相當邊緣的現象，但今日

26 Prendergast, Catherine. "The Unexpected Schizophrenic: A Post-Postmodern Introduction." *The Disability Studies Reader*. 4th ed. Ed. Lennard J. Davis. New York and London: Routledge, 2013. 236-245.

27 Straus, Joseph N. "Autism as Culture." *The Disability Studies Reader*. 4th ed. Ed. Lennard J. Davis. New York and London: Routledge, 2013. 460-484.

則是相當普遍的診斷。這個 1943 年才被標誌出來的名稱，過去一直在醫療領域被解釋成心理、認知或溝通互動能力的損傷，把病源放在腦或心或基因，而尋求治療。「醫學」模式視殘障為病，根據一種「正常」的標準，將不夠正常或超過正常都視為身心障礙（例如過度的個人性為自閉），並且認為這病是內在於身體某處，而醫學的目標在於診斷與治好。若是無法治好，無法從不正常變成正常，那麼就該隱蔽或隔離，以免影響社會大眾。因此，身心障礙的醫學模式曾被稱為「安樂死」邏輯，亦即，「身心障礙身體要不就要康復（變正常），要不就被消滅（隔離在家或機構中不要被看見，被允許或被鼓勵死去）」晚近殘障研究的領域則批判醫療模式，不以實證的方式把疾病當成一個具體對象去描述，而是視之為身體差異與反應的範圍，同時也是生物學與文化之間複雜互動的結果。如果從神經多元性的觀點來理解，自閉不是缺陷或病，而是自然發生而且內在於人類想要的變化性中。晚近如同聾文化的「自閉症」文化也逐漸形成中，將自閉症視為一種認同，不是問除了自閉之外他們能做什麼，而是自閉使得他們能做什麼，通過自閉，或藉著自閉，和自閉一起，能做什麼。社會模式的自閉症觀點，視自閉症為一種有價值的政治與社會認同，並且表揚一種共享的藝術文化，或是日常生活文化。以「生物文化」模式看待自閉症，以另一種方式來討論，把疾病或病痛當成是由生物學與文化的複雜互動而產生。醫學模式視自閉症為個人問題，而且是內在於個人的，然而自閉基本上是一種關係性的現象，是人與人之間互動功能，在這個意義上，是一種社會／文化現象，不是在個體內部，而是在社群的個體之間。

喬基納．克利傑（Georgina Kleege）的〈盲與視覺文化〉（"Blindness

and Visual Culture: An Eyewitness Account")[28]一文以盲的觀點對於西方傳統哲學以及當代視覺文化的諸多前提提出許多深刻的挑戰，指出像「方」，「圓」一類的字，所指不僅是視覺現象而為盲者無從理解或無權使用。盲人的經驗指出，透過觸覺，方圓當然可以分辨。海倫凱勒也曾以她的經驗說明她用「我被帶去看一個女人」用「看」而不是「拜訪」一詞對她意味著什麼。語言中許多字詞都早已經是蘊含了看或聽的經驗，否定了像她這樣既盲又聾的人使用這些根植於看—聽經驗的詞彙，無疑是完全否定她交流與溝通的能力。盲人的經驗也指出，明眼人過於誇大了視覺的價值，比如像上下樓梯這樣的事，視覺並不是必要的。「視覺主義」者把「看」當成理解世界或人類生存的根本面向，把看得見與看不見當成是天差地別，其實是歧視。傳統視覺主義或聽覺主義的經驗，其實忽略了人們認識世界的感官經驗是更具多樣性的。也許需要一種感官多樣性的理論，每一種感官經驗，都可以分成幾種具體的感官活動。例如，海倫凱勒就曾指出觸覺的三種不同面向對她來說都是有意義的：組織文理，溫度，振動。她以「振動」來理解聲音，聽人用耳朵所感覺的聲音，她是透過身體其他的部位來感覺。一些盲人作家迫切想要再現盲的經驗，盲並不是視覺的缺乏，並不是少了什麼，並不是不完整的人，並不是明眼人減去了視線，而是一個完整的人，學習試著以不同的方式處理非視覺的感官，而不同的盲人對於處理的方式，感知的用法或價值等，彼此之間也各有不同。「盲」只是一個身體的特徵，而不是作為「他者」的不祥記號。

當這篇序文接近尾聲時，我在北大校園觀賞了一場「現代舞蹈說」，由西

28 Kleege, Georgina. "Blindness and Visual Culture: An Eyewitness Account." *Journal of Visual Culture* 4.2 (2005): 179-190.

班牙舞蹈家湯尼・卓達爾透過表演與視頻講解現代及當代舞蹈藝術史及其特質。講座中說明現代舞及當代舞如何融合了不同的元素，動作與編舞的身體意義，以及某些表演如何可以脫離古典傳統的舞台中心，脫離古典傳統的技藝中心，並且可以脫離音樂，而解放出新的表達與溝通方式。演講結束後的問答時間裡，一位學生提出一個乍聞似突兀，我卻認為是最為發人深省的問題。他問：現代舞藝如果可以脫離舞台、技藝、音樂等那些原似舞蹈不可或缺的傳統，那麼，有沒有可能脫離視覺？他說明，以講座中對於舞蹈身體概念的描述，諸如收縮與釋放、伸直與傾倒等等，都無關乎視覺，盲人同樣實踐，何以舞蹈的溝通性卻似強調了視覺的不可或缺，而忽略或排除了盲人的可參與性？也許，他的這個問題是一個起點，對於日常身體感官的認識，人們都太自然而然地過度視覺主義或聽覺主義或健全主義，需要從這裡突破。

本書在殘障議題上，算是先推介一些新興論述，以回應日常生活每時每刻在許多層面上殘障被歧視、被剝奪、被剝削，卻經常絲毫無感的社會與文化。書名「抱殘守缺」起先來自孟哲的靈感。這個通常以隱喻義使用而帶著負面意涵的成語，孟哲提到「取其字面義」。然而字面義的「抱」與「守」，也希望不致於被讀成傳統涵括式的悲憫。殘與缺是一個具有歷史性、社會性與政治性的位址，如同上文已經言及，唯有從「被視為」殘與缺的角度出發，在「殘」與「缺」的位置上，重行探索被遮蔽了的歷史、暴力與權力關係，才可能展望新的現實。

民為謀求土地的最大利用，都以最大的建蔽率配合，依面臨道路的寬度做最高的建築，形成了一個個整齊畫一的箱式建築形態。早期更有最高不得超出三十六公尺高的限制，有些都市還受到飛航管制區的高度限制，因此台灣地區出現二十層以上的高樓，是最近幾年的事，而且僅在於台北市區。高樓不只影響都市天際線的景觀，對於都市內也具有象徵性的作用。

街道和兩旁的建築物及附在建築物上的招牌等，是構成街道景觀的主要因素。台灣地區都市地狹人眾，建築物之建造，實施容積率的只有台北市，其他都市都以土地最大利用度、最高建蔽率和最高的高度限制來建築。因此，街道呈現的是單調劃一缺乏變化的景觀，附設在建築物上的招牌，更沒有透過整體的規劃標新立異。結果，街景除了單調外，更形成雜亂無章、眩人耳目的五顏六色。

規劃設計寬大的幹線道路附設人行道和行道樹，本意是要紓解都市空間的擁擠壓迫感，美化景觀，但這些幹線道路兩旁幾乎停滿汽車，人行道也被機車霸佔，車道上各種車輛川流不息，反而造成雜亂迫人之感。這種混雜擁擠，與都市的規模成正比。次要幹線道路或舊市區的道路，比較狹窄，有些附設了人行道，大多沒行道樹。論起路邊的停車問題，車道上川流不息等雜亂壓迫的街景，和主要幹道並無一致。

大自然竟是都市景觀的拖累

河川與山丘，可調和都市景觀人工建造的建築之生硬，增添視覺享受，同時亦可提供市民休憩場所。市民在河川山丘的活動，亦能增進都市景觀動態的柔和美。

台灣都市周緣的山丘，大多濫用為亂葬的墓地，或開採礦石（高雄市），形成不雅而刺目的景觀。再加河川大皆汙染，河面不僅不能從事休憩，連親近河川也成苦刑。本來自然景觀有增進都市之美的效果，台灣都市的自然景觀，反而成為都市景觀的拖累。

市民活動是都市動態景觀，三人成眾，人群的活動是都市最富動力的景觀之一：如夜市的人潮；早晨公園的晨操、土風舞、太極拳；或是各種表演、遊行、宗教儀式；夜市、攤販……等都構成特殊景致。

今日台灣都市空間，可以提供的空間愈來愈少，巨大都市和大都市除了寥寥幾個大型公園供晨間活動或非定時性的節慶之用外，住家附近小孩，

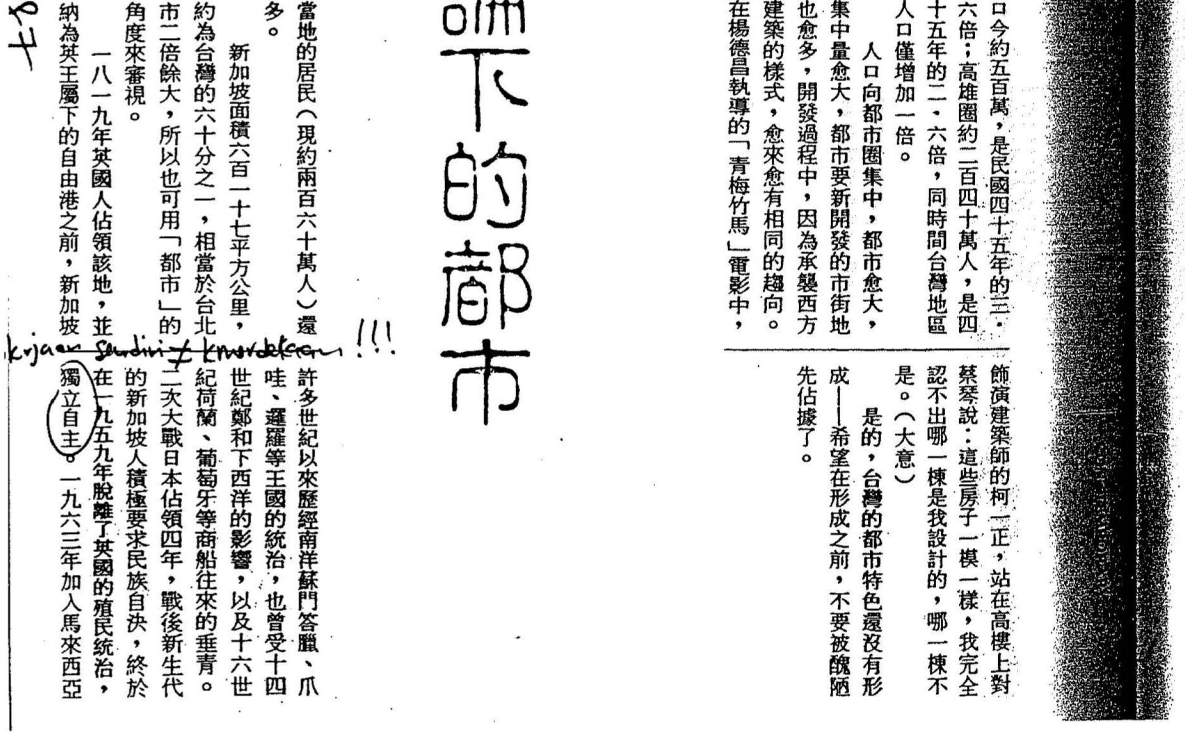
建出騎樓使行人免於日晒雨淋之苦，是爲了克服天候反映在建築上的特色。

新加坡：鐵腕執行規劃理論下的都市

◉潘翼

多種族文化與豐富歷史背景 旅遊勝地

打開新加坡觀光局提供的導遊指南，第一句話就夠令人心嚮神往：「新加坡的繁多種族文化與豐饒的歷史背景，使得它成為一個迷人而多采多姿的旅遊勝地。」的確，熱帶氣候的島國；東、西方古今文化的交匯；再加上進步、整潔、有效率的形象；而且具備所有現代文明舒適的生活水準……這些條件加在一起，不能不令人心動。此外，地理位置上，正處於世界交流的便利據點上，東西方間之旅行中途，十分容易安排為停留的一站，是以每年前往觀光的旅客達三百萬以上，比



學沒有遊戲場所。中小都市雖無大型公園，但臨街的住商混合建築的天井，純住家（非公寓或大廈）的前院後院，以及住宅附近的廟埕，可供小孩嬉戲。

此外，都市道路上行人及車輛亦市民活動形態之一，巨大都市是匆忙雜亂、緊張壓迫，而小都市則是悠哉從容不迫的悠閒感。

台灣都市特色在哪裡

台灣工業化過程中，經濟高度成長，國民所得提高，同時也帶動了都市化的進行，農村人口大量湧向都市及其周邊市鄉鎮，造成都市人口急速增加。台灣地區在民國五〇年代，逐漸開始工業化及都市化。台北圈的人口今約五百萬，是民國四十五年的三·六倍；高雄圈約二百四十萬人，是四十五年的二·六倍，同時間台灣地區人口僅增加一倍。

人口向都市圈集中，都市愈大，集中量愈大，都市要新開發的市街地也愈多，開發過程中，因為承襲西方建築的樣式，愈來愈有相同的趨向。在楊德昌執導的「青梅竹馬」電影中，飾演建築師的柯一正，站在高樓上對蔡琴說：這些房子一模一樣，我完全認不出哪一棟是我設計的，哪一棟不是。（大意）

是的，台灣的都市特色還沒有形成——希望在形成之前，不要被醜陋先佔據了。

當地的居民（現約兩百六十萬人）還許多世紀以來歷經南洋蘇門答臘、爪哇、邏羅等王國的統治，也曾受十四世紀鄭和下西洋的影響，以及十六世紀荷蘭、葡萄牙等商船往來的垂青。二次大戰日本佔領四年，戰後新生代的新加坡人積極要求民族自決，終於在一九五九年脫離了英國的殖民統治，納為英王屬下的自由港之前，新加坡獨立自主。一九六三年加入馬來西亞多。

新加坡面積六百一十七平方公里，約為台灣的六十分之一，相當於台北市二倍餘大，所以也可用「都市」的角度來審視。

一八一九年英國人佔領該地，並

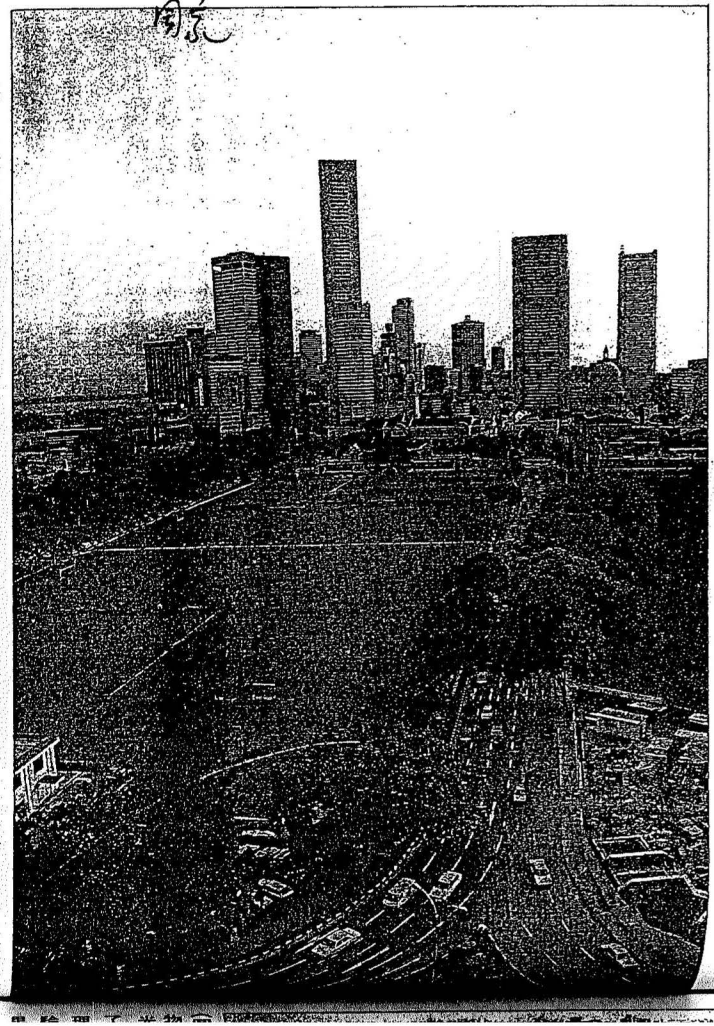
聯邦，但一九六五年旋又脫離聯邦，成為獨立的共和國。

種族方面，新加坡國民成員中，約百分之七十七為中國人，百分之十五為馬來人，百分之六為印度人，百分之二為歐洲人或歐裔亞洲人。複雜的種族文化背景，單從路名，就可發現各式各樣的語文典故。有趣固然，不過要統一分歧的語言、文字，以便於交流與治理，想想都覺無限困難，但新加坡這方面做得夠快夠好，選用的官方語言——英文也極有利於他們的「世界化」。不過，「世界化」而不致喪失原有的傳統特色；在消除種族隔閡，免於相互排斥下謀求和諧，同時又不失各自文化的特殊風格而流於枯燥的「制式」；應是個很有趣卻極其困難的課題，對任何政府都是很大的考驗。新加坡無疑是成功的範例，四分之三的華人國民，在世界化的同時，也多少保留了他們的華文華語。

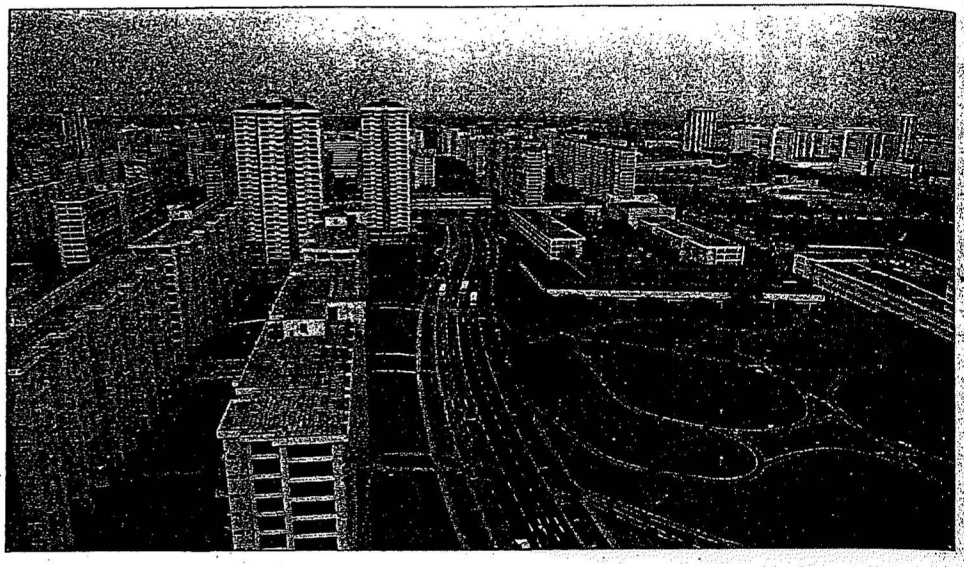
面對這樣複雜的種族成員，並要擺脫一百多年的殖民地包袱，本身又是個最爾小國，想要在各種內外交加的壓力下，建立先天資源缺乏的聯邦需要不畏艱難的強有力政府。李光耀等幾位人民行動黨的創始人，正適時提供了這樣的統治力量，在政策、經濟、外交、科技上，經過數年的努力，各方面都建樹出令人刮目相看的成績。

現代規劃教科書的理論，依稀可辨反映在新加坡建築上

都市建設上，新加坡也是現代都市規劃家作案例研究的好題材。英國人向來重視都市計劃，在已有的基礎上，新政府大力推動都市更新，掃除髒亂，推展綠化，興建國宅，闢造現代化的大眾運輸系統。短短的二十幾年，使得都市面目一新，（圖一）其建設量可與世界最先進國家的任何一都市媲美，有關居住問題解決單（國民住宅的百分之八十所建），更不是任何自由國家其項背的。在這樣大刀闊斧的設中，需要眾多之人才投入，給了許多當地及世界年輕的規劃家夢寐以求的機會。在這裡，現代規劃教科書上的種種理論，都依稀可辨的反映了出來。配合上政府健全的法令及雷厲風行的執法，許多別的地方困難重重，行不通的計劃，在此都可一一實現。



（圖一）短短二十幾年，新加坡的都市面目一新，其建設量可與世界最先進國家任何一都市媲美。



（圖二）新加坡在園藝技術上相當成功，景觀建築則相當貧乏。

第一次去新加坡是參加有關都市居住的國際學術會議。幾天下來聽到各種半官方的報導與介紹，看到各種統計數字，再參觀了一批批代表各階段的國宅、舊社區更新與新市鎮計劃，看得人瞠目結舌，驚羨於一個有幹勁有魄力的政府，能在這麼短的時間內做出這麼多事情。

每天早晨從旅館至會議場所，選擇不同的路徑穿行，享受遍地的綠意和林蔭，不能說不是享受。不過，經過了幾天新鮮的興奮，突然懷念起台北喧囂繁雜的街道來。說也奇怪，這種感覺的萌生，揮之不去，分析起來，又不是想家或懷念台北什麼特別的景物，而是漸漸覺得，在這一切井然有序、潔淨青翠裡面，似乎缺少了什麼，似乎是缺少一種生命力。為了釐清一下自己的思緒，那天參觀完另一個社區後，我問了幾位西方朋友這幾天所聞所見的觀感，及新加坡都市景觀的評語：

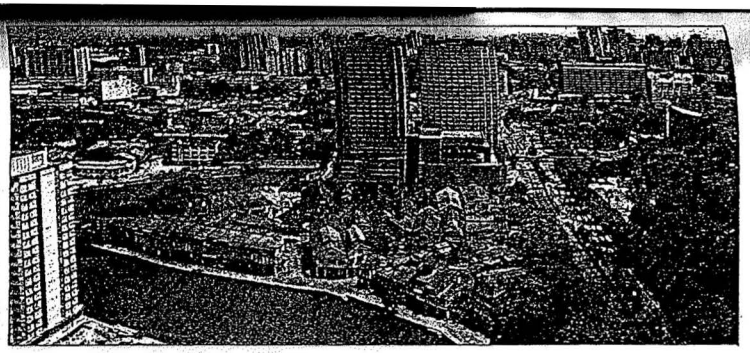
「他們這幾年的建設，似乎只是想把新加坡比照北美洲一些新如多倫多等的模式來發展，事在的新加坡路上，覺得跟美國大沒什麼兩樣，十分枯燥乏味位美國教授這麼說。

「我覺得今天的新加坡，潔劃一了。所有的環境都在人制下，使我覺得好像住進了醫院裡一樣。」另一位外表酷來頗為「井井有條」的德國麼說。

「推行得十分徹底，到處碧的綠化運動，你的看法如何我和一位荷蘭建築師聊起來時他的意見：

「綠色確是十分賞心悅目一大片一大片的綠而沒有其他點綴，嫌刻板了些。新加坡可藝（horticulture）技術上相當景觀建築（landscape architecture）相當貧乏，（圖二）綠化幾乎遠距離觀賞而不是為使用者設計

一位年僅廿八歲，在住宅設即已位居主任設計師地位的青師，得意的介紹一批規模龐大雄心的國宅群，告訴我們設計的手筆。除了羨煞他這麼年輕有這種別人一輩子也難得一次外，也不禁想到這批僅可稱「



(圖三)舊市區與周圍咄咄逼人的龐然大物同置，顯得可笑，這是新近完成的觀光飯店廣告照片。

「」的設計，其中許多顧見生硬的處理手法，若是換了功力較深，較有經驗的建築師來做，會有多麼不同的效果。

幾天下來，種種看法與觀感，和當地一位負責住宅與都市發展的重要首長談起，非就教於他時，他也不以為忤，很坦然的回答說：「這些問題我們也不是完全不曉得，在過短的時間內，我們需要照顧的層面十分廣泛，我們所面臨的，並不是『質』與『量』間的抉擇，而是『量』的問題不能解決，那麼就無法從事『質』的追求，所以最重要的是先滿足『量』，再一步步去要求『質』的層面。」

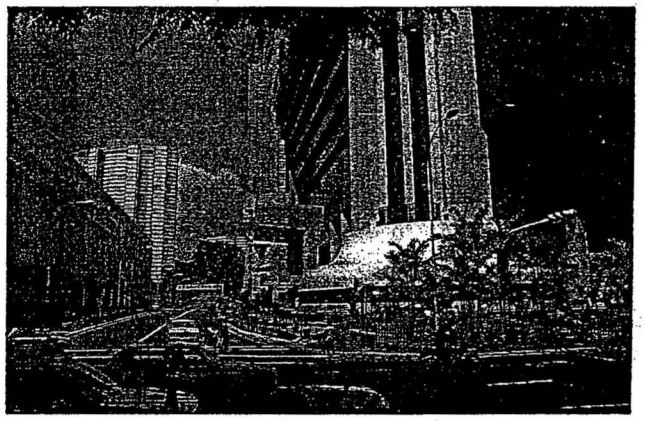
對他們自己的目標、步驟、優先次序與代價、後果，都考慮得十分清楚，不管同意與否，還能說什麼呢？非常佩服新加坡政府政策宣導的徹底及具說服力，遇到的上上下下的官員、百姓都能如此「單純」的對其政策心悅誠服，都能理直氣壯的說出他們如此做法的道理。

沒有特色，只有模仿，永遠不能臻於第一流

一個都市的生命，成長與發展，是不是也這麼單純的呢？設計規劃人員，為求道理清楚，架構簡明，有時常有意無意的把原本多元性的問題，過度單純的化約了。人的活動，文化的發展，風格的塑造，大抵都需要歷史和歲月的浸淫孕育，才能禹永而耐

(圖四)寬廣舒適的馬路，成了一棟購物中心跳到另一棟的過渡空間。

(圖五)單調、空洞沒有變化的地面層，一點距離都讓行人覺得遙遠。



(圖六)世界級的建築師，在此的作品，不是次等的，就是炒自己的冷飯，使得新加坡丟失了本身獨特風味。

人尋味。都市計劃理論提供許多理想的大架構、健康的體制與系統，但都市之偉大，卻不是這些可一目瞭解、便於領悟的生理體系，而是由於每一成員成份，充分發揮其特性與風格，所融合而生的豐富變化及生命。新加坡在政令的大刀闊斧領導下，幾乎以用推土機的方式，把許多舊有的都市風貌、成份，剷除敉平，再經由許多雄心勃勃的年輕設計規劃者，十分匆促的重新組合、篩分。一方面是受這些人本土文化修養深度的影響，另方面又過於依賴現代國際主義公式化解決問題的方法，使得新組成的硬體，看來一切都太技術化、理性化、規律化，而人性中趨向混淆的比重較為缺乏，致較乏情趣。

其實，過去幾十年來，所謂「教科書」式的都市計劃理論，也不斷的修正、改變中。五〇年代凡事都以一元化、二分法區劃優劣的觀念，逐漸受到挑戰，而全世界大多數城市都不得不一邊發展，一邊修正，因此偏差較淺。新加坡不幸太有效率，在極短時間發展太快、太多，幾乎是只來得及捧住一套理論，囫圇吞棗的做下去，等到發現有商榷餘地時，已來不及更正了。這幾年挽救舊中國城的呼籲漸受重視，一部份舊市區因此得以留下，以配合更新計劃整建，可惜舊貌所剩無幾，與周圍咄咄逼人、屬另一世界尺度的驟然大物放置一起，顯得滑稽可笑，也令人惋惜。（圖三）很多前人累積的點滴成績，不是用金錢、建築硬體或現代科技可以取代的，舊城除去後，一個嶄新的都市必須經過歲月，氣質與風貌才能呈現，要做到讓人沈緬留戀，又需要更長的時間才能孕育出。

規劃理論，在新加坡顯得最具權威，實現得最徹底，也相對的看出理論硬性使用的缺憾來：

依據規劃理論，超大街廊，集中商場是好的，新加坡新市區的商業帶如Orchard Road，就櫛比鱗次的興建了許多各自為政，獨立的大型購物中心來。由於這些購物中心都是向心的，真正的活動與趣味在內部進行，於是馬路成了從一棟購物中心跳到另一棟的過渡空間而已，寬廣、舒坦，但卻缺乏使馬路有生命的活力與連續性。（圖四、圖五）

依據規劃理論，高層高密度住宅，需要把寶貴的地面層留空，提供公眾行走、停車等，以及空氣、視線的流通，但徹底應用如新加坡者，使得一批又一批的大型住宅社區，地面層空洞、單調得令人發慌，走在下面，因為太沒有變化，一點距離都讓行人覺得非常遙遠。（圖六）

依規劃理論，以綠帶隔離的衛星小市鎮是可取的，因此在這不算大的都市，市郊隔離成一區一區，彼此間藉綠帶與高速路來聯繫，都市的延續性阻截無餘。

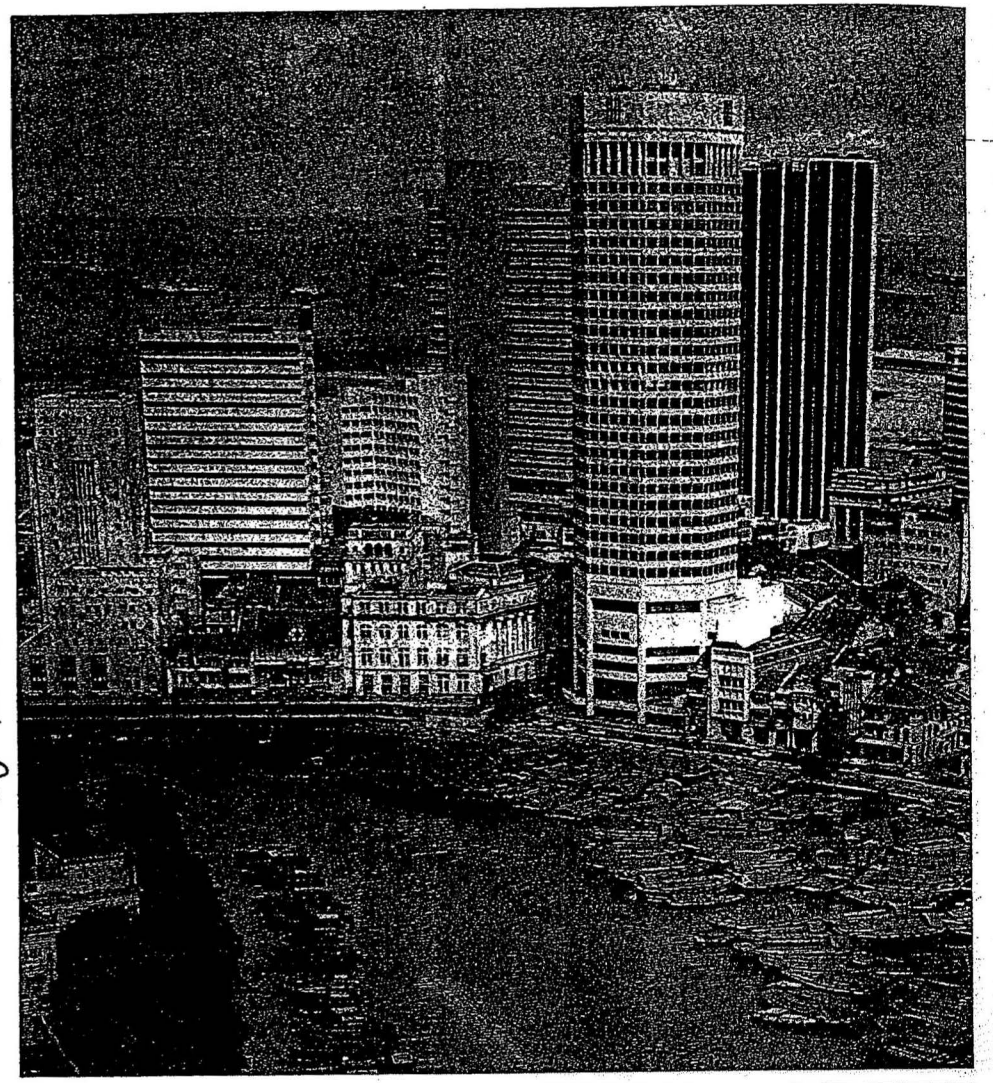
此外，再加上相當徹底的逐除難販，港灣內的舢舨船「淨化」了，除了熱帶氣候與熱帶性植物的繁茂，仍如觀光指南所描述的妍豔外，其它想像中預期的豐富與特色，幾乎已難以體會了。因此，第一次開會、參觀、考察，興致勃勃的待了八、九天，第二次以觀光旅遊的心情再去，想探幽尋勝一番，就覺得連待三、四天都嫌長了。

沒有掌握自己的特色，而偏重模仿，是創作的大忌，這樣的創作也永遠不可能臻於第一流。都市設計何嘗不然，新加坡各方面條件原本很理想，政策上卻棄置了本身的獨特風格，在這種情形下，即使延請了世界級的建築師在此表演，其所提供的種種也不過類似一個世界博覽會似的「作秀」而已；更奇怪的是，這些世界級的建築師在此展示的，不是其次等作品，就是炒冷飯式的把紐約、芝加哥、東京、蒙特羅已設計過的建築物，換湯不換藥的安置了事。（圖七）

因應二十一世紀人口的新加坡在土地運用上已全準備

一個好的都市發展政策，緊大原則，而不企圖樣樣都企圖在很短的時間內，由此把樣樣細節都設計週全，交給人使用，因為這樣做難免簡化實行起來難免生澀武斷。一個市設計，應制定健全的綱領式，讓民眾在不違背大原則展，生長出最自然，最能表個人、地區、時代、文化色，這樣才可以構成不矯揉佳風格吧。

話說回來，有遠見、有能鐵腕執行的政府，對都市仍然比漫無計劃、任其無擴展，浪費土地資源，卻留難子需要回頭收拾的情形好任何計劃的放任，在第三世市，比比皆是。新加坡政府正的步調是有名的，而其走是極正確的。由於土地國有很謹慎的使用，沒有任意浪新加坡仍擁有可觀的土地尚



甚至據說到廿一世紀，人口百萬人時，土地仍綽綽有餘此，在未來別的大都市，因善節制，土地發展得水泄不了問題時，新加坡仍有能力缺失中求取經驗，穩紮穩打發那另外的三分之一。如此是棋高一著的。

大都會的新加坡，是世界級演場；但展示的，不是次等紐約、支加哥、東京……已

18.Weisman

3 (1981): 71-72.

52.Tom Wolfe, *From Bauhaus to Our House* (New York: Pocket Books, 1981), 8.

53.Deborah F.Nevins, "Eileen Gray," *Heresies*, issue 11, vol. 3, no. 3 (1981): 68-71.

54.Ibid., 68.

55.Suzanne Stephens, "Voices of Consequences: Four Architectural Critics," in *Women in Architecture*, ed. Torre, 140-41.

公共空間的私人用途

The Private Use of Public Space

列絲麗・堪尼斯・威斯曼

Leslie Kanes Weisman

王志弘　譯

*Leslie Kanes Weisman (1992) "The Private Use of Public Space", ch.3 of her *Discrimination by Design: A Feminist Critique of the Man-Made Environment.* New York: University of Illinois Press. pp. 67-85.

和前一章討論的公共建築物一樣，當代的都市地景乃是一個替父權體制之運轉準備的標準舞台。城市的街道、公園，以及鄰里之中，每天上演著女人和男人、富人與窮人之間有關領域的戲劇。每個群體公開地“出現”，根據社會所賦予的角色來聲明權利和使用公共空間。那些擁有權力的人，比如說“街頭幫派”，控制了街道與街道裡的人。那些沒有權力的人，如“街頭住民”和“街頭浪人”，則被貶棄到街上，他們的私人生活因此處於公開展示的狀況。雖然他們在街道上都“宛若置身家中”，但是“家”對每個人的意義都大不相同。

在某些鄰里，人們也會認為自己“宛若置身家中”，並且稱呼城市是“家鄉”，而國家是“家邦”。就街道景觀而論，人們如何經驗和居住這些“公共家園”，這些地方在實質上與象徵上有何意義，都須視他們的“社會位置”以及他們接受或挑戰這個位置的程度而定。

城市街道與性別地理學

拿隻粉筆，孩童就可以將公共的人行道轉變為私人的遊戲畫板，阻礙行人的通行。拿罐噴漆，十幾歲的少年就可以將公共建築物和高架陸橋的牆面，轉變為私人的告示牌。有了社會的默許，男人就可以將宣稱為公共的城市街道，轉變為私人的男性叢林，女人被排除在外，或者有如瑪姬．皮爾希（Marge Piercy）的詩句，女人“高視闊步，像隻被人飼養，然後放生做為打獵之用的溫馴松雞，這種活動稱為運動”[1]。

男性的街頭幫派，以及與之相關的破壞和犯罪的高發生率，都是都市生活的熟悉事象。某個群體侵入另一個群體的鄰里“地盤”，所引發的“幫派戰爭”也屢見不鮮。取得容易的快克古柯鹼，使得相互競爭販賣這些殘害藥物以致富的敵

以及和男性同伴成群結黨時，少數民族聚居區的男孩經歷了社會化，接受了他的男性角色。

男孩在街上“長大”，在那裡學到什麼是男子氣概。“好女孩”遠離街道，待在家裡，以免她們的貞潔或美德或兩者都遭受危險。大部份的男人在街上都“宛若置身家中”；大部份的女人則並非如此。“我總是將哈林區當做是家”，克勞德．布朗（Claude Brown）寫道，“但是我從來沒有將哈林區想成是在屋子裡。對我來說，家就是街道”[2]。

每座城市都有條“花街”絕非只是巧合。沿著這些墮落街景，傳達了仇視女人的訊息，包裝成衝擊感官的快感、誘惑和色欲：俗麗酒吧詭魅的霓虹燈招牌，以在鐵籠裡跳舞的上空“阿哥哥女郎”做為號召；“活色偷窺秀”的閃亮廣告及“成人”電影院的看板上，畫著被機器鋸切成塊的女人，或是被一個懷念戰鬥的退伍海軍，綁起來、強暴，並且用來福槍雞姦的女人；色情書店販賣像《慾奴》（*Bondage*）或《妓女》（*Hustler*）之類的雜誌，在這些雜誌裡，“調戲者闕斯特”（Chester the Molester）每個月藉由欺騙、誘拐和攻擊等技倆，調戲一個不同的年輕女孩[3]。

但是，花街不是唯一呈現殘忍且無人性的性別角色刻板印象的公共場所。整個都市環境都充滿了各種形象，描繪粗獷的男人以及在性方面臣服柔順的女人。廣告看板描繪抽著煙的粗野牛仔，恰好和販賣名師設計牛仔褲與昂貴酒類的模特兒衣不蔽體的微笑誘惑，形成強烈的對比。我們也可以比較那些我們以男性戰爭英雄和政客為名的公園裡的銅像，以及在同一個公園裡，裝飾噴泉的裸體且脆弱的女性水神和女神像，還有裸胸的女體列柱，用她們的頭永遠忠實地支撐著柱頂線盤的重量，架起新古典主義的公寓或辦公大樓的入口。

公共景觀很鮮活地傳達了兩性之間剝削性的雙重標準，這種雙重標準本身在公共的街道上就經常運作著，例如“高尚”的男性消遣：“觀看女人”，不論她們是否喜歡，很少有女人能逃脫沈默的眼光、“友善的”品頭論足、飛吻、咯咯傻叫、口哨，以及猥褻的姿勢，而男人假設他們可以對任何路過的女人這麼做。

這一類侵犯性的男性行為，違犯了女人的自我／他人的界線，使她憤怒、驚恐、屈辱，無法控制自己的隱私。即使是那些學會“處理”這些狀況，有技巧地回嘴反擊的女人，也無法逃脫那凌越一切的男性權力的訊息。這種雙重標準，造成了約翰·柏格（John Berger）所謂的公共空間中的“分裂意識”（split consciousness）。在他的書《觀看之道》（*Ways of Seeing*）中，柏格解釋：“男人行動，而女人現身。男人觀看女人。女人則看著被人觀看的自己”[4]。

由於無法在公共場所規制她們和陌生男人的互動，女人被剝奪了都市生活的一項重要特權：她們的匿名性。女人學會要時刻保持警覺，不論是有意識還是無意識地，以便保護脆弱的界線免受男性的侵害。研究者已經指出，女人比較會避免眼光接觸、身體姿勢僵硬、約束行動，並且脫離行人交通的路線，這種臣服性的行為模式，可以在動物社會裡觀察到[5]。心理學家艾文·阿特曼（Irwin Altman）認為這種行為需要耗費巨大的能量，“對腎上腺和循環系統造成很大的壓力，導致心理緊張與焦慮昇高…〔以及〕心靈的創傷”[6]。

如果對於街頭性騷擾的恐懼導致女人的壓力，對於強暴的恐懼則使得女人在晚上遠離街道，離開公園和城鎮裡的“危險”地帶，並且無意識地害怕另一半人類。女人學到了男人是潛在的傷害者，只要是有男人的地方，都會威脅到她們的安全。和通俗的看法正好相反，男人強暴不是因為失去控制，而是要維持控制，強暴是最為典型的社會控制手段。毫無疑問，強暴的意圖是要所有的女人都留在“她們的地方”，謹守“界線”，一直處於恐懼狀態。

女人終於了解到公共街道與公園屬於男人。更甚者，強暴犯、警官，以及法官都不斷提醒她們遵守社會規範的責任，以及不守分際的危險後果。像下面這位警局督察所說的話並非少見：“任何女人在天黑後隻身行走，都是在招惹麻煩”[7]。責備受害者的法院判決也很常見，例如，一九八二年英國有一位法官判定一個被控強暴一位十七歲女孩的男子，繳納相當於四百美元的罰款，而不必入獄，因為強暴的受害人“有促成犯案的鉅大過失”——她深夜還搭便車[8]。在一九八六年，一位華盛頓法官判決一位強暴案受害人拘禁三十天，因為她藐視法庭：這

位受害者再度看到強暴犯時非常恐慌，因此拒絕對他做不利的證言。主任檢察官說：“我痛恨受害者比被告得到更差勁的待遇，但是我看不到其他出路”[9]。今日，關於強暴和“狂暴”事件（年紀輕輕的少年幫派成員，藉由預謀的暴力攻擊來替自己“找樂子”）的新聞報導，成為每天電視與廣播的“正常”部份。

我們可以很合理地推論，如果女人認為公共空間無法掌握且充滿威脅，她們就會避免涉足其間，並且限制自己在公共空間裡的移動。根據伊利莎白·馬克森（Elizabeth W. Markson）和貝絲·海斯（Beth B.Hess）的一項研究，這種現象最常見於都市裡的老年婦女，尤其是那些教育程度不高，獨居在公寓裡的女人。這些女人大都不敢離家。她們特別害怕晚上出門，也因此縮減了她們的社會生活[10]。

馬克森和海斯相信，大眾媒體助長了老女人軟弱無力的觀念，尤其是貧窮的少數民族婦女，而且大體而言，誇大了發生在她們身上的犯罪數量。她們引用了一項研究，調查電視節目中所描述的暴力，其中最常成為受害人的是小孩、老婦、非白種婦女與下層階級婦女。電視節目中最常見的殺人者是男人，而謀殺案的受害人最常見的是年老、貧窮、住在都市的女人。此外，在電視新聞報導中，雖然不是最常發生，卻最受矚目的暴力案例，通常加害者是黑人，而受害者是白人[11]。指出每個女人或男人都可能被攻擊，會令人不悅；但是，有這麼多女人生活在受攻擊的恐懼裡，而且這種恐懼受到操縱，用以延續種族主義和有效地將女人禁錮在她們自己的家裡，也同樣令人不快。

懾於都市生活的危險而退縮躲避，使得犯罪行為在街上橫行無阻。最終商業條件因此敗壞，整個社區的生活品質都惡化了，鄰里的崩潰無可避免。如果要扭轉內城的滅亡，就必須減少婦女的恐懼和受害。要這麼做，政客和市政服務機構就得承認女人和小孩遭受的暴力十分普遍；女人的恐懼是基於現實；以及女人知道她們在城市裡什麼時候、為什麼感到不安全。

多倫多的METRAC計劃提供了一個卓越的模型。「加諸婦幼之公共暴力都會行動委員會」（Metro Action Committee on Pulic Violence Against Women and

Children(METRAC)），於一九八四年由多倫多市議會設立。這個單位承續了一九八二年在本市發生一連串強暴殺人案後，由議會發起的關切婦女的特別委員會。特別委員會的八十名志願成員，包括醫生、律師、政客、警察、社會工作者、都市計劃師、強暴危機中心，以及其他婦女組織的工作人員，她們發展出一套涵蓋廣泛、跨越學科的暴力防護方法，METRAC推動這套方法，使城市對女人和小孩更為安全。

METRAC的工作人員（全是女人）強調向她們所執行的任何計劃所牽涉的女人諮詢的重要性。她們有一些創見是集中在都市與建築設計，因為不同的物理與地理的特徵，會造成或者避免某個特殊地點被用來襲擊路人。METRAC負責評估與改進多倫多所有地下停車場的照明、標示和安全標準；和警局與多倫多捷運委員會聯合執行地下鐵系統的安全檢查；並且和公園與遊憩處協同，針對防範高地公園（本市最大公園）的性攻擊做安全檢查。在最後這個例子裡，METRAC察覺到在一九八七年公園與遊憩處所做的關於公園安全的使用者調查裡，提到了惡意破壞和泛舟安全，卻忽略了婦女關心的問題。METRAC於是介入，邀請「女人規劃多倫多」（Women Plan Toronto）、「高地公園女人行動委員會」（the High Park Women's Action Committee）的成員，以及其他使用公園的女人，來參加白晝和黑夜的"漫步"，一同評估現有的狀況，並且建議做一些讓公園感覺上與實際上更安全的改變。她們考慮的因素包括：照明、視線／能見度、陷入危險的可能性、聽覺與視覺的距離、移動通道的預告（例如小徑和隧道）、標示／資訊、公園管理員／警察的能見度、公用電話、攻擊者的脫逃路徑、維修水準（例如被忽視的地區，或是更換損壞的照明與標誌）、公園配置資訊，以及孤立（感覺是否安全的最大因素之一）。依據這些項目，METRAC提出了一份報告，《防止性攻擊的規劃：高地公園的婦女安全》（*Planning for Sexual Assault Prevention: Women's Safety in High Park* (January 1989)），包括了五十五項對公園與遊憩處的建議。例如，緊急電話、公園配置圖，以及為了讓使用者不致

並且指示在需要的時候，哪裡可以獲得幫助，卻不破壞公園裡隱匿的愉快感覺。

METRAC也製作了開創性的《安全環境中的女人報告書》（*WISE, Women in Safe Environments Report*），記載了導致女人在公共場所感覺不安全的設計之特性（照明不足、被孤立、別人看不見，以及沒有尋求幫助的管道，這幾項高居名單的前位），並且提供了一套安全檢查法，婦女可以用來評估城市、居家鄰里和工作場所裡的危險地區。一九九〇年METRAC開始草擬一份關於婦女安全和都市／建築設計的討論論文，以促使針對城市中的所有建築物發展出一套準則與標準，諸如興建與修建計劃、購物中心、住宅計劃、公園，以及一切其他公共空間[12]。

都市公共場所裡的攻擊，在相當程度上是見機犯罪。雖然我們的實質環境之設計並不會引發性攻擊，但是它卻替性攻擊製造了許多機會。那些易受傷害的人——婦女、小孩、殘障者、老年人——有權利在他們生活的城市裡獲得安全。為了防範對婦女的性攻擊，藉由細密的規劃和評估，使得都市和建築的設計增進了每一個人的安全。

街道是家庭環境的延伸

無數的女人由於恐懼街道而深陷在她們自己家裡，可是當代社會的一大諷刺是另外有無數的女人被迫在街上討生活。由於妓女幾乎沒有什麼安全的庇護所，她們很少有機會逃離街頭暴力，以及脫離對殘虐的皮條客的依賴。事實上，妓女指稱性本身已經比以往更具暴力。根據一項警察報告，一九八六年平均每一個月有一個妓女在洛杉磯被謀殺[13]。家庭裡的暴力經驗——從亂倫和性虐待到毆打——經常趨使女人淪為妓女。她們離家出走或被趕出家門，由於經濟需要而做了妓女。"街頭拉客流鶯"出現在公共場所，意味著她不屬於任何男人，也因此屬於一切男人。她是一個代理妻子，在父權體制匿名的公共街道上，執行著私人家庭

換個方式，街道是好幾萬無家可歸的人實際上的家。一九八九年，全美國無家可歸的人數，依據不同的估計，由政府宣稱的三十五萬人到「無家可歸者聯盟」（Coalition for the Homeless）估算的三百萬人不等：如果目前的聯邦政策繼續推行，到西元兩千年會有一千八百萬人無家可歸[14]。他們出現在每個城市，躺在路邊和破舊旅館與廉價酒吧的門廊，睡在廢棄的建築物、暖氣爐上、垃圾收集車、電話亭、火車站和機場裡。幸運者在收容所或教會機構得到庇護，獲得救贖和免費的一餐。

在一九六〇年代，無家可歸者幾乎都是老年人、白種人、男性的酒鬼或流浪漢，住在"貧民區的街道"（skid row）。到了一九八〇年代，無家可歸者逐漸是女人、黑人、一家人、愛滋病人（people with AIDS, PWA's），以及約莫三十出頭的年輕男人。大部份男人是當地的失業者或是無法就業的人，離開了高中和公共住宅，卻無一技之長[15]。

無家可歸的愛滋病人是個異質性很高的群體。他們大多是少數民族，因為自己或性伴侶靜脈注射毒品而感染愛滋病毒。他們是單身的男人和女人、家庭、單親家庭、被遺棄的小孩，以及青少年，他們感染疾病和他們的街道生活是相互伴隨的。

如果這些人原先不是無家可歸，那麼他們的疾病經常會導致無家可歸。由於無法工作，他們付不起房租。有一些人則被恐懼愛滋病的房東非法驅逐。和需求量比起來，目前無家可歸的愛滋病患可獲得的住宅協助微不足道。例如，一九八九年在紐約市，特別供給無家可歸的愛滋病患的公寓不到八十間；可是「無家可歸者同盟」（Partnership for the Homeless）估計，那一年有五千到八千名無家可歸的紐約人患有愛滋病或其他愛滋病毒的相關疾病。他們說，到了一九九三年，這個數字會躍升為三萬人，屆時愛滋病患將成為紐約市無家可歸者最大的次級群體[16]。

美國市長會議對廿六個城市的調查顯示，在一九八〇年代，無家可歸的單身女子數目在其中廿一個城市裡，平均增加了百分之十六[17]。而根據紐約市人力資源管理局（Human Resources Administration）的一項研究，一九八九年單身女子和她們的小孩，佔了無家可歸的家庭裡的百分之八十六，數字驚人[18]。

單身女人和女人當家的家庭在無家可歸者的行列裡日益增加，這是因為政府削減了殘障者的福利經費、住宅價格高漲、離婚率上升、家庭暴力、少女懷孕，以及失業、低薪工作和工資歧視所導致的潦倒貧困。在一九八〇年，收入低於貧窮水準的成人裡，三個有兩個是女人，而且有超過一半的貧窮家庭是女人當家[19]。

無家可歸的單身女子和有小孩的婦女，有許多新夥伴加入她們的行列，那是從難以想像的過度擁擠和不合人道的州立精神病院釋放出來的大量精神病患，其中大多數是女性，這些機構這麼做是為了回應籲求釋放不具危險性的精神病患的壓力。一九五五年至一九八二年之間，州立精神病機構的收容人數減少了四分之三以上[20]。但是地方社區設施的"獨立生活"方案，從來沒有足夠的經費，使得成千上萬的病患無家可歸，孤立無援。

此外，美國失敗的住宅政策也擴大了無家可歸者的隊伍。一九六〇年代以來，華盛頓浪費了數十億元在缺乏行政效率的公共住宅計劃上，結果是補助了中產階級的承租戶，而非窮人，其中大部份是女人和小孩。而且林頓・詹森（Lyndon Johnson）總統相信在一九六八年需要的六百萬低收入戶住宅單位，蓋了不到一半。在一九七八年至一九八八年間，聯邦補助住宅方案的撥款減少了超過百分之八十，從三百二十二億元降到九十八億元[21]。在雷根掌政期間，新建住宅在一九八三年減少為55,120個單位，但是公共住宅的等候期長得令人心神痲痺：在喬治亞州的塞飛納（Savannah）要四年，紐約要十二年，邁阿密要二十年[22]。雷根總統的替代選擇是將他的住宅政策奠基在兩億元的低收入者承租擔保上，這個計劃錯誤地預設了住宅沒有短缺，只是沒有錢購買。（在一九八四年，布魯金斯研究所〔Brookings Institution〕估計低收入住宅單位的短缺到一九九〇年會達到一千七百萬戶[23]。）

和雷根政權的做法不同，喬治・布希總統一九九〇財政年度的預算，包括了

十一億美元用以完全資助史都華·麥肯尼的無家可歸者協助法案（Stewart B. McKinney Homeless Assistance Act）。然而，雖然較多的錢花在緊急援助上令人振奮，但是布希的預算裡卻不包括增建低收入住宅的提案。相反地，他延續了雷根政府對住宅方案的百分之十八點六的刪減，達十七億元，即使實況是一九八九年估計需要低收入住宅的兩千九百萬美國人裡，每四個人只有一個人可以獲得住宅[24]。

美國無家可歸者有相當大的部份是“都市振興”（urban revitalization）的受害者。當各大城市在一九七〇年代開始更新它們衰頹的城中心時，破舊的福利旅舍和廉價旅舍，所謂的“SRO's”，意即“單房地產”（single-room occupancies），列名最先拆除或改建成有錢人公寓的建築物。SRO's提供附家具的房間、公用浴室、共同廚房和用餐設備。每天二十四小時有個經理或管理員“坐在辦公桌前”，也能夠立即提供居民協助和安全感，尤其是對那些經常害怕她們的生活環境的老婦人。

SRO's的狀況從舒適到悲慘都有。當政府的法令要求住客住在“自足”的居住單元（包含私人浴廁和廚房的房間）時，卻沒有居民合乎庇護協助的條件。但是附家具的房間，加上諸如餐飲、衣物和打掃等服務，對許多不需要機構照顧的老人而言，是個可行的居住選擇。即使如此，全國SRO's的數量在一九七〇年到一九八〇年之間幾乎減少了一半，大約少了一百萬個房間[25]。

我們不應該摧毀這些住宅，我們應該藉由執行法令、賦予政府修繕這些房產的權力，以及致力改善那些被迫和吸毒者、酒鬼一起生活的老人與非犯罪人口的社會環境，來提高低於標準的住宅條件。都市更新以及減少或關閉SRO's的城市方案，使成千上萬最貧窮與最脆弱的人流離失所，這其中幾乎都是少數民族和白種的族裔老人，以及單身母親，他們形同被傾倒在街上，通常是沒有什麼預警，也沒有可以去的地方。

面臨無處討生活的情境，無家可歸者必須面對他們自己“資格不符”社會補

福利。由於沒有郵遞地址，他們無法獲得公共協助所需的法律文件，例如出生證明。後果便是有一整個下層階級掉到“安全網”之外，落入了貧民窟[26]。

街上的生活是個充滿飢餓、疾病、幻覺的世界，暴露在窒悶的暑熱、刺骨的寒冷和持續的危險之中。街上的女人，因為她們是女人，特別害怕被攻擊與強暴。新聞記者派翠西亞·金（Prtricia King）在一篇關於芝加哥的“街頭女孩”（street girls）的報導裡這麼寫：“即使是最為瘋狂的包袱女士〔這麼稱呼是因為她們把所有的家當放在袋子裡帶著走〕，只是想要獨自過活，也會因為謠傳她們把錢放在袋子裡，而容易遭致傷害”。她訪問的一個女人告訴她：“在街上…妳必須背後也長雙眼睛，而且要看起來不害怕”[27]。面臨無所不在的暴力威脅，街上的婦女發展出難以攻克的防衛策略。她們曉得，如果她們混身髒臭，或者看起來像是精神失常，就沒有什麼人會來打擾。

紐約市有一位名叫麗（Lea）的“街頭女孩”告訴阿蘭·貝克（Alan M.Beck）和菲利普·馬登（Philip Marden），她偶而和其他女人睡在門廊，以獲得保護[28]。貝克和馬登在他們一九七七年的研究裡，也記載了：“三個女人幾乎所有時間都待在距離彼此幾個街區的範圍之內…其中兩個人告訴我們，她們選擇這個地區是因為她們認為這裡安全。在城市其他地區，她們會被店東侵擾，或是被流氓攻擊”[29]。

無家可歸的女人在收容所裡也不見得安全。有一份題目為“再度成為受害者”（Victims Again）的報告，收錄了住在紐約兩間婦女收容所裡的八十個女人的生動證詞，指出她們被收容體系本身困擾的難以盡數的方式——被吸快克（crack-smoking）的警衛虐打，強迫與朋友、小孩和其他家庭成員隔離，以及拒絕發給地下鐵的運輸代幣。住在收容所的女人經常被迫從事職員的工作，例如清理走廊，但只獲得微薄的酬勞（通常是一小時六十三分錢）；對那些在收容所外有真正工作的人，餐飲不會隨時供應；即使一位婦女上晚班，她還是被預期要在早上八點出門離開；懷孕的婦女一般也不會獲得產前的照料或額外的食物，或允許輕易的床上休息時間[30]。

無家可歸的男人或女人生活艱苦，而且當然過的是“異常的”生活。他們可用的資源極少，但是女人所擁有的似乎最少。例如，在貝克和馬登一九七七年所做研究的區域裡，紐約市的市立女子與男子收容所之中，女子收容所只有四十七張床，只好拒絕了兩千個女人。（據估計那一年全市有三千個無家可歸的女人。）在此同時，男子收容所有房間可以容納數百人，並且在廉價旅舍另外安置了數百人，那裡有足供數千個男人所需的餐飲和床位。一位收容所的工作人員寫道：“他們〔男人〕從來不會因為要求一個床位而被拒”[31]。

雖然美國日益增加的無家可歸者的悲慘處境，漸漸地為人所知，但似乎依然有性別之間的“能見度差距”。例如在一九八一年，以下的備忘記事出現在一份紐約州的立法報告裡：“紐約市的三萬六千名無家可歸者贏得一場重要的勝利…市政府被迫在州立最高法院簽署一份同意命令，訓令收容所要接納這次冬天來求助的男人。雖然在命令裡沒有特別提到女人，她們也可以因這個決定而獲利”[32]。備忘記事沒有進一步解釋為何如此。

目前為止，公共和私人替無家可歸的女人、男人和家庭提供安全的緊急住所的努力，一直都相當不足。一九八四年紐約的公共收容系統——美國最大的系統——容納了六千人，但是這座城市僅僅是二十一歲以下的無家可歸者，估計就有兩萬人[33]。全國各地的收容所數量都太少，而且極度缺乏床位、廁所、浴室、隱私、衛生、暖氣和安全。經常可以發覺防火逃生路徑被封閉，窗戶破損，廁所堵塞，熱水時有時無，老鼠和其他鼠輩橫行。以下一位新聞記者對紐約市的福特·華盛頓·阿莫利（Fort Washington Armory）男子收容所的描述，很能顯示其中的實況：

> 有時候，九百多個男人睡在像個足球場那麼大的體育館地板成排的床上。雖然像所有的收容所一樣，這裡有警衛巡邏，新來的人還是被警告睡覺時要將鞋墊在床腳下，以免遭竊。這些人安排行列的方式，維持了他們一度稱之爲家的地區的界線——一端是西班牙哈林區，另一端是哈林區，中間則是布朗克斯和布魯克林區。此外，這些在收容所裡從事低賤工作，廿小時賺十二塊半的流浪漢，睡在沿牆邊的那一排，這道牆叫公園大道。[34]

在無家可歸的人裡面，很難分辨哪些人是在失去家之前就迷亂了心神，哪些人是被艱苦的街道生活推向瘋癲的邊緣。在收容所裡，有時候嚴重的精神病患、酗酒者，以及藥物癮者，自由地混在窮困潦倒的人群中，很可能會突然發作。因此，大部份的收容所根據少數人的行為，制定了限制所有人的規範。收容所裡通常禁酒；抽煙只限定在特定區域；浴室門不能上鎖。餐飲通常由義務人員準備；居民很少被容許自己烹食或動手。傢俱經常是破舊不堪，睡眠的安排像宿舍一樣，很少甚至沒有隱私。不論是親戚、朋友或愛人，允許會見的訪客很少，也沒有地方招待來客。這種做法暗指無家可歸的人不需要隱私、自我表現、友誼和性關係，或者至少這些需要不應該予以認真對待。也許這正好解釋了為什麼安置無家可歸者的地方稱為“收容所”，意謂頭上一片屋頂，而不是稱為“家”，是一個除了物質性的支持之外，還有自主性和情感支持的地方。考慮了上述一切狀況，我們可以理解為什麼許多無家可歸者避開收容所，寧願在街上找機會。

當然，解決無家可歸的長久之計，是提供備有持續性協助的過渡住所，諸如工作訓練、醫療照顧和托兒服務，再加上永久性的低價住宅。在這期間，緊急的收容所必須是小規模的，符合人性，而且免除現在大多數收容所的野蠻情況。

女性主義政治與對公共空間的要求

妓女和無家可歸者的生活，描繪了城市街道如何成為社會行動的劇場，女人和其他沒有社會權力的人，其角色被塑造為邊緣化的“社會偏差者”。公共空間的政治之所以屬於女性主義的議程，是因為那些宣稱向所有人開放的街道與公園，顯然不是平等地開放給所有的人。否定女人身為公民所擁有的接近公共空間的

平等權利——以及在心理上和身體上安全使用的自由——經常使得公共空間成為挑戰男性權威與權力的試驗場。最具戲劇性的挑戰之一，發生在一九七八年的舊金山，那時有來自美國三十州的五千多個女人聚集起來，在傍晚時分沿著城市的花街遊行。安佳雅．德渥金（Andrea Dworkin）回憶道："…我們迂迴地朝著百老匯前進，那裡充斥著觀光客，推銷著活人性愛秀的霓虹招牌、成人書店和色情戲院。喊著像'不再利用女人身體謀利'之類的口號，我們佔滿了整條街，阻擋了交通，完全佔領了三個街區的百老匯。有一個小時的時間，百老匯第一次不屬於皮條客、淫媒或色情販子，而是屬於幾千個女人的歌唱、聲音、憤怒和視界"[35]。美國各主要城市裡，都曾經發生類似的遊行。

在一個規模不同，但同樣重要的事件上，一小群女人利用公共空間做為個人抗議的場所。一九八二年十月，羅德島普洛甫登斯（Providence）的布朗大學有十二個女人，"帶了鮮紅色的噴漆和模版…把她們的訊息噴在大學的建築物、人行道和樓梯間：'三個女人就有一個被強暴：反擊！'"這些自稱為「獻身爭取平等的女性主義者」（Feminists Involved in Reaching Equality, FIRE）的"塗鴉者"，其行動點燃了一場遍及全校的爭論，導致一個新的婦女同儕諮商方案、一個完全由女人運作的夜間護送服務，以及免費的自衛訓練課程。做為她們致力喚醒自覺的一部份，FIRE的女人還把看來像是官方製作的宵禁標誌貼滿了普洛甫登斯，命令男人在晚上離開街道，這種構想由以色列總理梅爾夫人（Golda Meir）首次提出，她的理由是如果以色列女人有遭受攻擊的危險，那麼宵禁應該針對那些引起危險的人（男人），而非像她的男性同事所提議的做法，將宵禁加諸受害者[36]。

女人也逐漸察覺她們生活中的男性暴力，和國際性的男性黷武主義之間有所關連。從英國格陵罕公地（Greenham Common）的婦女和平營（Women's Peace Camp），到華盛頓特區的「婦女五角大廈行動」（Women's Pentagon Action, WAP），女人拒絕接受生活在懸崖上，而男性的戰爭機器把包括他們自己的所

女人和小孩從威爾斯的卡第夫（Cardiff）出發，行進了一百廿五哩，抵達布克夏（Berkshire）靠近紐別里（Newbury）的格陵罕公地的美國空軍基地，那裡正要佈署九十六枚核子巡弋飛彈。她們紮下帳篷，誓言要等到廢止佈署計劃才離開。這是第一次婦女和平營的情況，此後就演變為遍及全球的現象。在義大利、西柏林、蘇格蘭、德國北部、挪威、瑞典，以及美國境內各地都搭起了其他營地[37]。

在格陵罕公地營地建立之後幾個月，一九八一年十一月十五和十六日，「婦女五角大廈行動」組織了一次和平遊行，估計有四千五百位來自美國各地和海外的女人匯集在五角大廈，對於持續加速的核子武裝，以及女人和其他人所遭受的全球性壓迫表示哀悼和憤怒。她們遊行的時候，這些女人編織著一條連綿的飾帶，環繞整座建築物。她們編織了一張彩色紗網，籠罩了門廊。警察割破了網，這些女人則堅持不懈地重新編織被割斷的繩結。這一天結束時，六十五個女人因為公民的不服從行為而被逮捕監禁[38]。

一九八三年七月十八日，五十五個女人在紐約市布萊安特（Bryant）公園創立了一個婦女和平營，距離因搶劫、販毒和"肉體交易"而惡名昭彰的時代廣場只有一個街區。這些女人在公園裡露營兩個星期。雖然布萊安特公園每天晚上九點正式關閉，但警察並未驅逐她們。支持者為她們帶來食物與飲用水。這些露營者在街頭表演，從事象徵儀式，組織和平散步，並且散發小冊子，替「和平與正義之未來婦女露營大會」（Women's Encampment for a Future of Peace and Justice）的開幕做宣傳[39]。

後面這個婦女和平營鄰接紐約州的席尼加（Seneca）軍火庫，這是中子彈的儲存地點，也是美國將其波星二式（Pershing II）核子飛彈佈署到格陵罕公地，做為北約組織（NATO）"維持和平"之武力的起點。五百個女人在一九八三年七月四日開始紮營，那正是美國的獨立紀念日。在下一個月裡，超過三千個女人示威抗議佈署的行動。在集體的公民不服從行動裡，有兩百五十人以上翻越了軍火庫的圍籬，但全部被逮捕[40]。

它們立意良好，但是過於天真，終究不是有效的社會變遷策略。畢竟色情刊物依然是一門興盛的行業，每十分鐘美國就有一名婦女被強暴，核子武器競賽也繼續使我們遭受滅絕的威脅。但是，直接的效果是政治行動主義的唯一目標嗎？我想不是。那些參加群體示威的人，發現她們的個人信念更鞏固也更清晰了：她們體驗到和其他人團結一致，對於能力和力量有全新的感受，得以對抗與挑戰她們自己日常生活中的不義。

如果我們將社會界定為人類的社群（community），那麼個人態度與價值的轉變，就代表了有意義的社會變遷。每當有人拒絕因種族歧視的笑話而發笑，拒絕買色情雜誌，拒用有性別排斥的語言，或者拒絕投票贊成核子"防衛"，那麼"社會"就會不同，因為它的一般標準被拒絕了，那些強化這些標準的人則被迫考慮替代性的選擇。社會的個人化是一個基進的概念，因為我們被教導將社會想像成一個法律和統制過程的抽象物，存在於"尋常"人的可及範圍之外。社會被概念化或經驗到的這種二分方式，和性別的社會化有關。

女人和男人的自我／他人界線形成的方式非常不一樣，因此他們對戰爭與和平的看法也不同。卡洛·吉利根（Carol Gilligan）曾經對心理學理論做過研究，這些理論解釋女人的道德發展，是如何深植於對於他人的責任倫理之中，以致"扭曲"規則來維持關係，而男人的道德發展則和尊重個人權利，以及學習根據規則"公平正直地玩遊戲"有關。因此，男人會理所當然地視戰爭為"政治策略的必要遊戲"和道德必要性的維護；女人會視戰爭為"雙方"都痛苦的人類苦難與損失的肇因，以及"失敗的關係"的無情表現[41]。

吉利根和珍·貝克·米勒（Jean Baker Miller）——一位精神治療師和《邁向女人的新心理學》（*Toward a New Psychology of Women* (1976)）的作者——都相信男人對自我的感覺，連繫上與他人的分離，以及對於"進攻的效能"的相信，女人的自我感覺卻連繫上"對連結之需要的認知"，以及一張親密關係網的維持[42]。因此，男性定義的"權力與正義之道德"是基於對平等的信念，而且平等界定為根據公平與自主的理解，而對每個人一視同仁，但是女人的"責任與照護之

倫理"，則基於對非暴力與公平的信念，根據養育和情感依附的理解，承認不同的需要，並保護人免於傷害[43]。

女人和男人互不相同的道德發展模式，導致不一樣的評估暴力和非暴力選擇之後果的方式。發生在一九七六年八月廿一日，北愛爾蘭貝弗斯特（Belfast）受戰火創傷的街道上的事件是一個例子。那一天，一萬名天主教和基督新教的婦女——撇開使北愛爾蘭相互爭鬥的社區為之分裂的數百年仇恨，不顧恐怖份子的死亡威脅——帶了她們的小孩，聚集在十天前三個小孩被躲避英軍的愛爾蘭共和軍槍手射殺的地點。這次大規模的和平集會，導致「婦女和平運動」（Peace Women's Movement）的形成（後來改名為「追求和平者運動」〔the people for Peace Movement〕，這樣男人才不會覺得被排斥），其前鋒人物是貝蒂·威廉斯，一位憤怒的卅二歲羅馬天主教家庭主婦，她目睹這些小孩被殺。威廉斯太太後來回憶她的感受和行動：

> 妳是否曾經覺得心裡很不舒服，難過到妳甚至不知道自己到底怎麼了？我無法準備晚餐。我無法平順思考。我甚至哭不出來，隨著夜晚過去，我越來越憤怒…我…拿了航空信紙，直接走到安德森鎮（Andersontown）臨時的IRA地帶核心區，我並未輕輕敲門，我也沒有說："抱歉，妳願意簽名嗎？我們都希望和平。"我將怒氣發洩出來，拍打那個女人的門，然後她出來。我嚇得她魂不附體，真的是這樣。她出來以後，我說："妳想要和平嗎？"她說："是！""是就簽名。"就是像那樣子開始的，然後繼續下去…沿著街道下去…所有的女人都有這種感受…我們在三個小時內就有了三千或六千個簽名。我們回到我家。她們在客廳。她們在起居室。她們在廚房。她們在門廳。她們站滿了樓梯。她們在浴室，在兩間臥房裡。就是沒有足夠房間容納所有的人，她們都和我一樣生氣…我們竟讓這種事情延續這麼久。[44]

早在槍械出現之前，住宅——北愛爾蘭公民權利運動的核心要求——對天主教婦女十分重要，她們的家庭擁擠在悲慘的出租公寓裡，而且經常被拒絕配予房屋，以便維持基督新教聯邦主義者的家戶在投票時的支配性。想要從貧民區的公寓搬遷到現代住宅的念頭，是天主教母親生活的目標，為了她的小孩好，這是值得為之倒臥街頭的事情[45]。

當女人上街頭憤怒抗議時，這和她們照顧他人的道德責任感相符，而且這種責任超越了男性所界定的文化禁忌。例如一八六一年，數千名蒙面的波斯婦女勇敢地突破她們隱居的閨房之界線，包圍了國王的馬車，要求對於在饑荒時中飽私囊的政府官員採取行動[46]。一七八九年革命時的巴黎，以及十七和十八世紀周期性地發生食物暴動的英格蘭，婦女在食物暴動中都扮演領導且引人注目的角色。在一九六〇年代的美國，都市種族聚居區裡的婦女加入了抗議運動，要求“救濟系統”提供更多的食物、房租和衣物[47]。在一九八〇年代，來自美國一向偏遠而且傳統上保守地區的祖母、母親和女兒，聚集在華盛頓特區，前所未有的大規模人群一起為了抗議對墮胎權立法限制而遊行。

女人利用公共空間來抗議一切惡毒的暴力：饑餓、貧窮、疾病、無家可歸、都市凋敝、強暴、墮胎控制、色情圖文、反同性戀、具有不同才質的人與老人所經受的侮辱、種族歧視、性別歧視、地球富源的枯竭、地球空氣與水質的污染、軍備競賽、帝國主義。女人這麼做是因為她們知道這一切都相互關連。女人的遊行違抗了男性的界線。如維吉尼亞·吳爾芙（Virginia Woolf）所述：“身為一個女人，我沒有祖國；身為一個女人，我的祖國就是世界”[48]。就其最完整的意義而論，女性主義要聯合全人類以建立解放的地帶，並且實質地重塑父權世界的領域定義，並且改造這些界線替我們界定的社會認同與不公不義

註釋

1.Marge Piercy, "An Open Letter," in *Take Back the Night: Women on Pornography*, ed. Laura Lederer (New York: William Morrow, 1980), 7.

2.Yi-Fu Tuan, *Topophilia*, 220.

3.Lederer, Introduction, *Take Back the Night*, 18.

4.John Berger, *Ways of Seeing* (Harmondsworth, England: BBC and Penguin, 1972), 45-47.

5.Nancy Henley, *Body Politics* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1977); Anita Nager and Yona Nelson-Shulman, "Women in Public Places," *Centerpoint* 3, no.3/4, issue 11 (Fall/Spring 1980): 145.

6.Nager and Nelson-Shulman, "Women in Public Places," 146.

7.Ardener, "Ground Rules and Social Maps," 33.

8."British Women Decry Rape Penalties," *New Women's Times*, May 1982, 10.

9."Rape Victim Jailed in Refusal to Testify Against Defendant," *New York Times*, 26 June 1986, A19.

10.Elizabeth W.Markson and Beth B.Hess,"Older Women in the City," *Signs* 5, no. 3, supplement (Spring 1980): 134.

11.Ibid., 134-35.

12.要獲得更多資訊，可以寫信到METRAC at 158 Spadina Road, Toronto, Ontario M5R2T8, 或打電話(416) 392-3135.TDD. 也可以參考Fall 1989/Winter 1990 *Women and Environments*, 有關都市安全的專號。

14.Jane Midgley, *The Women's Budget*, 3d ed. (Philadelphia: Women's International League for Peace and Freedom, 1989), 16.

15."Homeless in America," *Newsweek*, 2 January 1984, 15-17.

16.Jennifer Stern, "Serious Neglect: Housing for Homeless People with AIDS," *City Limits*, April 1989, 12.

17.Midgley, *Women's Budget*, 16.

18.Sarah Babb, "Women's Coalition: New Voices for Affordable Housing," *City Limits*, April 1989, 8.

19.Karin Stallard, Barbara Ehrenreich, and Holly Sklar, *Poverty in the American Dream* (Boston: South End Press, 1986).

20."Homeless in America," *Newsweek*, 25.

21.Midgley, *Women's Budget*, 17.

22."Homeless in America," *Newsweek*, 22-23.

23.Ibid., 23.

24."Bush Bdget Funds McKinney, Cuts Housing," *Safety Network, The Newsletter of the National Coalition for the Homeless* 8, no. 3 (March 1989): 3; ibid., no. 6 (June 1989): 1; and Midgley, *Women's Budget*, 16.

25."Homeless in America," *Newsweek*, 23.

26.Ibid., 21.

27.Patricia King, "The Street Girls," *Newsweek*, 2 January 1984, 24.

28.Alan M.Beck and Philip Marden, "Street Dwellers," *Natural History* (November 1977): 85.

29.Ibid.

30.Babb, "Women's Coalition," 8.

31.Beck and Marden, "Street Dwellers," 81; and Ann Marie Rosseau, "Homeless

Women," *Heresies* 2 (May 1977): 86, 88.

32.參議員 Manfred Ohrenstein, "Help for the Homeless," *Legislative Report* (1981), 未標頁碼.

33."Homeless in America," *Newsweek*, 21-22.

34.Sara Rimer, "The Other City: New York's Homeless," *New York Times*, 30 January 1984, 84.

35.Andrea Dworkin, "Pornography and Grief," in *Take Back the Night*, ed. Lederer, 286.

36.Kim Hirsch, "Guerrilla Tactics at Brown," Ms., October 1983, 61; and Henley , *Body Politics*, 63.

37.Ann-Christine D'adesky, "Peace Camps: A Worldwide Phenomenon," *Ms.*, December 1983, 108.

38.Susan Pines, "Women Tie Up the Pentagon," *War Resisters League News*, no. 228, Jan.-Feb., 1982, 1, 8.

39."New York City Peace Camp," *New Women's Times*, (September 1983): 20; and D'adesky, "Peace Camps," 108.

40.D'adesky, "Peace Camps," 108.

41.Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

42.Ibid., 48-49; and Jean Baker Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Boston: Beacon Press, 1976).

43.Gilligan, *In a Different Voice*. 38, 164, 174.

44.Sarah Charlesworth, "Ways of Change Reconsidered: An Outline and Commentary on Women and Peace in Northern Ireland," *Heresies* 2 (May 1977): 78-80.

45.Nell McCafferty, "Daughter of Derry," *Ms.*, Sept. 1989, 73, 76.

46.Elise Boulding, *The Underside of History* (Boulder, Colo.: Westview Peress, 1976), 720.

第 10 章

看得見與看不見的都市／關於相遇的問題

公共空間的利用與管理
東京．代代木公園。左：1992年11月，上：1993年5月。攝影：町村敬志。

看得見的背後藏有玄機

1990 年秋天，東京的代代木公園突然出現規模頗大的伊朗市集（圖左上）。不過僅僅為時兩年半，以「公園美化」為名義搭起的工程圍籬，就剝奪了這個市集的活動場地（右上）。

對我們而言，都市真的看得見嗎？從這個問題，我們將思考一些帶有玄機的現象。當我們散步在街道看到許多都市的景象，也應進一步凝視那些看得見的現象背後，試著察覺禁錮在幽暗中的看不見。唯有將「看得見的／看不見的」相互對照思考，才有可能深刻了解都市社會形成的理路。

關鍵字：空間與權力、接觸地帶、監視

面對看得見的都市

—268—

究竟有什麼被人們看見？有什麼不被人們看見？哪些人可以呈現在人們的視線內？哪些人要被排除在人們的視線外？事實上，都市創新有很多情況都是以視覺性的排除與納入（exclusion and inclusion）來運作。美國社會學家Sharon Zukin稱為**象徵經濟**（symbolic economy）（Zukin [1995]）。本章以「看得見的都市、看不見的都市」為關鍵字，就是藉此觀點來理解都市舞臺上各種鬥爭力量與空間形成。

都市的空間如何「看得見」？試著想像一條原本不認識的街道。第一次踏上這條街道、駐足觀看四周風景時，我們的視線必然不安地四處飄移。離開這條街道後，記憶中應該只會殘留一些混雜的片斷式印象。後來若繼續走訪多次，當地的物理景象不會有太多變化，但是我們眼睛所見必然已大不相同。我們的腦袋開始會記得一些地標，視線也能夠多停留一點時間。於是，整個景象帶著一定的秩序，呈現在我們面前。

物理性的意義自始就「存在」於都市。但是對我們有意義的都市空間並非自始就「存在」。就像我們透過每日生活的喜怒哀樂體驗才形塑自我，我們也是透過自己的日常體驗才獲得都市空間的意義。

美國華裔地理學家段義孚（Yi-Fu Tuan）在《空間與地方》（*Space and Place: A Perspective of Experience*, 1988）[1]一書中描述：「當某個空間（space）被我們所熟悉，則這個空間就成為地方（place）」（117頁）。例如，一個人若失去視覺能力，會如何「知道」空間？段義孚書中就介紹了一個實驗，說明一名眼睛蒙上黑布的人如何找到迷宮的出口（圖10-1）。

—269—

〔譯註〕

1 本書在臺灣翻譯出版的書名為《經驗透視中的地方與空間》。

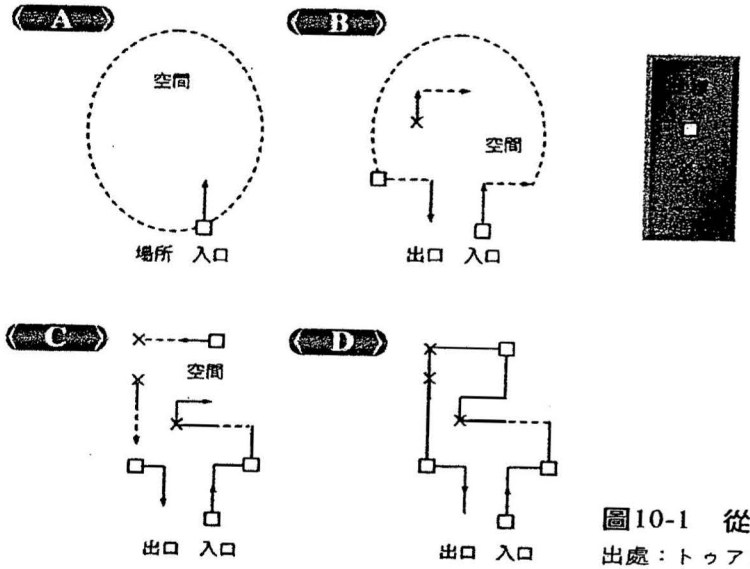


圖10-1 從空間到地方
出處：トゥアン[1988] 115頁。

這個人最初先掌握入口的位置，再慢慢朝向較寬廣的空間前進，接下來他逐漸確認一個又一個地標（landmarks），自信也開始增加。

—270— 最後他透過愈來愈多的地標與走道，摸索出空間的整體。這個實驗告訴我們，對置身迷宮的人而言，最重要的不是一下子就要知道迷宮的正確形狀，而是知道自己在每個步驟應該如何行動。同理，活在都市裡的人也是透過親身經驗而將空間轉換為地方。

從空間到地方

都市空間如何能轉換成熟悉的「地方」？千變萬化的都市景象，乍看之下似乎相當難以掌握。關於這點，美國都市計畫學者Kevin Lynch在《都市意象》（*The Image of the City*）這本著作中提出意義深遠的研究成果。Lynch指出，人們認識都市空間並將空間轉化為熟悉

象（images）的心理建構過程，一般都是利用以下五個重要的「元素」（elements）。

(1) 節點（node）：交通動線匯聚人潮的地點（如車站、廣場）
(2) 地標（landmark）：由外部觀察所見，最為突顯、最吸引人的地點
(3) 通道（path）：通學或散步的道路、鐵路等日常生活的通行之路
(4) 邊界（edge）：兩個不同區域交界的接縫（如海岸線、開發區的外緣）
(5) 區域（district）：內部具有共同性且與外界範圍隔離的地域

例如，指引某人到某地的路線，我們無法告訴他那個「地方」本身。與此相反，是借用能清楚理解的實例來傳達空間意象，如大馬路（通道）、十字路口（節點）、高層大樓（地標）、高架橋、山丘、斜坡（邊界），或是商店集中的市街（區域）。

意象並非都是視覺性的，例如麵包店的香氣、海港邊的鹹味是「味景」（smellscape）；學校裡的鐘聲、陸橋下的噪音是「音景」（soundscape）等。利用各種元素轉化為意象，人們得以將空間建構為自己熟悉的地方。以這種方式建構而成的都市意象，與測量實地再等比例縮小的都市地圖，確實是完全不同的兩種都市知識。

每個人的腦袋都安裝不少地方的地理意象，稱為**心象地圖**（mental map）。對於同一個地方，每個人也都依據自身體驗而建構出不同的都市心象地圖。當然，每份地圖都有很大的差異。即使住在同一條街道，不同年齡、性別、職業、生活風格、階級或階層、族裔等生活體驗，必然都影響到心象地圖的深度與廣度。

被建構的地景、被建構的都市

對我們來說，都市真的看得見嗎？從心象地圖的概念來看，人們既然是根據自身的生活體驗而將都市空間建構為意象，那麼所謂「看得見」當然不可能只是眼前呈現的物理風景。實際上，人們總是將映入眼簾的無限多事物進行取捨篩選，再從中製造一個一個意象，構成「看得見」的生活基礎。「看得見」的都市是什麼？如果是每個不同的行動者，根據個人特定意志而建構的印象，這種說法也不離譜。

然而所謂都市的「看得見」，也未必只能取決於不同觀看者的主觀條件。有什麼被人們看見？有什麼不被人們看見？哪些人可以呈現在人們的視線之內？哪些人要排除在人們的視線之外？都市空間各個角落的排除和編入，都是經歷各個主體的競爭、對立、合作、結盟等社會過程產生的結果，最後才呈現在我們眼前。

在都市空間的各種利益與力量之前，不時有人縱橫交錯，都市空間就是看不見的權力發揮作用的場所。但是都市空間也餘留很多縫隙，成為行動者抵抗權力作用的活動場所。這裡先討論都市空間裡蘊藏的權力作用，簡要介紹三種典型的作法。第一是「為空間命名」，第二是「在空間建立特徵」，第三是「劃定疆界以區隔空間」。

為空間命名：權力作用之一

土地的名字叫**地名**。形形色色的土地都有代代相傳的歷史地名。不過土地本來當然沒有名字。土地有名字是人類做的事。換言之，都市形成的歷史就是人類為自己擁有的生活空間刻上名字的歷史。

舉個例子來說明。現在大都市的郊區住宅，很多原本都是農田或山丘，所謂郊區都市化，就是原本「無名」的空間成為都市並共享名

字的歷史。這些土地被人刻上的名字經常隨時代而流行或廢止，地名自身也經常是住民的社會階層與生活風格的象徵標誌（山口 [1987]；長谷川 [1988]）。

日本郊區住宅在明治末年開始出現，第一個就誕生在距離東京都心很近的高地住宅區。它們以「○○山」的名字廣為人知。現今高檔餐廳和時裝名店雲集的代官山（東京澀谷區），就是這個時期高地住宅的典型範例。然後經歷大正時期及昭和初年現代主義熱潮風靡的時代，以新興資本家及有力人士為主要買家的豪宅群，陸續在郊區大量興建。日本經濟重鎮阪神地區有很多名為「○○園」的地方，就是這個時期高級住宅區的代表。像是甲子園、苦樂園、甲陽園等等。在東京的武藏野臺地上也冒出許多「學園」町（如国立、大泉、子平、成城、玉川、自由ヶ丘等）或「台町」的地方（如多摩川台 [現稱田園調布]、常盤台等）。

到了戰後，郊區住宅不再只是少數富裕階層的專屬地區。在很多被改名為「丘」、「平」的丘陵和農地上頭，密集興建了龐大都市勞動階層居住的大規模集體住宅，以及小規模私人住宅（例如東京近郊的雲雀ヶ丘、高島平）。而距離都市較遠的郊區，也在此時關建不少重新命名的「新市鎮」（如大阪的千里、東京的多摩、名古屋的高藏寺、横濱的港北等）（若想查詢各個地名的由來，依各縣別發行的『角川日本地名大辭典』相當實用）。

命名，是炫耀土地支配力的簡便方法。日本在德川幕府解體、天皇遷都關東後的1868年，江戶就改稱東京。朝鮮李氏王朝時代習稱為漢城的首爾，在殖民時期日本統治者稱為京城。韓國獨立後則又成為首爾。紀念建城的彼得大帝（Peter the Great）而命名的俄羅斯帝國古都聖彼得堡（Saint-Petersburg），在俄國大革命後以領袖列寧之名改稱

被變更的地名

就像這樣，地名並非絕對不改變。地名變更大略可分為三種狀況：第一，為了紀念某個事蹟、創造新的記憶而變更地名。例如以都市或國家的創建者、掌權者之名為地名，這類案例多到不勝枚舉。還有以當地大企業的創辦人命名，像 TOYOTA 汽車總部所在的豐田市（舊名是舉母）。

第二，為了抹消舊有的記憶而變更地名。隨政治體制改變而將地名變更的案例就屬於這種。還有一些是過去使用具有歧視意義的地名，因而更改為其他名稱，以斷絕過去的歧視記憶。

例如，在日本有惡劣的商人販售帶有歧視的書《部落地名總鑑》。蒐集被歧視部落的地名來圖利，背後的歷史脈絡是部落歧視問題具有地域問題的特性（原田 [1983]）。換句話說，這些地名本身就是歧視的對象。因此，各地都在不斷努力要抹消這些歧視地名。這些努力確實也帶來大幅進展。然而只是更改殘留歧視意義的地名，就像遮住眼睛看不到歧視，未必等於消除歧視。

第三，為了方便通信與物流遞送，以及簡化個人與住所關係而變更地名。日本戰後以整理複雜的市街地方町名編號為目的，制定《住居表示法》（住居表示二関する法律），並於 1962 年實施。因此日本各都市的房屋在五年內全面變更編號完畢，一律改編為「○○町○丁目○番地○号」的表現形式，很多沿用許久的歷史地名也從此消失。

但各地變更地名並不順利。對住在當地的人而言，地名是認同的重要來源，硬性指派的不相干地名，就成為不少激烈抗爭的原因。例如東京市中心千代田區的神田三崎町，就曾出現反對變更為新地名「西神田」的激烈抗爭運動。結果區政府的條例採用「各町名稱應尊

議，反對強制變更地名的抗爭才告落幕（千代田区 [1998]）。

為空間賦予特徵：權力作用之二

都市裡有各式各樣的特徵。有特徵的空間可與其他空間區隔開來。如坂或高臺、臺地或谷、川等地形，為都市塑造了基本節奏（rhythm）。另外，「坐北朝南」、「面向富士山」、「吉祥方位」等所謂的「方位」也都是特徵。即使在這個都市已幾乎化為人工環境的現代，都市的微地形和方位仍然具有相當大的影響力（可參考槇ほか [1980]、陣內 [1985]）。

除了自然條件的特徵，還有人類有意圖創造的特徵。因此，具有歷史性的傳統建築與自然界的奇特地形一樣，皆可在都市空間中形成特徵並產生獨特的氛圍。

根據段義孚的說法，一個都市若沒有名字，就無法形成歷史的、傳統的意義。實際上也就是透過歷史建物、歷史書籍、節慶祭典等各種事件，過去的集體記憶才成為「傳統」（tradition）並不斷再現（represented）。經由這樣的過程，原本屬於過去的「歷史性」事物才能重新在現代社會展現影響力。

不過歷史學者也指出，在許多所謂的「傳統」中，不少是在現代「創造」的。某個榮光衰退的地區為了重振認同感、某個觀光產業為了吸引遊客，都會挖掘出已被遺忘的歷史與傳承，然後再貼上全新的「傳統」標籤。必須注意的是，近年來頗為盛行的歷史建築保存行動、或老舊社區活化的傳統復興運動，其中的「歷史性」和「傳統性」實際上都是「現代性」的產物。

為都市空間賦予特徵的作法中，最能輕易產生獨特意義和權力作用的，就是建造銅像和紀念碑。將歷史上的英雄或當時的統治者製成

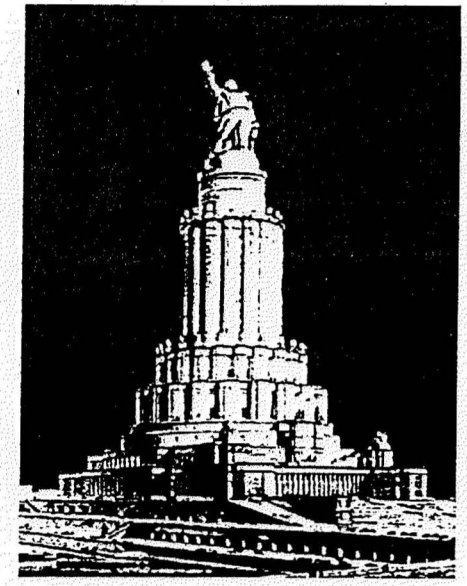


圖 10-2
莫斯科的蘇維埃宮殿最終提案（1935）年
出處：鵜沢[1996]118頁。

觀點 獨裁國家的權力必須有巨大的象徵。俄國革命之後在毀壞的東正教教會遺跡上，計畫建造革命紀念物。最終提案只剩下頂端為列寧塑像的壯麗宮殿（因二次大戰而終止建造）。蘇聯解體後，同一地點旋即重建了巨大的教會，成為新的權力象徵。

銅像和紀念碑，不論東方與西方，在世界各國的都市中都極為常見。

像是第二次世界大戰戰敗前的日本，在人潮匯集的公園與街道，都豎立不少表彰戰爭勝利的紀念碑、忠魂碑（戰爭中死亡者的慰靈碑），以及許多紀念明治開國元勳及皇族的銅像。戰後，這些銅像和紀念碑由聯合國駐日總司令部（GHQ）逐一檢查有否煽惑軍國主義和民族主義的嫌疑，再檢討拆除或留下。例如在東京千代田區有兩塊戰前設立的「軍艦行進曲紀念碑」及「西伯利亞出兵忠魂碑」，就在經過檢討後遭到拆除（千代田区 [1998]）。

權力藏在細節裡

今天的政治權力不再像過去熱衷於製作露骨而表象的紀念碑和銅像。現在的政治權力已換上一副新面具，並把自己隱匿在無數煽惑消費的符號（symbol）和物件（object）後方，以假扮（parody）的姿態現身在人們眼前。最近在路上看到最多的，變成是大型雕刻或裝置物件之類的**公共藝術**（public art）。可以舒緩市民視線的作品，確實是都市饒富情趣的一部分。不過這些乍看與政治毫不相干的街角藝術品，也表現了某種看不見的權力作用。

例如在福島市，從1987年就展開慶祝市制實施八十周年的「雕刻造街」（雕刻のあるまちづくり）計畫。此後七年間，該市共計購入22件雕刻作品，擺置在市內各地裝飾。然而獲選的作品中，女性塑像約佔三分之二（女子塑像14件、母子塑像1件）。其中裸女塑像（包括僅披薄紗）的數量多達8件（高橋準＋ふくしま女性フォーラム・タウンウォッチング研究會 [1998]）。為什麼會出現這種偏差？

「觀看」這個行動本身與權力關係有很深的糾葛。「觀看者」與「被觀看者」的關係，經常反映了擁有權力者與沒有權力者的關係。高橋準等人調查福島市公共藝術的案例後發現，這些雕刻作品就是將性別關係呈現在公共空間。亦即「觀看」的男性與「被觀看」的女性之關係的翻版。順帶一提，負責評選作品的審議會及雕刻製作者，幾乎都是男性（圖10-3）。

反之，公共藝術也能幫都市中被隱匿與看不見的事物迎向陽光。像是沒有適當表達管道的弱勢者和被貼上偏差標籤者，可以嘗試利用藝術在公共空間表現自己，以製造某種尖銳的荒謬與緊張。路上即興的街頭表演（street performance or busking），抹寫牆壁的街頭塗鴉

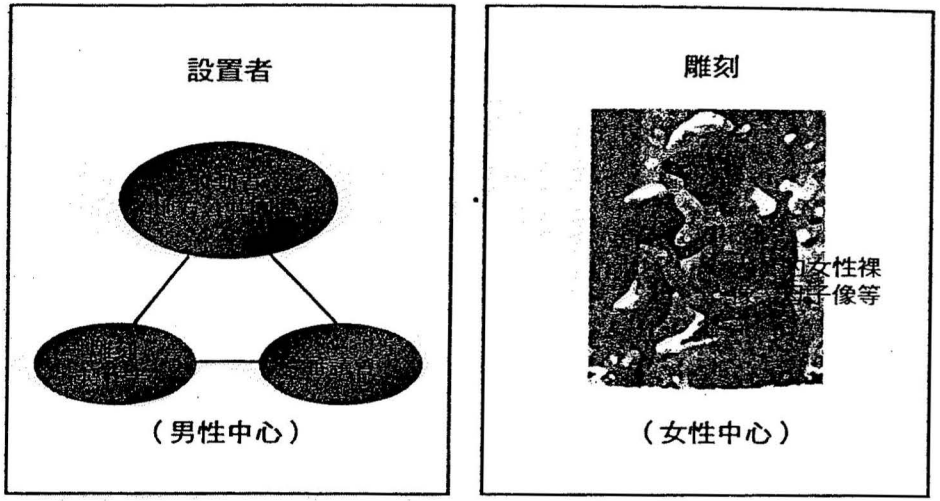


圖10-3 雕刻擺放內含的性別關係

出處：高橋準＋ふくしま女性フォーラム・タウンウォッチング研究會 [1998] 80頁。

就是在開放給所有市民的公共空間上，進行表演藝術與創作活動；這樣看來，公共藝術過去似乎遭到過度嚴苛的管控。

劃定疆界以區隔空間

在很多情況下，劃定空間疆界也具有劃定社會疆界的意義。例如在出生即決定未來生活形態的身分制社會裡，都市就有許多用來區隔身分的疆界。以日本江戶時代的城下町為例，就明顯分隔為武家地、寺社地、町人地等疆界，還用木柵、木門隔絕都市的內部及外部。古代歐洲都市亦然，不僅利用城牆圍出疆界，還會劃出一塊與城內居民完全隔離的地方，作為城外少數族裔、少數宗教者的集住地（像羅馬人就在聚落之外隔出一塊猶太貧民區〔ghetto〕）。還有在半殖民狀態解放前的中國都市中，設有歐美及日本列強支配的「外國租界」。

不論什麼樣的都市，這種疆界如今都已不復存在，現在的都市原

不會蓋城牆，也不會設木柵或木門。原本抵禦外敵的城牆拆除後，在巴黎、莫斯科或北京，很多都變身為外環道路。日本城下町隔離閒雜人等的細密木柵、彎曲巷弄、複雜水道，絕大部分也都不復見，身分隔離當然也隨之崩解。在這個以物資和人員大量快速流動為基礎的現代社會，任何阻礙流動的地理疆界、社會疆界確實都必須一一打破。

但是今天的都市不可能沒有疆界，只是各種疆界都以遠較過去更難察覺、更不可見的方式存在。可以試著從三個方面來看。

第一，藉由公權力主導疆界劃定的主要方法，就是都市計畫中的土地使用分區管制（zoning）。土地使用分區管制這種制度，是將所有都市計畫地區範圍都指定某種功能而加以區分，在法律上限定各分區的建築規格及用途。日本在1992年修訂通過的《都市計畫法》，就將都市計畫地區劃分為12種不同的用途。[2]

這個制度的基礎正是現代都市計畫的基本理念。亦即依照合理性與功能性，完成基礎清晰的空間結構。早在20世紀初都市計畫學者Tony Garnier就在著名的《工業都市》（*Une cité industrielle*）一書中，設想出工業區、住宅區、公共區等單一功能地區構成的都市空間（ウィーベンソン＝Wiebenson [1983]），日本的現代都市計畫無疑也是這種理念的延伸。然而實際上，日本都市還是可以看到各式住宅、商店、小工廠混雜在同一條街的狀況。功能分化不明，可說是日本都市的特徵之一。

2 依照《都市計畫法臺北市施行細則》的土地使用分區管制規定，臺北市分區使用管制分為九種，分別是住宅區、商業區、工業區、行政區、文教區、倉庫區、風景區、保護區、農業區。

人為製造的新疆界

第二，按人工劃定的都市疆界，強行切割原本地形完整的實體疆界。例如大規模興建的公路或鐵路系統，經常造成很多歷史久遠的共同體被攔腰切斷。

實施現代化工程從未停歇的美國都市，在第二次世界大戰後更是大規模新建公路系統。一條條公路不斷興建，住在郊區的白人社區也得以遠離市中心有色人種的社區。這些公路建設阻斷了有色人種社區接近白人社區的可能性，扮演強化種族隔離的角色。高速公路和鐵道系統原本是要貫通都市固有疆界以打破隔離，結果竟變成強化隔離的新工具，說來相當諷刺。

乍看之下客觀中立的都市計畫及使用分區管制，經常被利用為排除少數及弱者的手段。這點必須十分注意。

第三，都市疆界的製造，現已朝向一種更細緻、更隱蔽的形態。目前世界各地的都市建築，都流行一種與外界隔離以確保安全性的開放空間（open space）模式。尤其在超高樓層建築中，都有鑲滿玻璃鏤飾的龐大空間——中庭（atrium）；沿著建築內部的人造街道有許多商店並立，其中幾層還是垂直組合的購物中心（shopping mall）。

來到這種建築物的人，莫不對無比明亮潔靜的空間感到安心與舒適。然而這種安心與舒適的感覺，背後由什麼樣的機制在支撐？既然都市疆界已不再是人們經營生活共同體的必要條件，那麼受到無數空調、警衛等均質性治安系統保護的人造環境（created environment），就是都市裡新建構的微型疆界。

這裡還可藉由其他案例來思考。在便利商店、大型建築、私人豪宅，以及愈來愈多的場所，都利用監視攝影機架設犯罪預防系統。過去可以看見整條街的泛視性（panoptical）瞭望臺、監視塔，現在也幾

圖 10-4 「武裝戒備」（armed response）
（攝影：町村敬志）

觀點 在洛杉磯恬靜的住宅街庭院中，一一豎立著這樣的看板。這座小小的「堡壘」中到底住著誰？

乎消聲匿跡。排除異質他者侵入、巡邏不可見邊界的監視之眼，透過攝影機影像在都市中全面滲透。裡面就像置身美國都市，整座住宅被 -283-
籬笆包圍，甚至有社區在入口懸掛「非經許可不准入內」警語。

被監視的都市

巡行空間每一角落的**監視**（surveillance），已是現代都市的新特徵。這個現象的背後也隱含現代都市面對的各種問題。與過去企求均質性共同體的傳統住民意願正好相反，現代都市的社會異質性一直在增加。市中心道路邊到處有遊民在生活，已不是發展中國家獨有的現象，每個富裕社會的都市也皆可看見。面對這些問題不妨思考，雖然人們都在追求安全的都市、清潔的都市、美麗的都市等，看似理所當

要把現實上的貧窮、歧視、犯罪、偏差都隔離在人們看不見的地方，又想將都市打造為「自由」的空間，唯一的選項就是採用監視器。

英國文學家 George Orwell 曾在 1949 年發表一部奇幻未來小說《1984》，書中就有一位看不見的絕對權力人物「老大哥」（Big Brother）。在這部小說描述的世界中，監視之眼不僅滲透到整個社會，更滲透到所有人心中，因此該書也被視為批判極權主義的重要作品，引起廣大迴響。

在現實的都市及社區中，《1984》那種把社會全體都納入監視的作法，應該還不可能發生。不過，對內包圍起自己的私生活空間、對外發射出監視之眼的作法，已漸漸在人與人之間普及。種族・族裔紛爭頻仍的洛杉磯，都市的外圍持續在擴張，但新建的建築物若非沒窗戶的購物中心，就是有門禁的高級社區。這種「新城牆」固守的重武裝建築物，在近年的洛杉磯大量出現，因而在 Mike Davis 的《水晶之城》（*City of Quartz*）一書中，就諷刺這座城市為洛城堡壘（Fortress L.A.）（Davis [1991]）。

他們究竟在防堵什麼？購物中心與門禁社區其實都有門。然而就如 Georg Simmel 著名的論文〈橋與門〉（Bridge and Door）所述，「正因為門可以打開，一旦關閉就會產生隔離外界一切的感覺，比起不能開合的牆有更強烈的隔離感」。這也就是 Simmel 要表達的，「牆總是沉默，門卻會說話」（ジンメル [1999] 95 頁）。

都市空間的包容力

上述就是在理解都市空間蘊藏的權力作用時，三個很有效的切入點：名字、特徵、疆界。表面上看起來，都市空間只是映射在我們眼

實踐社會性的排除與納入——讓某些事物、某些人看不見，以及讓某些事物、某些人看得見。

然而討論不應就此結束。在現實上，都市不可能像密室般進行全面監視。都市是相當空疏的空間，亦即蘊含很多縫隙、具有包容力的空間。可以敏銳解讀這些縫隙的人，應該就能在某些縫隙中找到自己安身的居所。因此，透過在空間中切出一處處安身居所的作法，也是在改變都市既有的文化、社會條件，並賦予都市空間新的意義。 -285-

這種空間的形成，可以用東京市中心的代代木公園為案例來討論 -286-（町村 [1999]，下述討論均出自此一文獻）。

1980 年代後半吹起的泡沫經濟，達到最膨脹的 1990 年秋天，代代木公園每逢星期天就聚集不少外國人，尤其以男性伊朗人最多。他們多是在兩伊戰爭後，因在殘破的國內找不到工作而來到日本謀生。代代木公園的聚會規模愈來愈大，尖峰時刻甚至一天多達 8000 人，迅速發展為固定的聚會場（たまり場）。

不久，星期天的公園門口就吸引一堆伊朗攤販，儼然成為一個小市集。攤販有的出租波斯語 CD 和錄影帶，有的叫賣午餐、雜誌、理髮、雜貨、玩具、波斯毯等，隨著一般遊客增加，各類商販也愈聚愈多。這裡是工作與住宅資訊的交換所、是生活便利的採購場，也是在日本形單影隻的伊朗人能使用的極少數安身居所之一。

接觸地帶的形成

在都市中心猛然冒出這樣一個聚會空間，該用什麼概念來理解？

第一，首先要確認，公共空間本來就具有對所有人開放的包容力，這個聚會場只是素樸地展現出這種包容力。陸續來到日本的外國人變多，卻未必能形成自己的社群、滿足必要的資源。對這些人而

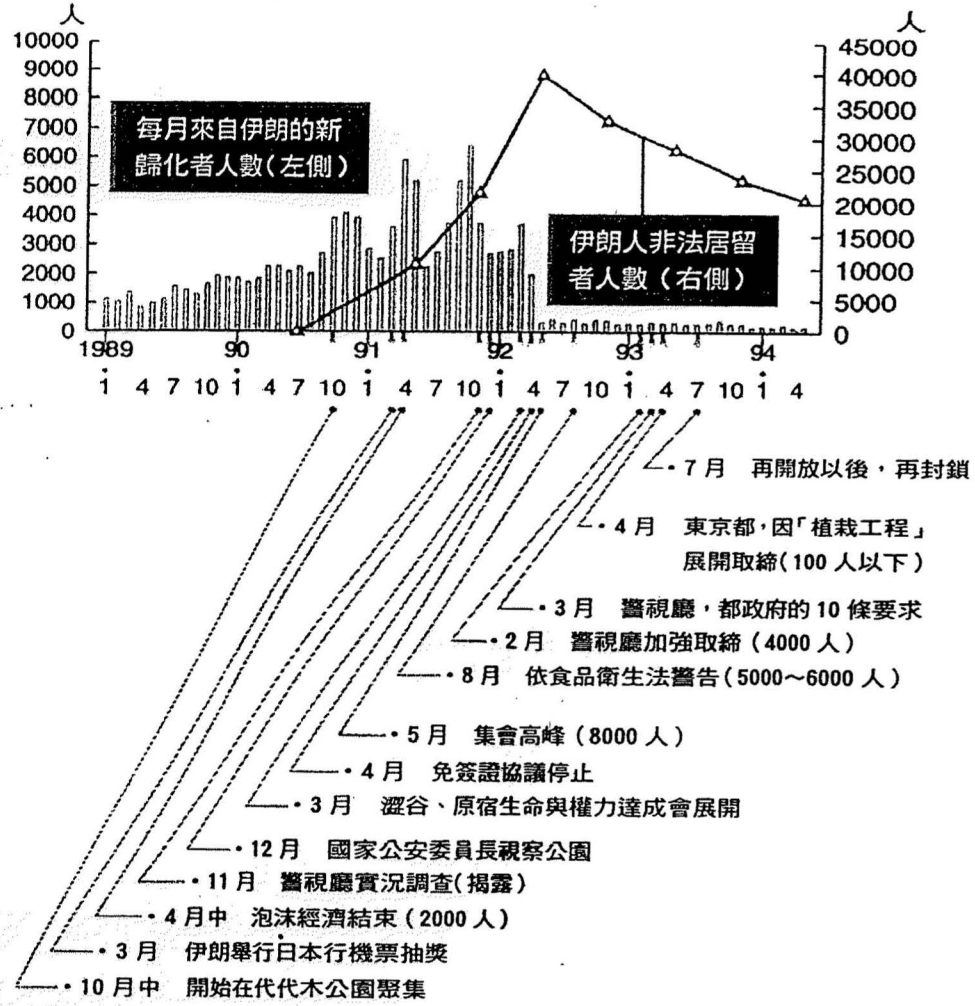


圖 10-5 伊朗人增加與代代木公園

出處：町村 [1999] 198頁。依據法務省入国管理局「主要国籍、出身地別入国目的（在留資格）別外国人新帰入国者数」「本邦における不法殘留者数」『国際人流』各号。年表依『朝日新聞』等製作。

注：年表括弧裡的數字，是報紙等媒體報導的代代木公園聚眾規模。

言，公園、廣場、路邊等所謂的公共開放空間，就提供形成人際網絡既廉價又舒適的場地。封閉性格極強的日本都市中，確實存在縫隙。

第二，這個公共空間絕不只是物理空間。這個空間同時也是不同文化與習慣的人們遭遇、互動的社會空間。代代木公園周邊原本每個周末就實施「步行者天國」[3]，是很有名的街頭表演聖地，對年輕人和觀光客頗具吸引力。由於爭搶場地不時傳出爭吵鬥毆；搖滾樂團也常來插一腳湊熱鬧，公園前的空間因而營造出一種伊朗人與日本人的微妙秩序。

地理上、歷史上相互遠隔的人們被迫相遇共存的地方，就是人類學家 Mary Louise Pratt 所稱的接觸地帶（contact zone）（Pratt [1992]）。在接觸地帶上，異質的人群間透過彼此的直接接觸而進行多元的交錯互動。人們經由這些彼此的交錯互動，也隨之即興改變自己的行動。結果，接觸地帶就不斷誕生各種獨特而混雜的文化及行動樣式。這種即興性格與混雜性格，就是具有開放性格的都市空間所傳達出的最基本特質。

交錯的視線

接觸地帶的交錯互動，當然不只直接接觸（如口角、打架）。在這裡，視線也在交錯互動。根據美國社會學家Erving Goffman的論點，在公共空間的身體展演，透過彼此的視線交錯，形成更加多層次的相互作用。然而雙方交錯的視線，對彼此的理解卻相當有限。

3 「步行者天國」即非常設的行人專用道，一般在假日實施，日本最早的「步行者

—287— —288—

我覺得我對外國人，尤其是伊朗人，有點冷淡，就現實上的問題，我不太希望他們到日本來。我不知道怎麼和伊朗人相處，心裡也有點不好意思。但是自己小孩子的一些事情，像是回家比較晚之類的，我還是會擔心（東京大學醫學部保健社會學教室 [1994] 257頁）。

上面這段直白的印象，出自一位在伊朗人聚集的上野公園附近開店很久的四十多歲女性。相對的，被日本人視線凝視的伊朗人這一端，則有以下的反應。

對日本的人，我的願望只有一個。請用觀看美國人、義大利人等文明國家（的人）一樣的視線來觀看我們。請不要再有先進國家（的人）是人、第三世界（的人）就不是人的看法，請把我們和其他人同等看待。走在馬路上，不管是女人、男人，看到我就好像要逃開一樣（括弧內為原文所加，筑波大學社會學研究室 [1994] 182頁）。

兩方的視線交錯，拉扯出一些看不見的疆界。另外，大眾傳播媒體的報導，也對這個突然出現的聚會場賦予一些特徵，從外部提供一些刻版的「看法」。聚會場形成時，很快就有「小德黑蘭」、「珍奇現象」、「異樣」為標題的報導出現。在國際化的都市東京，一開始還被當作很好的視覺表現素材，不斷在媒體上介紹。但是隨著經濟景氣低迷，外國勞動力對日本愈來愈不重要，有關外國人涉入犯罪、影響治安等未經確實查證的新聞報導則持續增加。伊朗人的聚會場，不僅成為記者「深度報導」的對象，也被定位為「不建議日本人靠近」的場所。

接觸地帶的解體

在大都市正中心有這樣一個引發某些人不悅的空間，事情很快就浮上檯面。不過這個空間的結束則有點出乎意料的早。前面提過，都市的公共空間應該對所有人開放，然而對所有人開放的狀態，絕不可能自然實現。這是因為空間管理相當依賴公權力部門，而公權力部門卻經常不中立。公部門權力保證公共空間的開放性，不容許富含異質性的多元空間出現在都市裡。一旦某種異質性匯集起來並跨出某個疆界，公權力就反過來嚴格管控異質性。

作為開放空間的公園，依法不准以人種及族群為理由，對使用者進行限制或篩選。因此，加強管理這個理由看來就比較中性，也被認為不牴觸種族歧視原則。「禮儀」、「衛生」、「美觀」、「治安」都是這類理由。

伊朗人集結的代代木公園，也在同樣的路徑上發展，並漸漸被編入管理的對象。最後，警視廳終於下令，要求代代木公園的主管機關東京都必須驅除攤販，並且設置閉路攝影機對公園進行經常性監視。過了不久，伊朗人攤販集中的角落，也遭到「公園綠美化植栽工程」的圍籬所封閉。隨著嚴格的取締行動，這個聚會場就如此迅速消失無蹤。

再度面對看得見的都市

回到最初的問題。對我們來說，都市真的看得見嗎？都市的空間經常冰冷且淡漠地映入我們眼裡。儘管看得見的空間如此平淡無奇，但是當我們面對這個看得見的都市時，別忘了裡頭可能潛藏許多改造都市空間成為自己的「地方」的生活方式。

這個意義就好像看到了看不見的都市，並對許多不同的生活方式抱持開放的心。對每個人而言，地方作為維繫自我認同的空間性基礎，是無可取代的。記憶與夢唯一能做的，就是將空間變成有意義的地方。地方是以每個人的身體為中心（而且經常超越時間與物理空間）持續建構而成。

然而，都市空間不是自己一個人的地方。在都市裡，對每個人而言不可取代的地方都不斷相遇、重疊。每個人各種不同的夢與記憶，從過去朝向未來，一層又一層地重疊。也可以說，無數「地方」在都市的空間裡重疊存在。而且不論如何操控，都市都不可能成為專屬某人的地方。在都市中找到自己地方的機會，對任何人都一樣開放。賦予地方定義所造成的鬥爭與衝突，也就是都市空間多彩多姿的基本特徵之一。

接觸地帶的概念就為我們帶來不少啟示。所謂的接觸地帶，正是各種不同的地方相互接觸疊合的領域。在接觸地帶，互相遭遇的人們一直在即興改變自己的行動與文化。因此，在每個人的「地方」不斷疊合、衝突、變形的過程中，新的「地方」也出現了。

或許可以這樣來理解現代的都市社會：具有不同文化與價值觀的多元社會階層相互遭遇，而產生無數接觸地帶的複合體。都市讓因階級・階層、種族、族群、世代、性別等不同社會疆界所區隔的人們，得以相遇在接觸地帶，經由各種親身的實踐，以即興的方式嘗試創造能維持共存新關係的作法和價值觀。這樣就可以為都市打造一條道路，朝向一個不斷變化、而且更具社會性內涵可能性的世界前進。（參見第12章）。

都市究竟要如何理解？是對空間貫徹支配與管理的場所？或是開展即興性與相互性的場所？對都市的觀看角度與在都市的生存方法，都會因此產生很大的歧異。不過最重要的不是在兩者間擇一，而

是如何掌握同時包納兩者契機的空間概念來理解都市。因此必須不斷注意：其中一方的契機，總是具有可以替換為另外一方契機的可能性（危險性）。只要留意到看得見的都市中總是蘊含看不見的都市的影子，都市就能夠在生氣勃勃的面貌中找到本來的野性。

引用文献

ウィーベンソン, D. [1983]，『工業都市の誕生——トニー・ガルニエとユートピア』 松本篤訳，井上書院（原著 1969）。

[redacted]

鵜沢隆監修 [1996]，『未来都市の考古学』 東京新聞社。

オーウェル, G. [1972]，『1984年』 新庄哲夫訳，ハヤカワ文庫（原著 1949）。

[redacted]

ジンメル, G. [1999]，『ジンメル・コレクション』 北川東子編訳・鈴木直訳，ちくま学芸文庫。

[redacted]

高橋準＋ふくしま女性フォーラム・タウンウォッチング研究会 [1998]，「福島市の公共芸術——ジェンダーを視点として考える」 『福島大学地域研究』 10巻1号。

千代田区 [1998]，『新編千代田区史 通史編』 東京都千代田区。

トゥアン, Y. [1988]，『空間の経験——身体から都市へ』 山本浩訳，筑摩書房（原著 1977）。

[redacted]

東京大学医学部保健社会学教室 [1994]，「上野の街とイラン人——摩擦と共生」 駒井洋編 『外国人労働者問題資料集成』 明石書店（初出 1992）。

筑波大学社会学研究室 [1994]，『在日イラン人——景気後退下における生活と就労』 筑波大学社会学研究室。

長谷川徳之輔 [1988]，『東京の宅地形成史——「山の手」の西進』 住まいの図書館出版局。

原田伴彦 [1983]，「部落差別をどう考えるか」 『角川日本地名大辞典 特集人権問題について』（別刷り）角川書店。

町村敬志 [1999]，「グローバル化と都市——なぜイラン人は『たまり場』を作ったのか」 奥田道大編 『講座社会学 4 都市』 東京大学出版会，

山口廣編 [1987]，『郊外住宅地の系譜——東京の田園ユートピア』 鹿島出版会。
リンチ, K. [1968]，『都市のイメージ』 丹下健三・富田玲子訳，岩波書店（原著 1960）。
[redacted]
Davis, Mike, 1990, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. London ; New York : Verso.
Pratt, Mary, 1992, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London ; New York : Routledge.
Zukin, Sharon, 1995, *The Cultures of Cities*, Cambridge. Mass. : Blackwell.
[redacted]

閱讀推薦

品味經典

① K. リンチ 『都市のイメージ』 丹下健三・富田玲子訳，岩波書店，1968（原著 1960）。
② Y. トゥアン 『空間の経験——身体から都市へ』 山本浩訳，筑摩書房，1988（原著 1977）。
③ H. ルフェーヴル 『空間の生産』 斎藤日出治訳，青木書店，2000（原著 1974）。
[redacted]

對人類而言，都市不只是物理性的建物環境。都市也是人們透過視線而構成的印象世界。① 就是以美國都市為例，最先利用大量的圖表及照片，對前述說法提出系統性解釋的先驅性作品。② 則以空間的經驗觀點將前述說法一般化，是一本易懂的好書。而社會研究中最早開闢出一套空間理論回路的③，是思考空間理論的必讀經典，其中的深奧難解的部分將是一大挑戰。

深入理解

④ D. ハーヴェイ 『ポストモダニティの条件』 吉原直樹監訳，青木書店，1999（原著 1989）。
[redacted]
⑤ 吉原直樹 『都市空間の社会理論』 東京大学出版会，1994。
⑥ 佐藤健二編 『21 世紀の都市社会学 第３巻 都市の解読力』 勁草書房，1996。

現代都市能否被什麼樣的力量所取代？長期思考都市裡有關空間生產問題的 David Harvey 所著的④，是討論現代都市必讀的作品。⑤ 整理了 Lefebvre 及 Harvey 所開展的都市空間理論典範，是理解空間理論很好的導論書。有關都市空間的討論，很容易陷入過於抽象的困境。此時，⑥ 對於這些理論及各種方法的使用有清晰的整理，可以在有意思的案例討論中獲得知識。

擴大視野

⑦ 前田愛 『都市空間のなかの文学』 筑摩書房，1982（ちくま学芸文庫，1992）。
⑧ 陣内秀信 『東京の空間人類学』 筑摩書房，1985（ちくま学芸文庫，1992）。

以都市空間的論點，將明治以來的日本文學世界重新讀解的⑦，這部名著不僅是優秀的文藝批評，也同時在都市研究領域享有重要地位，對都市的學習者展示了什麼是真正有趣的都市研究。都市也是建築物的集合體，⑧以東京為對象進行觀察，闡明潛藏在都市空間裡的不可見原理及人類的智慧，有相當吸引人的鮮活分析方法。

Column 19 全球化與都市

Microsoft、Boeing、Starbucks、Amazon.com、Nintendo。以上這些世界知名大企業的共通點，就是總部都設在美國西岸大城西雅圖。[4] 而1999年底世界貿易組織（WTO）舉行部長會議的地點，也在西雅圖。這場以廢除關稅及國內貿易保護措施為目標的重要會議，選在全球企業新基地西雅圖應該不只是巧合。只是，那年各國反全球化團體也都集結到西雅圖進行激烈的示威抗議，大會期間市內秩序一片混亂，而且部長會議也很快宣告談判破裂。很諷刺的，西雅圖也因反全球化運動的「成功」而在歷史留名。

全球化（globalization）是什麼？一方面，全球化是進行中的「世界各個社會相互依賴性的增加」（Anthony Giddens），以及「地球上相對分離的各個地方，在想像的單一空間相互交流的過程」（Stuart Hall）。相互依賴及相互交流而形成的異文化融合，使得許多前所未見的新地方文化不斷出現（亦即全球化與在地化 [localization] 的同步發生）。然而，這些相互依賴與相互交流，顯然並非在平等的條件下進行。現實上的全球化，根本是具有壓倒性影響力的先進強國在遂行經濟交易和文化支配（最明顯的是美國化 [Americanization]）。因此，全球化造成的另一方面影響，就是固守在地文化與經濟的行動，成為反全球化運動開始發揮的力量。

全球化底下的都市又站在什麼樣的位置上？當原本困在民族國家框架裡的資本、資訊、人力開始大量移動而需要結點（node），都市就發現了新的可能性（也就是化身為世界都市）。與此同時，全球化也開始區分為受益者與非受益者。對於這些不同的發展路徑，我們也應該更加嚴格地檢視。

4 任天堂的本部設於日本京都，國際總部設於美國西雅圖，並為美國職棒大聯盟西雅圖水手隊（The Mariners）的主要股東及經營者。

从神话到历史

——叶亚来和马来西亚华人英勇的过去

Sharon A. Carstens 著 / 陈俊华 李宝钻译

911

人类学家和历史学家逐渐对不同的历史诠释产生了浓厚的兴趣，他们已经认识到对相同的事件做不同的诠释，可以对未来的行动产生一种和事件本身一样有力的作用。据此，历史不再只是一系列的事件叙述，历史的意义架构会随着时间的推移而改变。这个观点影响了研究东南亚社会的学者，他们开始严谨的运用殖民地资料，也对当地的原始资料感兴趣。我们不单期望看到殖民者和当地民族观点上的主要差异，也期望看到当地种族之间的不同观点；尤其在马来西亚这样一个阶级明显和种族多元的国家里，由于政治和文化权益上的竞逐，一定会对历史事件有着明显的相异说词。同样的，我们可以预测政治和文化关系上的转变将会继续造成诠释上的改变。

本论文的目的是为了显示一批相当不平凡的华人历史资料，如何彰显马来西亚华人和中国大陆华人的各种不同且变化中的政治权力观。相关资料包括了五十种对十九世纪马来西亚华人领袖

叶亚来生平的不同解说。九十年来，由不同的中国和马来西亚作家写成了这些“史料”，其中包含了各种对东南亚华人地位的理解，也触及华人关于争取权力及维护领导权的观念。

几千年来，历史意识在华人社会的每一阶层都扮演着特别显著的角色：从每一朝代谨慎处理前朝的官方历史，到通俗的戏剧表演，以至中国农民宗教仪式的历史象征。在各色各样的历史记载中，那些典范人物的传记始终是诠释意识形态及道德观念流变的管道。譬如明代时期，个人的传记在官方历史记载及数量相当多的地方史或地方志里占了百分之六十。从官方史书对这些人物的分类 —— 如孝子、忠臣和贞女 —— 可以看出这些人扮演了道德模范的角色。在另一“较不官方”的领域里，通俗历史故事和虚构的历史人物故事（如“三国演义”中的人物），在村落、市集或城市演出的戏剧里，占据大部份的情节。同样的，地方庙堂的命运签，常把求签者的命运和著名的历史人物的命运做比较。这些“历史传记”，不论以何种形式出现，都是一脉相承的，而且像华人社会这样错综复杂且富有政治秩序的社会，我们可以预见这些文化诠释会随着不同的社会阶级和时代变化而有所不同。

叶亚来，一位被誉为马来西亚首都吉隆坡（Kuala Lumpur）的开埠功臣，他的名声和事迹，至今仍为马来西亚华人所熟知。记载他的光荣事迹的实体纪念物，还竖立在城市旧区的中心，当地甚至还有以叶亚来命名的小街。这位甲必丹还在叶氏宗祠的主祭坛上，被奉为光荣的祖先。在叶氏宗祠对面的仙四师爷庙里，他也被奉为次要的地方神明。但这些具体可见的纪念物在人们心中留下的印象，不会比 1980 年以后马来西亚报章上有关叶亚来作为首都开埠者地位的论争来得深刻。论争点表面上环绕在首都开埠者的定义上：谁是开埠者？到底是指出现在历史舞台上第一

个重要人物（即管理第一个大矿场的马来土酋），抑或是指积极发展建设城市的人（即吉隆坡第三位甲必丹叶亚来）？事实上，人人皆知，论争的真正重点是开拓国都的功绩将归属哪一个民族。如今，这个争议的结果有利于马来人。学校教科书改写了，巴生统治者拉惹阿都拉（Raja Abdullah of Klang）被官方资料奉为真正的吉隆坡开埠者。

叶亚来的声名，并不是因为这一场于1980年华巫之间展开的有关吉隆坡开埠功臣的论战才传开来的，也不是因为这一场论战而使他成为家喻户晓的典范人物。从有关马来西亚华人领袖的书目中可以看出：自1920年代以来，叶亚来是最常被提到的马来西亚华人，有关他的传记就超过五十种（见表一）。他的故事与一般海外华人的传奇并无两样：一个身无分文，没受过教育的移民在南洋发迹显赫，但他的战斗力，尤其在雪兰莪（Selangor）战争中取得的最后胜利，以及负责吉隆坡早期的行政与财务，以致与当时其他虽然富裕但却只关心个人财富和社会地位的华人企业家有所隔离。“叶亚来传说”的发展和这些故事在各时代中的流变，显示了华人对权力的争取、运用，以及对南洋这片土地所抱持的态度的演变。同时也显现出另一种情况，那就是当马来西亚华人在试图让自己能适应一个多元文化的政治和社会的背景下，本世纪前半叶的华人作家和知识份子已抛却富有神话性的历史观，转而探究一些似是而非的史事之确实性与世俗性。

表一：叶亚来传记的出版

Ⅰ、1893－1979年出版本数：		
中文：40	英文：8	中/巫文：2

Ⅱ、出版方式：	中文	英文
(1) 华人社团刊物	7	
(2) 马来亚/南洋名人志	4	1
(3) 马来亚/南洋华人的历史或通史	8	
(4) 报纸	1	2
(5) 杂志或期刊	13	3
(6) 儿童/少年丛书	5	2
(7) 其他	4	

Ⅲ、华文文献： 出版时地：	1905－39	1949－59	1960－69	1970－79
马来西亚/新加坡	2	13	7	5
中国大陆	10	0	0	0
台湾/香港	0	4	1	0

如果神话（Mythic）和民间历史都是文化诠释，那么他们应是两种不同系统的诠释。神话的传递是在一个从既抽象又富象征性的秩序里设定而出的共通文化理解中进行的，因此神话很难好好的从某一文化转化（Translate）到另一文化。然而民间历史可以做到，它系参酌史事的考察而构成，所依据的又是那些存在于事件本身的真实情况。那些热衷于文化言论中有关权力及权力的根源、重要性和用处的中国人，当他为另一熟知中国历史的抽象象征性语言的另一中国人 —— 撰写叶亚来生活史时，可使叶亚来变成一个具有传统中国英雄典范性格的人物。相反的，马来西亚华人为了利用叶亚来的成就以便说服其他种族相信华人在马来西亚历史上的重要地位，往往使用通俗历史的语言。为了进一步了解和诠释这些故事，让我们从一本有关叶亚来生活的节本开始，此节本综合多种资料，但主要还是参考族谱的记载。

叶亚来：标准传记

叶亚来生于 1837 年广东省惠州的一个客家人家庭，是个贫农的长子，童年时受过一些非正规的教育。1854 年，即 17 岁时，独自南下马来西亚的马六甲（Malacca）。在那里，得到一位同姓族人的接待，并介绍到附近的锡矿场工作。公司倒闭后，又改往开采锡米的市镇吉山（Kesang），在一家由“亲戚”经营的店铺里工作。一年后，族叔给了他一些盘川，并送他回中国。不料在新加坡等待船只时，把身上的盘川输光了，因此被迫留在马来亚。

为了躲避族叔，只好跟随另一亲戚步行到北部的卢骨

（Lukut）—— 今属森美兰（Negeri Sembilan），是一锡产丰富的地区。先在惠州客家人张昌（Chang Chong）所经营的矿场里当厨夫。三年后，利用积存的些许钱财，开始做起贩卖猪只的生意。为扩大生意，迁至附近的双溪乌绒（Sungai Ujong）。在那里结识了刘壬光（Liu Ngin Kong），他是当地华人甲必丹盛明利（Kapitan Shin）的随身护卫。二人都是惠州客家人，叶亚来因此也被雇用为随身护卫的助手。过了不久，马来人和华人为了争取锡米税而发生摩擦。叶亚来也参与械斗，盛明利甲必丹和刘壬光这一方打了败仗。刘中伤逃亡。叶亚来也受了伤，逃至森林中一个烧炭者的家中躲起来。盛明利甲必丹最倒霉，在森林中迷路，被一群马来人逮捕，惨遭杀头之祸。根据记载，死时还曾出现奇迹，所流的血竟然是白色，而不是红色的。六个月后，战事平息，双溪乌绒的一名开矿头领叶亚石（Yap Ah Shak）被委为双溪乌绒的甲必丹。他却固辞不就，转而推举二十岁的叶亚来。

一年后，亦即 1862 年，叶亚来受到老朋友刘壬光 —— 当时已是活跃于新开发的吉隆坡地区的甲必丹 —— 的邀请，偕同三位密友北上，出任刘壬光的私人助手。叶亚来移居吉隆坡，正意味着这位年轻人士的开始发迹。两年内，不但拥有两个锡矿场，又开了一间药店。同时，还娶了一名马六甲华族女子。稍后，受托负责建立吉隆坡地区的第一座庙堂，以为供奉甲必丹盛明利之用，因为他死得太过离奇，以致大家都奉之为神灵，并称为“仙师爷”（Si Sen Ta）（编者按：或为 Si Sen Ya 之误；由于在打字机键盘上 T 与 Y 毗邻，或误将 Y 打成 T。Ya 客语为爷。）。

1868 年刘壬光罹患重病，他原来打算在死后让叶亚来接任甲必丹，却引起刘氏亲戚的不满，这些人后来在雪兰莪纷乱中确也带给叶亚来不少麻烦。叶亚来接任甲必丹后，为了社会秩序问题

而大刀阔斧地进行改革，公布罪行处罚条例，组织规模庞大的私人保镖，训练足以捍卫领土的军队。盖自 1866 年拉惹玛迪（Raja Mahdi）强占巴生港（Port Klang）起，马来皇族征收锡米税的纠纷即已层出不穷。虽然 1868 年叶亚来接任吉隆坡甲必丹时，拉惹玛迪曾为他举行盛大庆典，但那只是为了使自己的地位合法化而已。1869 年，巴生再次发生变故，最后被既是吉打（Kedah）苏丹的胞弟，也是雪兰莪苏丹的新驸马，又是叶亚来的同夥东姑古丁（Tunku Kudin）所占领。

除了马来人的税收纷争外，吉隆坡地区的华人也分成好几个敌对派系，相互争逐锡矿场的控制权。在吉隆坡，叶亚来受大多数惠州客家人的拥戴，但是北方间征（Kanching）的嘉应州客家人却支持其他领袖。因此，1870 至 1873 年的雪兰莪战争显得十分复杂，不但牵扯到马来人与华人，也牵扯到两族中的各种派系。这是一场拉锯战，先是因为几个马来同盟脱离叶亚来，情势对叶亚来大为不利，甚至吉隆坡在 1872 年一度落入敌人手中，所幸翌年，即 1873 年，得到东姑古丁和彭亨（Pahang）马来军队的支援，方才夺回。雪兰莪苏丹因此再次任命叶亚来担任吉隆坡甲必丹。

经过三年内战，城市和矿场饱受摧残蹂躏，叶亚来决心重建矿场，以便恢复城市昔日的繁荣。他的私人财产已在内战中耗光，因此被迫向马六甲和新加坡商人借贷巨款。为了让工人得到廉价的供应品，他鼓励马来人定居并种植稻米。尽管叶亚来奋发图强，但仍濒临破产危机。幸好 1878 年的锡价高涨两倍，方才弥补了损失，还清了债务。此后，叶亚来又再度变成雪兰莪最富有的人。

此时，英国人已于巴生建立据点。1879 年，当英人把行政中心迁到吉隆坡时，叶亚来屈让部份作为一名行政官的权力，担任甲必丹，代表华人社会向英人及马来人交涉。但他仍是锡矿界的大亨，铺设道路、投资各种农业计划，首先引进蒸气抽水机，供雪兰莪的锡矿场使用。他是个慈善家，为患病者建了一所疗养所，提供免费的住宿。他还发起兴建吉隆坡第一所华文学校。1885 年，正当打算回去中国从事稍长时间的探访时，却一病不起，享年四十八岁，遗下年轻的妻子和两名年幼的孩子。（编者按：据《叶姓族谱》亚来有子女共八人。）

马来西亚地区有关叶亚来的记载：1885 年至 1939 年

想像叶亚来一生的成就并不难，因为他崛起于下层，却立足于上层，尤其战后，他在商业与统治上所缔造的许多成就。这些必定可提供给马来西亚华人作为一个深得人心及有出息的人物楷模，而结果也的确如此。然而对于他的事迹感到兴趣的，从文字资料显示，在他死后的第一个五十年间，（大陆的中国人要比马来亚华人多得多。）一般来说，所以会对叶亚来一生产生不同回应的原因，是两地的社会环境与知识份子的不同。为了能够深一层了解这些差异，我们将分别审视这些资料。先从马来亚人的有关记载开始，再到大陆上的中国人的选述，最后回到二次大战后马来亚的相关著述。

叶亚来死后的一段时期，并没有关于他生平的相关资料发表。如果有，当然是他家人所拥有的私人文件，其中还包括一篇

据说是叶亚来本人所撰写的雪兰莪战役短文。此外，就是家人在他死后不久，委托与他交往甚密的顾问丘发所撰雪兰莪战役以前叶亚来在马来亚的活动的一篇短文。该文虽经过叶亚来子孙的校订，但仍可视为私人著述的家庭文件。

丘发对叶亚来在马来亚活动的记述，一开头就给予公式化的论断，如“自幼即好学”，并且“抱持为国家贡献其一生之精神”。至于叶亚来早年在马来亚的活动，包括替两个亲戚工作，把船费输光，与刘壬光和甲必丹盛明利的交谊，以及他的第一个官职，即担任双溪乌绒的甲必丹，文中亦只是略微带过。在长达二十万字的记载中，至少有五分之四的篇幅详细且颇精确的叙述有关雪兰莪纷争事件，尤其是马来人和华人主要领导人的活动。遗憾的是，只字不提叶亚来重建吉隆坡的努力和成就。叶亚来的性格在整篇短文中显得能干与果决，但是贯穿整个故事的，不是一个伟人的性格，而是不时改变的事件。叶亚来被描述成知道与别人交往应尽的本份，以及尽己所能去遵循本份的人。像这样的评价，无可否认是正面的，但却和后来一些资料中所显示出来的叶亚来的英雄性格大相迳庭，所以在许多因素之中，时间和距离对于后期发展成代之而起的英雄传奇是有其影响力的。

英国曾在叶亚来死后的第二个月，将他的死讯发布在海峡时报（Straits Times），其中值得注意的是叶亚来的亲英立场，以及早期事业的谬误报导。它指称叶亚来曾在东姑古丁与拉惹玛迪之间的雪兰莪王位战争中为 Pah Lok Chai（指刘壬光）作战。文中又暗示甲必丹之死有一部份是因他拒绝寻求欧洲人的医疗劝告。此外，文中亦提及叶亚来是引进第一部蒸汽机入雪兰莪州的“企业家”，为英国担任法官与议会议员。

我们很讶异英国记者从何处获取这些资料？当时，吉隆坡的大部份居民一定知道叶亚来在雪兰莪纷乱中所占据的是领导者的地位。然而，口头传诵的故事似乎变化很大，不仅是由于听闻与记忆上的问题，而且也是由于当时的紧张政治局势。我们可以猜想在叶亚来生前或死后各种各样有关他的丰功伟业的故事，其中有正面的，也有负面的，正自由地在吉隆坡华人当中流传著。一个有财有势的人是会同时招来仰慕者和贬抑者的。

第一个华文故事出现在 1893 年，也就是叶亚来死后八年，发表在当地出版的《雪兰莪杂志》（Selangor Journal）上。这篇传记据说是由一个吉隆坡人以七言诗体的形式写成。纵使翻译者声称删除部份含有贬抑的段落，但整篇文章留给人的印象无疑地是负面的。这篇文章的第一句说到“叶亚来在他早期的生活里常陷入困境”，于是整篇文章的叙述便环绕在这个主题上。

简而言之，这个故事叙述叶亚来逃离中国的贫穷生活，没料到在海外碰到的困难更多。他“逃离巴生（Klang）到马六甲，然后又到双溪乌绒协助叶亚石负责管理赌场。叶亚来在马来人攻打双溪乌绒时受了伤，伤愈后，起初当一名矿工，后来感到不满意，便“逃离”到吉隆坡，并开始了贩卖生猪的赚钱生意。在那里，他娶了一名郭姓女子，被指定继承刘壬光，成为吉隆坡的甲必丹。叶亚来后来涉入雪兰莪的纷乱，据称先是与嘉应州客家人不和，尔后又跟张昌（Chang Chong）意见不合所引起的。叶亚来的成功被认为是“师爷”（the Deity of Sy Yap）（即盛明利甲必丹，现已被奉为“仙师爷”[Si Sen Ta]）托梦显灵的。最后，当战事获胜时，“叶亚来却发现工作过于沉重，于是他便要求英国人协助经营该地区，自己则带了一大笔养老金，过了十七年安逸的生活”。❶

这段叙述带给我们的讯息是叶亚来为一经常避开麻烦、喜在战争中投机取巧，但又懒于担负任何实际责任的人。在某种程度上，叶亚来可被当作传统中国漫画里那种天命注定的但却不是出于自愿，而且可能是无能的领袖，具有这种性格的人物常出现在中国小说里。然而作者显然不是前任甲必丹的狂热崇拜者，即使他熟知叶亚来的许多生活层面。或许他是属于另一个竞争性方言族群 —— 福建人，他们在叶亚来死前取得雪兰莪区精神领域中的特权。也可能是作者与盛气凌人甚至连英人都觉得难以忍受叶亚来长子叶韩进（Yap Hon Chin）的关系恶劣。既然我们无法确知何以这篇传记会含有贬意，我们另外大可小心的假设：这个负面的描绘是叶亚来及其继承人与其他居住在吉隆坡社区的人之间的个人或团体恩怨下的产物。这篇传记是由认识前任甲必丹的人士执笔，当然也是写给认识前任甲必丹的人看的，所以和以后的正面性说词大异其趣。总之，是时间与空间差异所引起的。有趣的是，这种负面的语调和含意不但没有在后来的叙述中保存下来，相反的，在 1904 年以前，叶亚来还成为中国大陆的英雄典范。

事经三十多年以后，第一篇赞赏叶亚来的传记出现在 1927 年马来亚吉隆坡的一本中文期刊上。同丘发口述、李纪南执笔的《叶亚来史》一样，这篇文章也集中描写雪兰莪纷争的战争场面。但它的语调与前文有很大的不同，它大事赞美叶亚来，把他描写成一个不论在商场上、市政府里或战场上都能如愿以偿的人。

同样有趣或者说更有趣的是叶亚来的童年故事首次呈现在台面上。他的童年生活在较早的族谱里找不到，因此真实与否难以分辨。不过这样的故事，原是中国传记的共同特征，它反映了中

国人深信一个人在年轻时所显现的关键性格，将会在他的一生中继续显露出来。这些故事的想像成份，显示一个虚构的过程即将展开。作者写道：

“小时候，他只不过是个普通的小孩，并无杰出的表现。长得不高也不壮，一副中等身材，说话声音非常宏亮，有着火一般的脾气和大象般的力气。向前伸开手臂时，两个手掌可以承受一百个茶叶筒的重量。他懂得中国拳术。在他前额与眉毛之间，有一个“人”字形疤痕。此疤痕是他年轻时在村里替人放牛所留下的。事情是这样的：有一次，他见二牛相斗，便想使用自己异常的力量将他们弄开，却不幸遭其中一头牛撞到了头，留下“人”字形疤痕。”❷

其中若干片段，后来又出现在其他有关叶亚来生活的版本上，有的转而显示出新的性格特质。这类童年故事不仅传达有关文化价值的特别讯息给它们的读者，❸也暗示了人是命中注定的，那些领袖和英雄的成功，来自命中注定的安排，也来自他们自身的努力。

1927 年那一篇由无名氏作家撰述的叶亚来生平，大概是第二次世界大战前在马来亚发表有关于他的最后一篇传记吧？同时，在中国大陆，许多叙述叶亚来一生的文章也在 1920 及 1930 年代的通俗性与学术性书籍期刊上出现。在马来亚显得欠缺的资料，中国方面反而丰富，其中多少说明了两地社会与知识环境的不同。

有关叶亚来生平的传说很可能在他死后的一些时候，仍然继续在马来亚流传著，但要将口头叙述付梓出版却受到不少地方上的限制。首先是海外社会，大致来说，严重缺乏识字的居民和一

个有志于文学生产的学者阶层。❹当地最普遍的出版物——报纸，主要也是由刚离开中国大陆的移民和政治难民所编写。他们的看法和他们所关心的是中国的经济、政治、社会方面的问题，本地消息则较少。其他可以获得的华文刊物，如图书及期刊，大多数是从中国大陆输入的。

虽然如此，但每一活跃于马来亚商场上的华人社会名流，却都热衷于把自己的成就公诸于世。一本此类的刊物出现在1920年代的槟城（Penang），内容包含了超过五百个东南亚华人（大部份是马来亚的华人）的传记。根据资料提供者的说法，这个计划是由槟城的新闻从业员所发起的，他们贩售版位给那些想把他们自己或祖先的生平写进书中的华人，资料由买方提供。初版的序文里有一些可资参考的言论，论及当时马来亚华人的价值体系。由此观之，这时候的历史不仅是记载统治者和官员的事情，这些编辑还提供了一种社会地位的新准绳，它认可那些运用财富和技能去帮助中国的东南亚华人。帮助的方式不论是透过商业或道义上的救济。他们再一次把焦点放在中国，而成功之道是透过商业和工业。❺在这种情况下，我们颇能了解为什么没有提到这位在早期的叙述中，被描写成是捍卫马来亚领土战士的叶亚来。然而正因为这一种特性，引起了其他地方的中国作家的注意，以至继续把叶亚来的故事塑造成一个传统中国的英雄故事。

中国大陆有关叶亚来的叙述：1905年至1939年

二十世纪初叶，叶亚来在南洋的辉煌事迹开始在中国大陆的

刊物上出现。在1905年，他的名字由梁启超发表在“新民丛报”的一篇文章上，列为九个著名的中国海外开拓殖民者之一。1920年代和1930年代，至少有十篇有关叶亚来的传记发表在期刊、游记和有关海外华人的书籍上。这些在大陆刊物上有关叶亚来的叙述，与我们先前所讨论的，无论内容和形式，都有很大的差别，因为它们对南洋的认识和关注与海外华人有很大的不同。

几个世纪以来，中国官方对东南亚的兴趣时增时减。禁止中国人出外旅行、经商和居留海外的敕令晚清时期逐渐解除，政府开始吸引海外华人资金和金融资助。随着新世纪开始，一些中国政治集团为了本身的目的，竞相向南洋社会争取金融上的支援。上海暨南大学的设立，目的是让侨居海外中国人的孩子就读，政府试图透过此举加强和海外同胞的联系。此外，在暨南，第一本研究南洋的学术性期刊也在1920年代后期出现。

与此同时，有关东南亚及其华人社会的文章也开始出现在其他通俗的和学术性的杂志上。纵观这些刊物的内容，我们可以看出他们对东南亚的兴趣仅是广大海外地区的一部份，其中更多的文章是有关欧洲、美国和日本。不过，尽管西方世界已广泛且极端重视东南亚的华侨，但诚如我们将能见到的，除了将之变得更富异国色彩外，却也成为某些广大的华人所欲探究的课题。

当然，我们非将这些层出不穷的多种叶亚来传记，放进已蔚为风尚的中国传记文学发展脉络中加以了解不可。盖当时，一些宣称传统儒家文化已破产的知识份子，正试图在中国文学和西方文学里寻求个人行为的新典范。❻而在各种人物之中，最能吸引他们的是一些创建先锋如俾士麦（Bismark）、达尔文（Darwin）和甘地（Gandhi）等，叶亚来则被纳入这一类型的

人物当中。

中国大陆有关叶亚来的传记出现在各种不同的刊物上，其中不少是为某些特定目的而写的。叶亚来曾四次被写进一系列有关东南亚拓荒者或探险者的传记里。在其中三篇文章里，他是名单上最新近而且是唯一的马来西亚华人。四位于 1920 年代到马来亚的旅行者把叶亚来的生平写进他们描述吉隆坡的文章里。于是叶亚来再次成为全书里唯一的，或是少数几个非常受尊敬的华人。再者，客籍学者罗香林，著述有关他的文章也零散出现在 1930 年代的两本杂志上。

如果将上述刊物以及各作者所接触的口头或文字资料做一个时间表，我们不但会发现各故事间的说法有所出入，而且可帮助我们掌握叶亚来的出身、迁徙活动及其成就之高的一些细节。然而令人感到惊讶的是，在所有的版本中，故事情节的发展几乎相似。

基本上，叶亚来都被描述成是一名斗士，为自己及其部下，从马来人手中夺取土地，但最后却又对英国人让步。这些情节显示了一个海外中国人相当一致的权力关系的概念，那就是马来人、华人以及英国人之间的利益冲突，而且壁垒分明。这些故事明显的褒扬战斗英雄形象，更甚于成功商人或者能干的行政工作者。而叶亚来在多篇次的叙述中，自然更加深了人们脑海中的战斗英雄的形象。

梁启超，十九世纪末、二十世纪初期中国著名作家、知识份子、改革派的哲学家，撰写叶亚来及其他南洋“殖民者”的理由最为明确。他于 1905 年在著名的《新民丛报》上发表的叶亚来

传记，是写于旅日期间。虽然他的陈述很短（约有四百五十字）且明显地不正确，但其所要传达的讯息却是显而易见的。

叶亚来被认定为广东嘉应州人。根据梁氏的记载，当时英人正占据新加坡和柔佛码头（Johore Harbour），在那里征收地税，并阻止其他人渗透进入半岛。其时，华人正积极加入新加坡和槟城（Penang）的锡矿业。一旦人数激增，便开始和当地人发生冲突、交战，进而迫使柔佛王（King of Johore）发布敕令，将所有华人逐出该区。叶亚来在柔佛的族亲计有三百人左右，他们商议推选叶亚来为统帅以和当地的苏丹（Sultan）对抗。虽然他们在早期的战役中获胜，但由于恐惧苏丹会加以报复，故转向中国招募万馀人加入行列，在柔佛（Johore）和槟城（Penang）展开历时八年的战斗。叶亚来最后凭藉着他的武装部队稳定了整个地区，并从“番王”手中夺取了土地。然而，由于当时英国人亦立志控制整个区域，于是另一场兼具经济性和政治性的格斗又展开。由于英人背后有个强而有力的政府支持著，而中国海外华人在当时仍被清廷视如海盗，因此叶亚来在无可选择下，唯有把所有地区的宗主权移交给英人，而仅勉强保有其私人的土地。❼

梁启超比较感兴趣的课题是成功的殖民开拓者是英人，而不是叶亚来这个华人。这种关注点可以从他收集在这本文集的其他两篇传记及传记后附载的评论明显的看出。每一个被记载的“英雄”是那些在海外建立重要王国或团体的华人，然而他们的名字和光荣事迹却被遗忘在时间浪潮里。梁启超在结论中感叹华人忽略这些杰出的祖先，他感伤他们所受的待遇与西方历史中一直备受崇敬的人物摩西（Moses）或哥伦布（Columbus）比较起来，实在相形见绌，他并告诫中国人民若丧失英雄崇拜的精神，中国将面临危机。

虽然梁启超在文章里的寓意明显地反映了政治关怀的趋势，但其表现形式与中国通俗小说中标准“创始者”的典型故事相吻合。盖根据鲁赫曼（Ruhlman）的理论，这类人物：

“……在无政府时代和混乱时期，开始以一强人的姿态担负起保卫地方团体的责任。他由一夥小小的随从迅速增长成一支军队，最后接管了各省份，甚至可能是整个国家。有一部份是靠战役和谈判达成的，但也有部份是因为他具有一种神秘的查理斯玛（charisma）（编者按：有人译为魅力）特质，使所有认识他的人皆自动自发的支持他。”❽

在梁启超的文章里，查理斯玛式（charismatic）的特质并不是主要的元素，然它很快就在后来的中国和马来亚的作品中，形成一种重要的性格特质。

虽然其他 1920 年代和 1930 年代在中国出版有关叶亚来生活史的作品中对华人、马来人和英国人之间的权力关系持有相同的观念，但是在 1928 年和 1929 年出版的两种不同版本的叶亚来传记里，有许多地方上的口头传说，故事中含有不少马来人的特征，其中最主要的是土地的授予。根据马来传统，宗主权范围的划定是根据从城中心传出来的锣声为准。这个故事的寓意显然是中国人的观点，故事以叶亚来挥霍无度的儿子做终结，对那些富人和企业家起警诫的作用。

一个更有趣且脱离主题的传记出现在温雄飞（Wen Xiongfei）于 1929 年在上海出版的《南洋华侨通史》（History of the Nanyang Overseas Chinese）一书里。作为一部华人迁徙及在南洋殖民的通史，该书在第三及最后一部份包含了传记，以进一步解释先前讨论的主题和趋势。书中的叶亚来传记是当时中国最

长、最完整的探讨。采半文言的方式写成，文中列了一系列事件作为后来有关叶亚来本身及其生活的故事的基础。它同黄江（Huang Jiang）的传记一样，对马来人政治关怀表现了高度的敏感，在故事里精确的叙述了有关雪兰莪（Selangor）马来王室成员，并承认马来人统治权的合法性。

此外，有关叶亚来崛起的叙述，他比其他人更加普遍遵循中国通俗文学的英雄式传统。一开始写童年故事，即将叶亚来描写成一位聪明且勇敢的小孩，他“已有经验以侠义的方式处理事件，所以全村的少年都推选他做首领。”❾甚至认为叶亚来生在太平军劫掠财产时期，故领悟到作为一个年轻人，与其在家乡沦为盗匪，倒不如到海外谋生。

故事的下一节认为叶亚来的崛起方式是中国英雄崛起的传统方式——一个受到下层阶级的支持与统治精英的爱戴，兼具查理斯玛式（Charismatic）的天生领袖。作者如是写道：

“当叶亚来抵达马六甲（Malacca）后，他被雇做苦工，但他再次发现根本无法靠此过活，于是他逐渐对自己感到失望和不满。一位与他同住的相命师郭龙（Guo Lung）发现叶亚来眉宇间常蕴英气，预测他决非久居人下者。当他见到叶亚来沮丧不振时，就历述古今人物中，由草泽崛起而成大业的故事来慰藉他，而他却质疑穷人在功德方面能获致成功的可能性。郭龙却预言他日时来运转，展现自我才华的管道将是透过率直和坦诚的谈吐。

“叶亚来大受感动，渐渐对苦力生活萌生倦意。他本身的英雄精神以及仗义不平、慷慨宽大的本性，逐渐和市集（市井制度）的一些下层人物混在一起，不久他被视为工人领袖（工人魁首）。正值此时，传来吉隆坡矿场以优厚待遇征募工人的消息。

叶亚来于是决定到吉隆坡去，在那里渐渐受人推崇为矿工领袖。”⑩

故事继续描述雪兰莪副王古丁（the Selangor Viceroy Kudin）如何与其他马来领袖争夺巴生（Klang）和吉隆坡锡矿区的战役中求助于现任领袖叶亚来，藉着新近从中国来的同胞的协助及火炮技术，叶亚来的军队终于获得胜利，他也因此声名远播。致于其他篇幅，则多有关经济、政治及他后来得到奖赏礼仪的细节，并再次提出了以锣声划分叶亚来领土的故事。

温雄飞（Wen Xiongfei）的叶亚来传记很明显地把叶亚来塑造成中国传统的英雄游侠，也就是几世纪以来一再出现在中国文学里的人物。一般上这个词是指“那些浪迹天涯、打抱不平的人。”⑪ 虽然这不是叶亚来的天职，但他从年轻时期四处奔波过渡到长大成人的行为，却再三地被人描述成侠义精神，而他做为工人阶级的领导者则是代表一种弱者对强权的反抗。类似如此同情低下阶层心愿的描述，是中国大陆 1920 年代及 1930 年代作家一个相当普遍的主题。更确切的说是 1920 年代末侠义小说流行期间，正当国民党（KMT）北伐军对抗军阀，新闻报导说此事“强烈影响城市群众的想像”。⑫

叶亚来显然被温雄飞（Wen Xiongfei）描述成乃属于“群众”的传奇人物。他崛起和成功的讯息，在梁启超及其他作者以民族主义为取向所编写的故事里，带有某种不同的含意。这些课题似乎和当时马来亚华人作家所关注的有所差异。

然而，这一切却在瞬间改变了。温友风版的叶亚来生平已以摘要的方式编印在马来亚的地理教科书上，并于 1939 年在新加坡出版，提供给华文中学的学生阅读。近乎相同的描述又出现在

1949 年由马来亚惠州公会（Malaya Hui Zhou Association）在新加坡出版的纪念册上和 1951 年由吡叻客属公会（Perak Hakka Association）出版的纪念册上。同样的故事情节也出现在 1951 年新加坡出版的“南洋年鉴”上。这故事的英雄导向和其对马来政治利益的敏感度，使其故事情节远较大陆作家，像梁启超及其他人的叙述更能吸引马来亚华人。然而这个对事件有详细描述的版本后来被其他叙述所取代了，后者更详尽精确的描述有关叶亚来在雪兰莪战役前后的功绩，即使如此，强调其个人的侠义及英雄人格还是 1950 年代的叙述的重点。

二次大战后马来西亚和新加坡的相关叙述

在针对叶亚来传记数量激增做一个详细的分析之前，有必要留意当时国内和海外华人的重要转变。共产党在大陆获胜后，国民党退守台湾。1940 年代末期和 1950 年代初期，一股为马来亚和新加坡寻求国家独立的压力与日俱增，戏剧性地改变了每一个地方的中国人的政治立场。大多数海外华人不曾认为他们本身是东南亚的永久居民，此刻却被逼重新考虑这个立场问题，并在最后做一抉择：是回到中国抑或成为各新近出现的东南亚国家的公民？ 当大陆中国人转向处理与他们深切的内部问题 —— 庞大的政治、经济和社会改革计划时，马来亚和新加坡的中国人则企图在他们的新国家里建立新的文化和政治认同。对于叶亚来 —— 现被称为马来亚首都吉隆坡建设之父 —— 的兴趣日增这一现象，一定要放在上述社会和政治发展的脉络里来理解。

第一个确切表明叶亚来对吉隆坡的重要性的言论，以“叶亚来打州府的故事”为标题出现在 1950 年，于新加坡出版的一份

名叫“星期六”（Saturday）的休闲杂志上。故事情节的重点不是有关吉隆坡具体的建设或管理，一如环绕在雪兰莪战争的大大小小战役，其中神奇和宗教的色彩太浓厚，这种倾向，相对的并没有持续太久。这个故事在某些方面比大陆学者来得精确，但是其故事情节仍以中国通俗小说的英雄领袖作为基本模式。

叶亚来的诞生被认为有一些好征兆：“当他呱呱堕地时，听到其哭声的人无不认为他是蛟龙升天，灵蛇出洞”。[13]然而由于家贫和结识一些损友，“他开始涉及在乡间制造那些天神所厌恶、幽灵所憎恨的纷乱，他的父母觉得无能力再庇护他，于是他们选择了最好的方法，便是劝他离开家园”。[14]叶亚来抵达马六甲后，便参加了称为“天地会”的秘密组织，并被该会派到芦骨（Lukut）（*编者按：原文为“到万挠［Rawang］”，显然有误，遂作更正*），去见以后被奉为神明的盛明利甲必丹，担任保镖一职。这位前任甲必丹死后不久，便以“仙师爷”的身份托梦给叶亚来，指示他在土著即将展开的扰乱中保护其兄弟。这个叙述的其他部分处理了在雪兰莪内战中与马来人及华人打斗的情形，虽然不太完整，但却是相当准确的。

这篇文章的作者，在描述叶亚来年轻时行为上的蛮横与任性时，敏锐的显露了那些试图透过暴力战术，获得权力者所可能造成的危险性。五位1950年代和1960年代初期的作家提及他和秘密组织联系时，同样地对他的权力基础有所隐忧。受中文教育的作家对他们的历史英雄的一些素质的不安之感，并不那么直接的显露出来，有趣的是在这时期，有六位中国作家发现前任英国殖民地总督瑞天咸（Frank Swetteham）对叶亚来的赞赏，非常适合引述，这样的努力似乎可以增进叶亚来的威望。

1951年出版了一本英文的叶亚来传记，乃米德布洛克（S. M. Middlebrook）所撰写，他是日本占据新加坡时期被杀的英国殖民地官员。此书大大地改变了新马一带对这位著名甲必丹的一般认识。我们必须假设从1951年以来，受英文教育的中国人，甚至一些大部分受英文教育的人能够接触到这分资料。米德布洛克（Middlebrook）所著的传记，事实上是1956年王植原（Wang Zhiyuan）于新加坡“星期六”（Saturday）杂志上发表长篇连载中文传记的主要依据，后来在1958年以书的形式出现。

这本传记的英文和中文版本的不同点是在于其教育性，尤其是自米德布洛克（Middlebrook）中篇的所有章节开始，全被王植原（Wang Zhiyuan）逐字逐句的翻译过来，没有加以评论。至于王氏所添加的，仅是有关叶亚来童年生活的故事，并首次突显其侠义和英雄性格。再者，在其他相关的中文叙述方面，所欲表达的讯息是那些具有英雄特质者如何在其生活方面透过言行举止显露出来。米德布洛克虽然明显地是位崇拜者，但另一方面，他却尽其可能仔细地引用可获得的原始资料，以找出其作为的伟大之处。

1954年出现三篇有关叶亚来的新传记：第一篇是鲁白野（Lu Bauye）所写，收录在一本有关马来亚的通史上。他把焦点集中在叶亚来建设吉隆坡所扮演的角色。他的资料明显的是从米德布洛克的书中摘取出来。鲁白野依此详论他所谓的叶亚来秉性宽大及英雄般的特质。至于另外二篇，发表在《星洲周刊》杂志上，篇幅较短，故事情节更是散漫零乱。其中一篇把焦点集中在叶亚来（被描述为侠义之士和一名工人领袖）与奇迹人物“仙师爷”之间的关系上。而另一篇则以《吉隆坡之王——叶亚来》

为标题，标榜他是一名传奇性的群众英雄。后者引用很多米德布洛克书中的细节，但显得有点断章取义，其可取之处毫无疑问地则是叶亚来在建设吉隆坡方面的诸多贡献。无论如何，在这些所有的叙述中，最显著的莫过于是继续强调叶亚来那种吸引人们支持他的英雄特质。

到了 1950 年代末期，有关叶亚来的故事都以千篇一律的格式流行于民间。有关成为一名工人英雄或劳动阶级首领的故事消失了，一些 1950 年代末期对战役感兴趣的叙述也逐渐把重点放在叶亚来作为一名革新家、城市行政官员及一名慈善家的角色上。

在 1960 年代，马来亚华人在有关叶亚来生平的著述有了更细微、但并不是重要的改变。虽然这些版本的内容仍旧根据现已广泛标准化的米德布洛克的版本，但他们对叶亚来成功的“诠释”有所改变，先前认为他是一个注定成功的查理斯玛型（Charismatic）领袖，而今变成一个靠勤奋和决心来获得受人尊敬的个人成就的人。例如陈玉水 Chen Yuxue）在其所著的一篇以《民族英雄叶亚来》为标题的文章里，形容他“不是神话类型的英雄，而是一非比寻常的人类”。他亲自率领部队，足见其成就并非建立在机运上，而是靠他个人的决心和克服困境的能力。⓯ 在陈氏的观点里，叶亚来无疑地“谋得”吉隆坡领袖的地位。冯汝陵（Feng Rulu）（1961）也以同样的方式称叶亚来为英雄，接着又钜细无遗的描述其生活，并将成就归功于节俭、勤勉和决心。梅井（Mei Jing）（1961）则认为叶亚来的成功系由于才智、勇气和忠诚。吴夏冰（Wu Xiabing）赞赏他在孩提时代便对新事物产生好奇心，而他的勇敢、决心和良好的统治方法也使他备受人们的敬爱。这个解释个人成功的模式，与当时以英文出版有关马来亚拓荒者的书的叙述非常接近。

从第二次大战结束后至 1965 年的二十年中，新、马一带受过教育的华人极力在当地建立受官方认可的中华文化的观念，那就是含有本土色彩的中华文化，并将透过当地的华文学校——一个华文文学团体和一份当地的华文报纸的支持，以使其继续茁壮发展。在此种环境下，超过二十种有关叶亚来的新文章和书籍出现并不令人惊讶。他们讨论的是把开拓国都的功绩归于一个华人，从而使他在马来西亚的历史里的地位受到认可。而且，这些故事必定拥有广大的读者，显然这些故事在各种不同的刊物出现，从学术性书籍和期刊到休闲杂志、宗亲公会刊物、年轻人的读物，甚至漫画书。

随着新加坡于 1965 年脱离马来西亚后，透过华文教育来落实本地中华文化的希望以及支持本地华文出版业的兴趣也跟着消灭了。1965 年至 1980 年间，有关叶亚来新传记的数目，不但减少至六本，他们所出版的刊物，亦已由大部分公开流传的书籍和刊物，转为私人出版和宗亲公会分送的刊物。虽然叶亚来在这时期仍在学校的教科书上被视为吉隆坡的开埠者。

1980 年，一切改变了。马来西亚的文化、青年及体育部长对叶亚来作为一名开埠功臣的身份提出质疑，并建议以拉惹阿都拉（Raja Abdullah）——一名曾在吉隆坡地区资助第一批大规模的采锡矿事业的马来皇族成员，取代叶亚来的地位。在继之而起的争辩中，在部分依据米德布洛克和王植原说法在叶亚来生平的著述，又再次重现在马来西亚的华文报纸上，最终华人在维护其本身的历史地位上依然打了一场败仗。这场“战役”至今仍以某些形式进行着，不过对于这事的记载则有待他日了。让我们简单

的回顾一下，上述若干有关历史形式和政治观念流变的重要课题。

结 论

这篇论文试图引用文献来重申叶亚来故事周而复始的转变，反映出当地政治和社会关怀的流变。在大多数情况下，所谓个人生活的历史性叙述，事实上传达了更多有关作者和他预设读者（Intended Audience）的讯息。最早的华文叙述，那篇刊登在《雪兰莪杂志》（Selangor Journal）上，显示了1890年代叶亚来在吉隆坡的残馀势力受到政治上的挑战，但在后来的五十年里马来亚缺乏更多有关的叙述的现象，暗示了叶亚来的特质和那些被当时马来亚华族精英所赞赏的特质之间的“失调”。对于那些二十世纪初期认为中国的势力无法与西方相比较的中国大陆知识分子来说，叶亚来代表了那种能够自我成就的中国人，也代表了那种靠着一个强大国家可以有所作为的中国人。温雄飞（Wen Xiongfei）和其他人的著作，使叶亚来变成一工人英雄。这使人联想到其他事情，1920年代和1930年代盛行于中国的民粹党党员（Populist）的意识型态。在台湾出版的有关孝道的故事，也反映了1950年代末期领导精英治理该地时延续了以儒家思想为导向的方法。马来西亚在二次世界大战后，逐渐强调叶亚来对吉隆坡发展的贡献等于是华人要求他们在马来亚历史上的贡献受到承认。

不过，这些故事的改变，不仅仅是内容和重点上的改变。同样重要的转变是各种不同版本所塑造的领导权观。那些中国传统英雄的形象，所赋予在叶亚来领导权上的特质，被巧妙的转化以

适合世俗历史的结构，并打破文化藩篱，得到沟通。他的成功，从由于一些神奇的力量所致的解释，转变为归功于他那种可以让人效法和理解的勤奋坚毅和进取心。此种中国人对他诠释的改变，意味了马来西亚华族文化也在朝一个更世俗化的自我诠释的方向改变著，以便使马来西亚华裔适应一个独立和多元种族的社会结构。

最后，我们必须谨记神话和其他故事类型，不仅“反映”了一群人在特定时空下的观念和态度，这一群人还掌握了“塑造”观点以及影响行动的权力。因此，我们可以预言，像叶亚来这一类人物的历史传记，不论以何种形式出现，已经、而且将会继续成为马来西亚华人的殷鉴，因为它们重塑的历史视野对当下的社会和政治课题，提供意涵丰富的回应。

★本文原题目为 From Myth To History： Yap Ah Loy and the Hisory Past of Chinese Malaysians.
作者：Sharon A. Carstens.
载於：Journal of Southeast Asian Studies, xix, No 2, September 1988. 译文注释大部分略去，读者有趣请参阅原著。
（本文录自台湾《海外华人研究》第二期，页241－256）

❶ C. K., "Yap Ah Loi", The Selangor Journal, 12, No. 1, 1893, 184－85.

❷ 无名氏，《叶亚来传》（1927）第1页。

❸ 例如，1950年代末两本台湾出版的叶亚来传，图张扬他的英雄的孝道，书中写道："年少的叶亚来在马来亚听说母亲患病，便回去中国照料母亲，直到母亲病逝及办完丧事之后，才回到马来亚。"英雄人物谨守孝道，正符合1950年代台湾的政治意识型态。这样的故事从不出现在马来亚华人的版本上，是一点也不奇怪的，因为要求他们的英雄具备这些德行，与海外移民的现实状况不符，因为移民海外通常意味着永远离开故乡。

❹ 缺少学术精英是观察海外华人社会得出的普遍结论。参见王赓武：〈一个新国家的传统领袖：华人在马来亚与新加坡〉、《社会与国家：东南亚与华人文集》（新加坡：Heinemann Educational Books Ltd. 1981）页159－172。大部分华族移民来自贫穷和没受过教育的生活背景，十九世纪初中国人识字率少于大陆百分之三十至四十五，见Evlyn Rewksi, Education and Popular Literature in Ch´ing Ching（Ann Arbor：University of Michigan Press, 1979), p. 23。

❺ 同样的，王赓武也把商人摆在这时期海外华人社会阶级的最高层，而杨进发（Yong Ching Fatt）也观察到从1900至1941年，新加坡的华人领袖不是受英文教育的事业人士或生意人，就是受中文教育的商人。王赓武：〈一个新兴国家的传统领袖：华人在马来亚与新加坡〉页162；杨进发（Yong Ching Fatt）：〈新加坡华人领袖初论，1900至1941〉，《东南亚历史期刊》第九期，1968年，页258－285。

❻ Howard, "Modern Chinese Biographical Writing", p. 465。

❼ 梁启超：〈英海峡殖民地开辟者叶亚来〉，载《新民丛报》第三卷第十五期，1905年，页85。

❽ Rulham, "Traditional Heroes in Chinese Popular Fiction", p. 157。

❾ 温雄飞：《叶亚来传》，页249。

❿ 同上注，页250－251。

⓫ James J. Y. Liu, The Chinese Knight－Errant（Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. xii。

⓬ Perry Links, Mandarin Ducks and Butterflies: Popular Fiction in Early Twentieth－Century Chinese Cities (Berkeley: University of California Press, 1981)。

⓭ 老汉：〈叶亚来打州府的故事〉，《星期六》二十四期，1950年，页6。

⓮ 同上注，页6。

⓯ 陈玉水：〈民族英雄叶亚来〉，《南洋文摘》第一集，1960年，页55－56。

專題論述

大眾史學與口述歷史

張弘毅　臺北市立大學歷史與地理學系副教授、藝文中心主任、圖書館館長

【摘要】歷史文本是記錄及傳達人類過去的形式，歷史書寫的形式多元，包括書寫的歷史、口傳的歷史、影像的歷史。大眾史學是對比「正史」或「精英史家」、「專業史家」、「職業史家」的一種說法，其出發點是解構學術權威，讓歷史的敘述變成多元。口述歷史是大眾史學的一環，不僅可以彌補書寫歷史之不足，開展新觀點，獲得「底層的史觀」；還可以補傳統史學偏重精英之不足，為大眾史學或少數者、弱勢者發聲。

本文介紹大眾史學的人物、地方的書寫，口述歷史採訪技巧與資料整理，以及影視史學的發展特性，倡導大眾來寫歷史，建構多元的論述平臺，讓人人都是史家。並透過書寫歷史，可以認識自己、了解地方。

關鍵詞：歷史書寫；歷史文本；敘事脈絡；歷史表述；紀錄片

一、前言

各位法師、前輩、先進好，很高興與榮幸並真心、誠意、滿心歡喜的來這裡和各位分享過去所學。得知我的岳母也曾親近香光尼僧團，她知道我要來這裡上課，特別叮嚀交代，要我好好和大家講課，不要誤眾生。因此，這三小時的演講稍有壓力，也希望藉此和各位交換一下心得。

二、大眾史學

（一）什麼是大眾史學？

大眾史學是對比「正史」或「精英史家」、「專業史家」、「職業史家」（Professional Historian）的一種說法。各位和我最大的區別是，我是「精英史家」、「專業史家」、「職業史家」，靠教歷史過活的人；而各位是大眾史家，每個人都可以來寫歷史。大眾史學也對比書寫文字的歷史與信史。像各位不一定要用文字，也可以用影像。

（二）走出史學的權威

大眾史學的出發點是解構學術權威：「人人都是史家」、「多元的論述平臺」，讓歷史的敘述變成多元。我覺得臺灣在1980年代解除戒嚴以後，隨著社會運動、政治多元，已經是一個自由民主的社會。上一個階段追求的是自由，在政黨輪替完成，我們有自由了；進入二十一世紀以後，

各位有沒有充分感受到臺灣社會目前在追求自由之餘，最大的一個政治特質是在追求平等，也就是希望每個人一樣的努力可以得到一樣的回報，不會有貧富懸殊的問題。所以，大眾史學的出發點，就是一旦過去威權式的政體解構，學術也就會跟著解構，從過去的威權變得比較自由，讓人人都可以是史家。

使學術權威式微的外在原因有：民主社會的進步、教育知識的普及、資訊媒體的發達。我們今天這個工作坊不需要政府核准，但如果是在過去威權體制的年代，一群人集會，政府就怕是要做什麼事了。在臺灣宗教發展史上，一貫道也曾經有被質疑過。總而言之，在威權、獨裁的社會裡，有一群人聚集在一起，政府就會覺得你可能是準備反對它。一旦社會民主化、自由平等以後，任何人都有集會結社的自由，包括今天的工作坊，我們就可以自由自在的在這裡分享心得。

（三）大眾史學（Public History）的定義

美國總統林肯的名言：政府是"of the people, for the people, by the people"，孫中山將它翻譯成「民有、民治、民享」。周樑楷教授借用美國總統林肯"of/for/by the people"的概念，定義大眾史學是：1. History of the Public；2. History for the Public；3. History by the Public。

1. 書寫大眾的歷史（History of the Public）

過去的傳統史學都比較偏向寫大人物、公侯將相，大眾史學雖然不反對寫公侯將相，也認為公侯將相那些大人物很重要，因為大人物對整個國家社會確實影響很大。在集權社會，統治者是否英明，影響很大；在民主國家，執政者是不是英明，當然也很重要。大眾史學不反對、也不否定對大人物的重視，可是認為過去傳統史學太重視大人物，所以大眾史學是提倡應該要關心一般平民百姓。英文的 of，就是關於的意思。所以，歷史應該是書寫關於大眾、關於平民百姓的。今天在座的各位，在工作坊結束以後，試問：你想寫的是大人物還是小人物？

2. 為大眾書寫歷史（History for the Public）

為大眾書寫歷史，是寫給大眾看的，不是用來孤芳自賞的。像魏德聖拍的電影是要給大家看的，他最近有拍一部電影《KANO》，內容是臺灣日本時代的棒球運動，是以拍攝《賽德克．巴萊》的規格來拍一個很輕的故事、棒球隊奪冠的故事，片長有三個小時。所以，為大眾書寫歷史，是大眾史學的一個重要的定義。

3. 大眾來書寫歷史（History by the Public）

這是最後一個定義，也是最重要的。大眾史學提倡大眾來書寫歷史，History by the Public，也就是我們今天在做的事。今天這個工作坊很重要的一個意義，是它正在從事大眾來書寫歷史的工作，也就是人人都是史家，每一個人都有資格來寫歷史。

三、歷史文本（Text）

所謂文本，是記錄人類思想、言行的一個產物，稱為 text，中文翻譯成「文本」。歷史文本，是記錄及傳達人類過去（past）的形式，有三種方式：口傳、書寫、影像。這三者當中，影像是最厲害的，因為靜態的文本不會說話，也不擅長傳播（communication）。大家有興趣可以參考本文的參考書目「一、口述歷史採訪技巧與資料整理」

的部分。

「動態的」文本，是否比「靜態的」文本厲害？舉個例子，有一年我到彰化八卦山，看到路旁有一支招牌是彰化的一個廟叫「南天宮」設置的，上面除了廟名之外，還寫著「附設十八地獄」、「全部電動」，令人莞爾一笑。還有一個例子是，苗栗後龍的大山火車站，有一年選舉期間懸掛一條紅布條，上面寫「親愛的鄉親！買票是犯法 賣票也有罪」，如果要搭火車的人看到一定嚇死了，因為「買票是犯法」的；還有車站的站務員也都不可以賣票，因為「賣票也有罪」。第三個例子，我只是要說明影像的視覺效果而已，沒有其他的意思。信耶穌本來是要得永生，不曉得哪一個愛作怪的人，在下面貼了一張越南新娘的電話；結果就變成「信耶穌得越南新娘」。

要將人類的過去寫下來、記錄下來和傳達下去，歷史書寫的形式本來就很多元：

（一）書寫的歷史（Written History）

是用文字書寫的方式。例如中國史學之父司馬遷的《史記》、西方史學之父希羅多德（Herodotus）的《歷史》（History），又譯《波希戰爭史》，或是臺灣的文學家用文學的方式寫日本時代臺灣人的辛酸，如楊逵寫過一本小說《送報伕》。

（二）口傳的歷史（Oral Tradition）

世界各地有很多民族只有語言，沒有文字，如臺灣的原住民、美洲的原住民，他們是用口語傳述（口傳）的方式，也就是今天工作坊的焦點，記錄歷史、將歷史傳下去。就算是一個有語言、有文字的民族，也同樣並用口傳的歷史。口傳已經變成一個傳統，Oral Tradition，翻譯成「口傳的歷史」，就是從古到今。

從全人類的角度來看，口傳的歷史恐怕出現的更早，可能是在人類社會還沒發明文字之前，就已經用語言記錄歷史與傳達歷史，甚至用樂舞，用跳舞、用音樂在記錄歷史、傳達歷史了。

（三）影像的歷史（Visual History）

visual 是和視覺有關係。Visual History 翻譯成「影像的歷史」或「音像的歷史」，如用照片記錄來傳達歷史，用電影、用紀錄片傳達歷史，甚至用跳舞的方式，像十幾年前臺灣著名的現代舞舞者林懷民先生有一部「薪傳」的舞碼，內容是唐山過臺灣的故事。他用舞蹈的方式來展現人類的過去，這也是一種影像歷史。

影像可以分成靜態和動態二種。靜態的影像，包括岩畫、畫像石、繪畫、繪卷、雕刻、塑像、照片。動態的影像，包括影片、動畫、樂舞、電影、紀錄片、電視、舞臺劇。

四、大眾史學：人物、地方的書寫

就我的經驗，攝影機的操作，不是太難的事；麥克風、錄音筆的錄音，也不是難事；錄音機、攝影機一開，只要對著人、對著想拍的東西就可以了。所以，技術不是難事，比較大的挑戰是怎麼樣找到一個角度切進去。那麼多的資料，事後該怎麼去整理？眾裡尋他千百回，答案說不定就在某個地方，但要先找個角度切進去看。

我們在寫一個人或是寫一個地方的時候，要找一個什麼角度切進去？例如準備寫家族史，也許你覺得你的父親很偉大、祖父很偉大，還是曾

祖父很偉大，也或許是祖母很偉大、曾祖母很偉大。臺灣有一個文學家前輩名叫楊逵，大家都知道他以文學著名，可是不知道他的太太葉陶女士更是以社會運動見長，外號叫「土匪婆」。由此可見，他們夫妻兩人「家長」應該不是楊逵。對於性別平等的年代，要寫一個家族史，可以切入的點太多了，如男性、女性；重點是要找到一個關鍵人物。舉一個最有名的例子，台塑的王家，如果他們要寫一個家族史，我想那個家族史的名稱可能有很多選擇，其中一個選擇一定叫做王永慶家族史。為什麼王永慶是家族史的關鍵人物？因為他實在是太厲害了，不論是他在商業上的表現、在社會救助方面，乃至於在政治上的表現。

在座的各位都是臺北人，包括我在內，可見臺北果然是一個新故鄉。你可以想一想，你的家族在臺灣也許有三代、五代，說不定有十代、二十代。像我的曾祖父是臺中太平人，在祖父的時代從臺中太平搬到花蓮，所以我是花蓮人。因為祖譜資料的關係，我的家族大概就只追溯到曾祖父而已，只有五代。不管家族有幾代，要在家族裡找到一個關鍵人物，這很重要。通常我們會選擇對家族最有影響的人，一個家族能不能興旺的關鍵人物。例如在我的家族，我認為祖父是一個關鍵人物，因為我的家族是在他的世代興旺起來的。我祖父的名諱是張得，而我的家族史就是張得家族史。

假使書寫的對象並不是人，而是一個地方，像我這幾年都在提倡大家來寫村史。臺灣有七千八百三十五個村落，包括都會的里。里有里史，村有村史，如香光寺的所在地，也有地方史。我們的寺院在這裡落地生根、發展茁壯，除了佛寺的歷史、寺廟的歷史以外，寺廟所在的地方史，也是值得關切的，因為長久以來，和所在的地方有一定的互動。過去幾年來，我提倡推動大家來寫村史或是都會史，不管是住在鄉村，或是住在城市；甚至是寫一個里或是一個區（行政區），都是可以的。例如現在我們上課的地點是中正區，就可以寫中正區的區史。全臺北市有 12 個行政區，並不是每個區都有區史，其中，大同區和萬華區 2 個區沒有區史。照理講，一府二鹿三艋舺，萬華（艋舺）是滿早發展的地方，怎麼會沒有區史呢？這個很有意思，有時間再講。

總之，不論是寫都會史或村落史，最重要的問題是要從哪一個角度切進去寫，後面會有一些示範。

（一）記憶溯溪：人物的書寫

這次工作坊的標題「時光旅行」，非常好、也非常典雅。這不但是在做時光旅行，也是在做記憶的溯溪。人類之所以有歷史，是因為有記憶。人類是一個有記憶的動物，因為有記憶才會有歷史。希臘神話有一個女神叫做 Mnemosyne，就是記憶女神。記憶女神有九個女兒，Muse 繆思：這九個繆思，主管文學、詩歌，還有一個掌管歷史的叫 Clio。可見在希臘人的認知裡，Clio 歷史女神的母親叫 Mnemosyne 記憶女神，意思是歷史是從記憶來的。我們之所以會書寫歷史，會去寫人物或是寫地方史、村史、都會史，正因為我們有記憶。上天給我們一個很好的禮物，就是我們有記憶，而且這個記憶會隨著人的年歲的增長而增加，會隨著一個社會國家的發展而累積。所以，書寫歷史，首先要從記憶說起。

記憶出現在哪裡？記憶有時候出現在文獻裡。例如想知道一個家族的來龍去脈。臺灣從日本時代開始，戶政系統就做得滿好的，你可以到戶政機關、戶政事務所去申請自己家的戶籍謄本，包括早期的除戶謄本。所謂除戶謄本，就是家裡長輩過世以後，從這個戶籍裡除掉了，另外謄一份新的給你，而這個舊的戶籍就歸檔。從除戶謄本裡可以看到很多家族的過去，也可以曉得很多原來不知道的事，當然有時候會出一點麻煩，就是會發現一些家族的祕辛。像我有一次去申請除戶謄本，看到謄本裡有一個名字楊懷安，才想起小時候我爸爸的一個朋友的小孩越區就讀，曾經把戶籍寄在我家。又如我以前剛在大學教書的時候，覺得每個人都應該認識自己的家族，就請同學寫家族史的作業。寫了一學期以後，有個學生哭哭啼啼的來告訴我，他不能再繼續寫了，因為被媽媽罵。我就知道怎麼一回事了，我就叫他改寫地方史。這也是我今天演講為什麼提人物和地方都可以寫的原因了。萬一家族史寫不下去也不要難過，有志者事竟成，事緩則圓，先擱在一旁，未來說不定還有機會可以寫。

・以我的外公吳坑校長為例

我的外公吳坑曾經在臺北市東園國小、臺北市螢橋國小擔任校長，一共當了八年的校長。有一天我在舅父家拿到外公就讀台北師範學校時，擔任 1,500 公尺主將的照片。他就讀的這所學校，也就是我現在任教的學校——臺北市立大學。臺北市立大學是 2013 年 8 月 1 日由臺北市政府轄下的臺北市立教育大學、臺北市立體育學院二所大學合併的。臺北市立教育大學的前身，就是以前所謂的女師專，簡稱女師（臺語）。這所學校在 1945 年臺灣光復以後，長達三十四年只收女生，當時傑出的女性都是就讀這所學校，甚至連考上北一女的學生，也都到這所學校就讀，其中一個原因是公費，以前師範生是公費的。這所學校的前身是 1896 年日本統治臺灣以後所成立的台灣總督府國語學校；1919 年改名為台北師範學校；1927 年又改名台北第一師範學校，因為有第二師範分出去。第二師範學校就是今天和平東路的國立臺北教育大學。我的外公於 1922 年入學，1927 年畢業，是台北師範學校的公費生，很厲害哦！

圖 1：吳坑於台北師範學校公普科時，擔任 1,500 公尺馬拉松主將

我們可以藉著一些老照片，看到這個家族的過去。借助文獻、老照片、很多的檔案，包括這個工作坊的重點——口述歷史，可以找到很多過去的記憶，也可以將很多歷史重新書寫出來。

另外圖 2 這一張照片裡有我們學校最重要的地標、景物——創立三十周年紀念碑。我們學校於 1896 年創立，到 1926 年時已經創立三十年了，就有這座創立三十周年的紀念碑，也因為這座紀念碑現在還在我們學校，我就完全確定我的外公是這個學校畢業的學生。所以，老照片有時候是

能夠說話的。圖 3 這張照片是吳坑校長畢業的沙龍照，可以看到以前的學生也會作亂搞怪，因為讀了五年的師範學校，總要跟隨流行一下。圖 4 這張照片是他畢業後到學校教書時的文官照片。從照片可以知道，日本時代的老師是可以穿文官服，而且還有配劍。

圖 2：台北師範學校創立三十周年紀念碑

圖 3：吳坑（後排中）1927 年畢業於台北師範學校公普科之沙龍照

圖 4：吳坑於 1938 年教書時之文官照片

（二）歷史的功用——認識你自己

我相信每個人應該都有自己的過去，也可以試著在自己所擁有的記憶裡面，書寫自己的家族史或是地方史。這個年代我們有很好的機會，因為臺灣 3C 產業非常的發達，各種電子產品都是隨手可得；而且臺灣已經民主化了，民主最大的原則就是要尊重彼此，也就不會有人認為你寫這個不重要，寫那個才重要了。所以，人家說璧軸之爭或是情人眼裡出西施，只有自己的家人才是最寶貴的資產，也許對別人不重要，可是對自己卻是非常重要，應該要寫就可以寫。歷史學的書寫也受到民主化時代的影響，使歷史學的書寫情況非常普遍、非常多元。

135

・歷史紀錄片：轉來做番——道卡斯族「竹塹社」的前世今生

這次工作坊，從北到南，好像都滿重視用數位影像記錄歷史、寫歷史。剛好在幾年前，我也一直在推動影像人材培訓的工作坊。我覺得學術是天下的公器，這個工作坊是跨校的，有開放給外校同學參與。當時有一些朋友推薦他的學生來參加，其中有一位廖姓學生很有意思。他在影像工作坊結束後，完成一部大概 17 分鐘的紀錄片——轉來做番。這部紀錄片就是在寫廖同學自己的家族史。這個家族很特別，是在新竹的竹北，各位可能馬上會聯想大概是客家人。沒錯，廖同學也長期自認為是客家人，一直到有一天他才發現，雖然整個家族都講客家話、吃客家飯菜，但卻是臺灣的原住民——平埔族的道卡斯族（Taokas）。以學術分類來講，臺灣原住民分為高山族、平埔族。高山族，顧名思義是住在高山地區，但也有一些高山族是住在平地或海岸的地方，像蘭嶼的達悟族、臺東的卑南族、花蓮的阿美族等。這是過去為了學術研究方便而分類的，不是很精準。高山族有九族，平埔族有二十幾個族，其中一支是道卡斯族（Taokas）。現在臺中大甲 Taoka 這個地名的來源，就是與道卡斯族有關係，像現在臺中大甲鎮瀾宮旁邊還有一家賣道卡斯餅的。道卡斯族的分布範圍，從新竹鳳山溪到臺中大甲溪；道卡斯族有好多個社，廖同學的家族是屬於「竹塹社」。竹塹是新竹的舊地名。有一天他因為一個事件，才發現自己其實是客家化的平埔族，簡稱客平埔。我們聽過福佬化的客家人，稱為福佬客，就是已經閩南化的客家人，生活、飲食、講話都和閩南人無異。最有名的例子是宜蘭的臺灣文學作家黃春明，他就是福佬客。我曾在媒體上聽他講過一個笑話，說以前小時候常常跟著家人數落客家人，結果有一天發現自己就是客家人。臺灣島上族群的互動非常頻繁，基本上不要懷疑自己的身世，但也不要太相信，因為有很多可能性。像我的老師就曾因為我的雙眼皮懷疑我不是漢人，因為臺中岸裡社有很多平埔族、高山族，說不定有融合到。所以，臺灣人是一個很有意思的族群。如果要用影像寫一個家族史，可以怎麼切進去寫？今天機會難得，播放這部紀錄片給各位觀摩一下，看看他是怎麼寫的。

這部紀錄片一開始是廖同學試著透過學者的訪談來鋪陳他的家世，說明到底什麼是「七姓公」。因為新竹竹北有一個采田福地的祭祀公業。「采」加「田」就是「番」，平埔族非常有學問，漢人叫他番。那時候講番，大概是一種族群的區隔，現在不用這個詞。「番」這個字很有學問，把番切割就變成「采田」：采田是很好的。這個「采田福地」的祭祀公業，就是「七姓公」的祭祀公業。所謂的祭祀公業，就是祖先可能是單一姓，或是像他這樣有七個姓，聯合起來祭祀，共同追念祖先。這個祭祀公業的財產是大家共有的。這裡我們看到書寫人物或是書寫家族的一個切入點，就是藉由別人的嘴巴來講。有時候自己講沒有次序，不見得講得通；找別人來講，找個學有專精的學者，像廖同學是找中央大學吳學明教授來解釋。這個家族其實就是道卡斯族；所謂「七姓公」看起來都是漢姓，只是姓有點特別，像一二三的三。前兩年我去竹北參加他們的祭祀公業的祭祀活動，也和他們進行一些座談。有時候他們會自我解嘲，如有一個三先生，他說：「我

不是三太子，我是三先生，但是我有點困擾，因為娶的老婆姓『班』，班超的班，三班，這樣很容易和家蚊聯想在一起。」帶給他很多困擾。不過，一直到今天，最大的問題是臺灣社會長期以來，在法律面、在實際面，對原住民不是那麼的友善，有很多人隱姓埋名，深怕別人知道他是原住民。即使到今天我們在田野現場還是看得到，像有一位衛先生，那一天在座談會現場，還是起來發言說，他最大的心願是希望在有生之年有機會可以到廣東去尋根溯源。雖然他們現在都已經是講客家話的客家人，外表看起來沒什麼兩樣，有時候基於同情的理解，在座談會上也不好多說，但心裡會想，到那裡，無論如何是找不到你的祖先，因為你的祖先就在臺灣，就是道卡斯族。

轉來做番」這部紀錄片雖然只有短短的 17 分鐘，對我來講卻是一部非常重要的作品，因為它具體說明了什麼是大眾史學的影像敘事。我想只要有心，各位也都可以做到。一般來講，現在對紀錄片的定義已經很模糊了，很難說到底怎麼做才叫紀錄片。所以，我儘量不用「紀錄片」這個詞，改用「影像的歷史」。影像的歷史，也是有結構的。不要以為紀錄片都是紀實的而已，紀錄片在拍完那些材料以後，還要剪接、組織、編輯，這都是需要人的思想在裡面的。

這部紀錄片借用德國哲學家黑格爾的話來講，它是一個充滿了正、反、合三階段歷史的一個辯證的過程。什麼是正、反、合？在紀錄片的一開始，廖同學積極的想要找出自己是不是平埔族，透過對老師的訪問、自己到戶政事務所，以及向他的族人、親人求證「我是不是客家人？」這是一個正的階段。到了反的階段，發現自己的族人對於是不是平埔族的態度，有些也許是不知道，有些可能有不同的看法，像他的大伯最有趣，翻族譜給他看，還說是在第十六代的時候渡海來臺的。有一個學者寫過一篇文章，有關平埔族漢化的過程中，有幾個大的途徑：第一個是造神運動，就是造出一份族譜，證明自己是漢人。平埔族在漢化的過程中，從法律面到實務面，始終受到不是很友善的待遇，使他們特別的隱姓埋名。我記得二十幾年前《聯合報》有一篇文章，描述屏東有一個記者要去尋根溯源，找出自己是平埔族的，他回到小時候住的那個村莊，到處問、到處找，最後村子裡的耆老被問到不耐煩，就很生氣的說：「要做番，你自己去做番，我已經是人了。」因為他不願意過去的底細被挖出來，這是一個很為難的取捨。所以，在反的過程中，他的大伯拼命想證明自己是客家人，而他的叔叔拜完了就出來了，也沒有樂捐，表現出的態度是不在乎的；還有他的堂弟覺得自己是客家人，沒有想過自己是不是平埔族的問題。正與反，是一個很明顯的對比。在這部影片中，看到他用的組織結構是正與反的一個歷史辯證的過程。正，是從自己想要知道自己是誰、自己承認自己是誰、曉得自己是誰，看自己家族的現況、看整個社會的現況；反，不見得有人樂於這樣做。最後，合的階段是「現況是什麼？」認同的問題是很主觀的。像我有一個學生，父親是閩南人、福佬人，媽媽是客家人，但他想當客家人。臺灣太多這種現況了。我有一位拍紀錄片也很有名的朋友，他的媽媽是阿美族，爸爸是湖南老兵，他也是認同自己是阿美族，現在是在原民會的某個重要機構擔任要職。Identity 認同的問題，是很主觀的，不能用

137

是非去評論，只能說這是一個選擇。如果你聽得懂客家話，會注意到影片裡，他叔叔有講一句客家粗話：當初他一直問我：「老師怎麼辦，我叔叔是一個衣服只穿一半，露個大肚子，又講客家粗話的人。」我說：「這是一個選擇，如果把這段剪掉，你自己想想看，影響在哪裡？」最後他選擇把它呈現出來，但是他做了一個動作，就是在中文字幕上沒有翻譯顯示這句客家粗話，這是「曲筆」的手法。

這部紀錄片也是多年來少見的好片子，雖然在技術方面不是非常的成熟，但已經非常難能可貴。最重要的是，研究歷史是在認識自己。我學歷史已經學了二、三十年，現在有一個感觸是，學歷史的目的，就是在認識自己。認識自己有二個層次，一個是問自己是誰？研究自己的家族、自己本身；另外一個是研究別人，認識別人。認識別人這個層次有時候更重要，因為我認識別人，有時候才能夠更清楚知道自己是誰。像這部紀錄片，當他知道客家人和平埔族的樣子，他就更清楚自己是一個已經漢化的平埔族。我們常常講平埔族漢化、原住民漢化，有個觀點很有意思，我有一個研究原住民的學者朋友，他就認為用「漢化」這個詞，其實也是很漢人的觀點。他認為就像是吃漢堡、薯條這類的速食，不見得是被西化了，因為這只是選擇一個你認為好的生活、你喜歡的生活而已；同樣的，原住民也只不過是選擇了一個他認為好的生活方式，而漢人稱它叫「漢化」。如果照這個邏輯，我們的頭髮、衣服、領帶，都西化了。所以，這部紀錄片是一個正反合的辯證過程。

（三）書寫歷史／歷史人物的起點

1. 史詩（Epic）、歷史（History）、傳記（Biography）的不同調

書寫歷史或歷史人物要從哪裡開始？從哪裡切入？首先要知道歷史的形式，就是人類寫過去的形式，是不太一樣的。有一種寫法是史詩（Epic），不是白話文，是用詩在寫過去。如古希臘盲詩人荷馬（Homer）的史詩《伊里亞德》（Iliad）、《奧德賽》（Odyssey）。各位有聽過「白日依山盡，黃河入海流」、「床前明月光，疑似地上霜」，這是詩；如果是說「我的床舖前面，有很明亮皎潔的月光投射在地面上，害我以為是霜」，這是白話文。詩和白話文是二種不同的體裁。史詩是用詩的體裁講歷史，但不是只有講歷史（歷史是真實發生過的），又夾雜著傳說、神話。例如《史記》裡，司馬遷寫漢高祖劉邦出生的時候，那天雷雨交加、暴雨不斷，忽然之間，他的母親做了一個夢，夢到天上有一條龍鑽進她的肚子裡，於是就生了劉邦。像這個就滿史詩的，夾雜著神話、傳說，不是真實的。也許你會覺得宇宙之間有很多事是人所難以理解的，但是我們是用通常學術的規則來講，將這種形式的書寫，叫做史詩。

另外有一種寫法是歷史（History）。歷史的意義是有憑有據，據實寫的。歷史敘述，基本上有原因、經過、結果。例如我的家族是如何渡海來臺、在哪裡落腳，有經過什麼遷徙，這是原因；經過是我的家族在遷徙過程中，到了誰、到了哪一代，因緣際會，整個家業就發達起來了，又經過幾代的努力，事業如日中天；結果就是現在情況，家族的現況。有人開玩笑說：「你這個人一問三不知。」哪三不知？原因不知、經過不知、

結果也不知，就叫做一問三不知。歷史就是要一問三都知。問原因知道，可以交代這個家族怎麼興起的、怎麼會出現在這裡。例如我現在住在臺北，我的小孩如果要問這個家族怎麼來到臺北，可以從除戶謄本去追溯，就可以知道原來到臺北之前是在花蓮。那麼是誰先來花蓮的？是我的祖父先來花蓮的。因為他在臺中遭逢巨變，所以就到花蓮山上種香蕉。日本時代臺灣香蕉外銷日本是很有收穫的。再往前追溯，來花蓮之前，祖父在哪裡？在臺中太平。可以依除戶謄本一路追溯上去。剛剛前面講記憶溯溪，就是溯著溪流找源頭。所以，在寫家族史、地方史，不只是時光旅行，同時也是在記憶溯溪。記憶溯溪有一個動詞「溯」，就是尋根溯源的意思。「溯」這個字有方向的，往源頭去追。

還有一種寫法是傳記（Biography）。傳記的寫法，基本上是在寫人；既然是寫人，就與史詩、歷史不一樣。傳記的英文 Biography，英文字有 Bio，就表示和生物有關係，是活生生的東西，細小微生物都算生物，人也是生物。寫歷史是往源頭去追溯，寫傳記也是一樣。傳記依照史學家的定義，只是歷史的一部分，通常不會處理到所有全貌。舉個例子，我寫我的祖父張得家族史。寫到我祖父年輕時到花蓮種香蕉，親自壓著香蕉到大陸福州賣香蕉。我祖父生存的年代是日本統治臺灣的時代，所以他是日本人，他到中國大陸賣的香蕉是叫做日本香蕉。我祖父在 1920 年代末期到福州賣香蕉時，正好是中國大陸排日運動時期。那時日本侵略中國，中國民間發起排日運動，結果我祖父就倒楣了，因為那時的臺灣人被看成是日本人。我祖父就和我爸爸講，當時的福州人都不敢買整串的香蕉，因為買整串的香蕉一看就知道是臺灣來的，而且買日本香蕉是會被打罵的。所以，福州當地人都只買一根香蕉，我祖父的收穫自然就不好了。這一段是非常珍貴的口述歷史，雖然不是直接問我的祖父，而是由我的父親轉述的，但也是很可貴的。像我寫我祖父張得家族史的時候，就沒有辦法處理 1920 年代中國的排日運動；會提到排日運動，只因祖父到福州賣香蕉正好遇上當地的排日運動，使他賣香蕉的時候，備極艱辛。我不能寫我祖父到福州賣香蕉時，忽然筆鋒一轉，開始描述 1920 年代中國排日運動的原因、經過、結果，這樣我的家族史就會完全走樣了。

所以，要書寫歷史或歷史人物的起點，首先要決定從哪裡切進去。寫一部史詩、一個歷史，還是一部傳記，會有完全不同的切入點。

2. 尋找理解的脈絡（Context）

(1) 主體性（Subjectivity）問題

最重要的是，要寫一個理解的脈絡（Context），也就是一個主體性（Subjectivity）的問題。什麼是理解的脈絡、主體性的問題？舉個例子，像蜘蛛網有它的方位，東西南北中。那隻蜘蛛在哪個方位？為什麼會知道它在東邊、西邊、南邊、北邊？因為它有個脈絡，你才會知道蜘蛛所在的方位。同樣的，那隻蜘蛛就像人或歷史，要寫這個人或歷史，要有一個脈絡，要有一個 Context，要有一張蜘蛛網，知道準備從什麼角度寫它。又如我祖父的故事，顯然我就不會將我祖父放在抗日的角度來寫，一方面與事實不符；另一方面，這也不是我寫我祖父的傳記或是家族史的本意。我的本意只是想從家族的發展去寫我

祖父，而這個排日運動只是我祖父的生命歷程裡的一個小故事而已。

要從哪個脈絡寫呢？舉個最有名的例子，魏德聖拍攝的電影《賽德克．巴萊》，有一個原住民人物名叫「莫那．魯道」。魏德聖是從什麼樣的脈絡來拍莫那．魯道的呢？簡單來講，就是他對莫那．魯道的評價是什麼？莫那．魯道是一個什麼樣的人？莫那．魯道是一個滿有爭議性的歷史人物，要寫他、拍他，最大的挑戰是從什麼脈絡、以誰為主體來寫。

什麼是主體性？再舉個例子，從日本人的角度來看莫那．魯道，他是抗日的，日本人對莫那當然不會有好的評論；再從原住民角度來評價莫那．魯道，原住民朋友們應該給莫那都是一個好的評價嗎？也不一定，看過電影就知道，莫那也是有死對頭的。

(2) 影像敘事的脈絡（Context）

如何用影像去敘事？一張照片也好，或者剛才播放的紀錄片，乃至一部電影，一定有一個敘事的脈絡。就如剛才所講的蜘蛛網，到底要讓蜘蛛在哪一邊，也就是決定它的方位。蜘蛛是在東邊還是在西邊？同樣的，人與歷史也是這樣的。剛剛舉我的祖父張得到福州賣香蕉的例子，他是在蜘蛛網的東邊，他不在抗日的西邊；如果我要把祖父寫成是抗日運動裡的一個受害者，這是在蜘蛛網的西邊，因為中國抗日，香蕉不好賣，我祖父就受害。可是我不這樣寫，我把他寫在東邊，因為我只是寫家族史，他到福州賣香蕉碰上排日，是運氣不好，我只把它當成是一個故事。所以，敘事的脈絡很重要。

A. The Faces of Mona

通常一部電影要講一個人，以《賽德克．巴萊》為例，它以莫那．魯道為中心的一個歷史敘事或是人物的敘事，整部影片都是在講莫那．魯道這個人，以他為焦點。就如同我們做一道齋飯、一盤菜，裡面會有一個焦點，其他的就都只是配料。我用英文 The Faces of Mona，莫那的多重面向。歷史上的莫那有很多個面向，在日本人的心目中，是一個面向；在他的族人心目中，是另一個面向。這幾天我們看到北捷很悲慘、不幸的事件，也是一樣的。嫌疑犯，這個加害人也有很多的面向，現在他在整個社會輿論新聞裡，是一個非常冷酷的殺人兇犯，但他在整個生活歷程，還有很多的面向。莫那．魯道也是如此，但莫那是一個什麼樣的人呢？

(a) 真實的莫那

用影像說故事，通常講人一定要看長相。莫那最具代表性的一張照片就是圖 5 這張照片，他站在中間，身材很瘦且修長的。高山族通常比較少看到胖胖的體型，除了糧食資源的問題以外，還有和在山區矯捷的行動有關，否則會不好行動，這是有道理。這是真實的莫那。

(b) 抗日烈士？

過去政府，特別是在國民黨主政的時期，經常將莫那塑造成一個抗日烈士，如南投霧社有一個莫那．魯道的紀念公園。在公園入口處有一座宗烈祠，很像日本鳥居的牌坊；進去之後就有莫那．魯道的銅像（見圖 6），雙手抱在胸前，兩眼看著前方，一副堅毅不拔、很厲害的樣子。這一張照片和圖 5 是不一樣的，圖 5 那一張真實的莫那是很生活的、很平常的居家照；圖 6 的莫那是一個很厲害的角色，抗日英雄，這是刻意塑造出

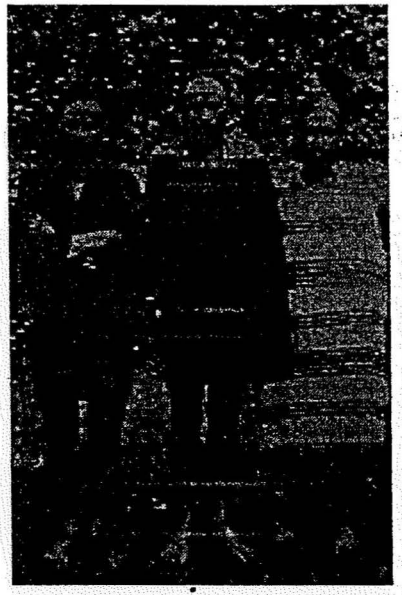


圖5：莫那・魯道（中）

圖6：莫那・魯道的紀念雕像

來的。換言之，如果圖5的照片是在蜘蛛網的東邊，是所謂 Daily life 日常生活的居家照；圖6這張就是在蜘蛛網的西邊，刻意將他塑造成抗日英雄的模樣。可是莫那真的是一個抗日英雄嗎？真實的歷史是他為什麼要打日本？如果他是抗日英雄，意思是他認為我是賽德克族，而你是日本人，日本人不應該來統治我們，所以我要打你，這叫抗日。也就是把他提升到民族主義的層次。你是日本人，我是臺灣人或原住民，你不應該在這裡，我將你趕出去，這就是民族主義的層次嗎？又如前陣子越南的排華運動，我們才知道河內有二千多家台商，外交部本來要發一張貼紙給他們，上面寫「我來自臺灣、我是臺灣人」。這也許會更慘，因為越南的教科書上寫臺灣是中國的一部分，護照 Nationality 國籍的欄位也寫「臺灣（中國）」。如果貼了一張「我來自臺灣、我是臺灣人」的貼紙，越南人會認為你就是中國人。其實外交部是想要講「我是臺灣人，我不是中國人」，這樣才會有所區別。可是後面那句話實在講不出來，因為現在有兩岸共識的問題。所以，如果刻意將莫那塑造成這個樣子，他真的就是抗日英雄嗎？打日本、抵抗日本都是事實，但這就是抗日嗎？

(c) 勇敢的臺灣人？

臺灣政黨輪替以後，也有人將莫那塑造成勇敢的臺灣人，包括2003年導演萬仁改編鄧相揚原著的書，拍了一部二十集公共電視的電視劇《風中緋櫻》（見圖7），內容也是講霧社事件。這部戲是由阿美族的蘇清喜飾演莫那。蘇清喜是花蓮原舞者舞蹈團的藝術總監，因為練舞的關係，體態比莫那壯碩，與莫那不太像。莫那是為了臺灣抵抗日本的嗎？

(d) 賽德克族的抗暴英雄？

據莫那・魯道的後裔郭明正先生的說法，莫那其實不是抗日英雄，他是抗暴英雄。抗日與抗

圖 7：公視電視劇《風中緋櫻》

圖 8：邱若龍漫畫的莫那・魯道

暴有什麼不一樣？中文差一個字，就差很多了，所以寫歷史、人物傳記、家族史的時候，千萬要小心。像小學生最常見的一個錯誤是「老師他給我打」，這句話是直接將臺語轉成國語，老師覺得很奇怪，他給你打還不好嗎？所以，中文的遣詞用字是很重要的。

郭明正先生認為莫那不是抗日，對莫那來講，只要是強加暴力於他的家園、族群身上的任何人，他都會反抗，都要爭一口氣，爭公平正義。從這個角度來看，與其說莫那是抗日英雄，還不如說他是抗暴英雄可能會比較傳神。

我覺得在族群多元的社會，無論如何，首先還是要尊重當事人的說詞。

另外，邱若龍的漫畫《霧社事件》（見圖 8）的莫那，和前面圖片的莫那都不一樣。他拿的是山刀，很傳神的描寫出一個真正的莫那・魯道。

(e) 魏導的莫那？

魏導在還沒有拍攝《賽德克・巴萊》之前，曾經在網路上募集一筆錢，拍攝一部 5 分鐘的試驗片，送到韓國釜山參加影展，很多廠商、很多影業公司看了以後，打電話到臺灣，準備要進口這部電影，卻怎麼也沒想到這部電影還沒有完成。魏導在 2009 年先拍攝《海角七號》，將賺來的七億元投資拍攝《賽德克・巴萊》，後來還欠了好多的錢，到處募款。所以，問題就來了，魏德聖最大的挑戰是他要拍出什麼樣的莫那？

(3) 敘事的脈絡（Context）

前面有提到 The Faces of Mona，莫那有很多面向。在日本人眼中，是一個面向；在其他族群的眼中，可能是另一個面向；在他的族人眼中，可能又是一個面向。宋代蘇軾有一首詩〈題西林壁〉寫到：「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同。」像這本研習手冊是立方體，至少有六個面向，你的眼睛會真實的告訴你現在看到是側面、正面、背面或是前面，每一個面向都是它；人也是一樣的，人有好多面向。我剛剛講傳記就是這個意思，一個傳主、一個人物、一個家族，有好多個面向，

不可能每一個面向都掌握到，只能掌握到某一個面向。

還有最重要一個面向是你沒有看到的，就是裡面。以前我上大一的時候，教史學方法的老師最喜歡和我們玩一個遊戲，就是指定一個東西讓每個同學來描述。有同學描述這是一個杯子；第二個同學走近看，說上面有寫健康十訓；第三個同學說它有蓋子；第四個同學說它有幾公分高。講完以後，老師說，你看東西就在你面前，形容不完，真相永遠沒有到底的一天。因為老師留了一手，就是同學看不到裡面是什麼。

所以，The Faces of Mona，莫那是很多面向的，人物、地方、家族也都是一樣的。不論是用文字或影像書寫，都不可能同時掌握到很多個面向，只能從一個面向切進去寫。所以，敘事的脈絡是很重要的。

A. 兩個世界衝突下的莫那

(a) 被殖民者（原住民）vs.與殖民者（日本人）

魏德聖導演的《賽德克．巴萊》，這部影片主要是講莫那是一個生活在兩個世界衝突下，悲劇性的人物。在霧社事件之前，莫那和很多原住民頭目一樣，曾經被招待到日本參觀訪問。日本人很厲害，刻意免費招待臺灣原住民到日本參觀訪問，一方面是懷柔，招待旅行；二方面顯示日本的強大，特別安排他們去看軍港、軍營，讓他們知道日本的武器有多麼厲害而不敢反抗。莫那是知道日本的強大，當他準備發動霧社事件的時候，他的親家荷歌社的頭目勸他說：「莫那，你難道不知道日本的軍隊像溪裡的石頭那麼多嗎？我們是打不贏的。」莫那回答他：「我的決心比山還高。」雖然知道會輸，還是要打到底。因為莫那不是為了爭一口氣而已，他有自己的理想；簡單來講，他是在傳統與現代之間掙扎。電影裡有一幕很明顯，莫那年輕的時候，最後一次和日本警察打起來，是為了日本人不讓他獵頭。電影裡出現了很多獵頭的場面，有些人覺得不太能夠諒解，但我的好朋友鄧相揚先生，還有邱若龍先生，都認為我們不能用現代人的觀點去理解那個時代的人，每個時代的人有每個時代的人的價值觀，不能夠以今非古。避免「以今非古」，是田園現場很重要的一個守則。像我爸爸是第三房生的小孩，難不成要用現代的法律觀念去說我的祖父犯了重婚罪嗎？當然不行，我們不能以今天的價值觀去非難過去的人的一些事情；相反的，我們要「同情理解」。就是你知道他可能有不當或不妥的地方，特別是以今天的立場或者價值觀來看，可是那個時代的人也許是有不得已的苦衷，我們要同情、理解他。

莫那是因為日本人不讓他出草、不讓他去獵人頭，但這卻是賽德克族原住民的文化傳統之一。按照賽德克族的說法，如果女人不能織布，男人不能獵人頭，在死後就沒有辦法走過彩虹橋，到祖靈的園地和祖靈會合。這對原住民來講，是一個很大的打擊，用宗教的話來講，就是上不了天堂、到不了西方天極樂世界。

為了這件事，莫那長期以來，從年輕一直到50歲；我大概算過，霧社事件時，莫那大概是50歲左右。人到中年會有一種很特殊的心情寫照，就是回過頭看這輩子時，會開始想一個問題：我這樣做對嗎？我這一路走來，一輩子這樣可以嗎？有沒有什麼遺憾？莫那也是一樣的，會去想：難道我一輩子甘於被日本人統治，把我的傳

統文化都滅絕，這樣我還算是一個賽德克的巴萊嗎？片名《賽德克．巴萊》（Seediq Bale），Bale是「真正的人」的意思，不能翻譯成英雄；「真正的人」是完全遵照他的祖訓（Gaya）在做事、在生活。祖訓是指祖先留下來的話或規定。對莫那來講，人到中年，人到五十幾歲，回過頭看自己這輩子都不能夠按照祖先的Gaya，也不能獵人頭，被日本人管得死死的，這樣還算是一個 Bale嗎？算是賽德克的人嗎？還算是人嗎？在中文語彙裡，「是不是一個人」是一句很嚴重的詞彙；對莫那的賽德克族也是一樣，「我是不是Bale？」「我是不是真正的人？」是非常嚴肅、非常嚴重的一件事。

(b) 傳統vs.現代（「不良蕃」vs.「模範蕃」）

所以，莫那是活在兩個世界的衝突下，到底要當一個模範蕃，還是要當一個不良蕃？模範蕃是不出草、不砍人頭，照日本人的話去做；不良蕃才是真正維繫自己的傳統，不遵從日本人的作法，也就是做一個 Bale。不良蕃是 Bale，模範蕃反而不是 Bale。這個世界的顛倒，對人的內心是很大的煎熬，因為原來這樣做，在部落裡是一個被讚賞的人，是一個英雄人物，但到了日本時代，卻變成不良蕃。

舉個例子，1945年8月15日，日本人宣布投降以後，臺灣島上有一大部分拿日本中學、大學文憑的人，都不知如何是好，那張畢業證書完全沒用，而且要重新開始學國語ㄅㄆㄇㄈ，包括教小學的師範生本來是教日本語的，忽然之間，國語從日本語變成北京語，常常要在今天晚上學，明天早上教。侯孝賢導演二十一年前拍攝的電影《悲情城市》，有一幕是在醫院裡，中國大陸外省籍的醫生正在教臺灣本地的醫生講國語「你哪裡痛？我肚子痛、發燒」這些基本的詞彙，這是為了幫接收官員看病，因為醫院裡的醫生只會講日本話或閩南話、客家話，不會講國語。更痛苦的是，全中國有幾十個省，每個省的國語都帶有腔調，例如廣東人講的國語和四川人講的國語就不相同。像我國中的時候，導師是湖南人，湖南話講得可精彩；後來我就讀輔仁大學時，校長羅光總主教也是湖南人，他的湖南話更道地、腔調更重，在開學致詞的時候，我大概可以聽懂八成，身旁的同學們是都聽不太懂的。

然而對莫那他們來講，不只是語言的顛倒而已，是語言加文化整個顛倒。過去為是，今日為非；過去為非，今日為是，這是很痛苦的。我再舉我一個朋友的父親活生生的例子，他住在苗栗頭份，日本時代到日本本國商業學校取得一個高職文憑，在當時這是非常了不得的事，他很多的同學後來都當了日本的財務大臣、部長。但是他回臺灣工作不到兩年，戰爭結束，臺灣光復了，那一張日本的高職文憑也變得一文不值，還有他也不懂中文、不會寫中文的公文、國語也不會講，他在臺電公司服務，來接收的官員科長只有國中畢業，但看到他的公文寫得亂七八糟，就當場摔他的公文。這對人的尊嚴是非常痛苦的，只因為不懂你的語言，竟然就要被當眾羞辱。

我講這些是要做一種歷史的想像。不論是從事家族史，或是地方史，或是人物的書寫，一定要有一種歷史的想像，要設身處地回到那個人或那件事的年代，要用那個時代的價值觀去思考問題，才可以避免以今非古的情況。所以，同情的理解是非常重要的。

(c) 國家認同、族群認同、文化認同的矛盾

在電影裡，莫那對模範蕃花岡二郎說：「你死後，是要進日本人的神社，還是我們祖靈的家？」這句話是很嚴厲的譴責。花岡二郎是一個賽德克族的年輕人，他和花岡一郎都是師範學校畢業，回到山上教書、當警察的，是日本人眼中的模範蕃。可是在莫那的眼中，他們二個人已經背離祖訓，離族人的傳統文化愈來愈遠了。

B. 難以面對的文化遺產（Difficult Heritage）

英文 Difficult Heritage，我們翻譯成「難以面對的文化遺產」。對於莫那、花岡一郎、花岡二郎那個世代的賽德克族來講，幾十年來，從 1895 年日本人統治臺灣，一直到 1930 年霧社事件爆發，長達三十五年的時間，臺灣原住民的社會起了相當大的變化。過去被稱讚的，像殺人頭、獵山豬，現在反而被藐視了；過去並不存在的，像模範蕃花岡一郎、二郎這種人物，在原住民的社會裡是被瞧不起的，如今反而大搖大擺的走在街上。電影裡還有一幕是，花岡一郎和花岡二郎勸在山上辛苦工作而下山喝酒的原住民說：「這麼辛苦賺來的錢，不要花在喝酒上，錢要存起來。」結果幾個同胞就諷刺他們二人說：「對啊！我們就是不良蕃，你比較厲害，我們就是自甘墮落。」其實那是一種很沉痛的回嗆。也就是我們也很想自由自在、快樂的做一個賽德克族，但整個日本的殖民體制加諸在臺灣的身上，加諸在原住民的身上，我們有什麼辦法呢？

C. 魏德聖導演的挑戰

魏德聖導演的挑戰，是要建構理解的脈絡，並將事件或人物安置其上。魏德聖是把莫那這個人放在蜘蛛網的東邊，還是西邊？把他看成是一個抗日英雄，還是一個勇敢的臺灣人？是一個抗暴英雄，或是一個什麼樣的人？我不提供答案，大家的生活經驗都在我之上，各位可以自己解讀。

(4) 影像的威力（The Power of Film）

影像的威力（The Power of Film）是很很厲害的。我們這次工作坊的影像課程相當多。影像之所以重要，最大的關鍵就是靠著許許多多不是學歷史的人，也不在學院以教歷史為生的人，使得所記錄出來的影像是具有開放性的論述特性，有各式各樣的可能性；最重要的是，這種影像可以幫助少數者或者弱勢者（Minority）發出社會底層的心聲。英文有一句話"History from the bottom up"，翻譯成「底層的史觀」。特別要注意動詞"up"，我們要以少數者或弱勢者的觀點為觀點，設法講出他們的心聲。我想我們工作坊有這樣的可能性，也有這樣的特性。

A. 畫龍點睛：人物如何表述（Representation）？

在描述一些少數者、弱勢者或是一些尋常大眾，英文是用 nobody。nobody 不是無名氏，是指一般平民百姓。在接觸一般平民百姓的時候，有一個問題，就是要如何用一個畫龍點睛的人物表述，將他很鮮活的點出來。各位不要認為尋常的市井小民好像沒什麼好寫的，其實也不盡然。舉一個人物為例，這個人物叫做崑濱伯，是紀錄片「無米樂」的主角之一，就是所謂的 nobody。

- 「無米樂」的啟示

「無米樂」這部紀錄片給我們的啟示是，影像的敘事如何找到一個脈絡。前面也有講一個脈絡，就是放在蜘蛛網的東邊或西邊。前年我有一次經過崑濱伯家，看他坐在裡面，我就一副好像和他已經認識幾百年的模樣說：「崑濱伯，你好！」

他出來也很熱情的和我打招呼說：「你好、你好。」我們二個就聊起來了，這是臺灣鄉下一個滿有趣的地方。「無米樂」片名的由來，是在紀錄片裡，導演問他一句話：「你種田所賺的錢都付肥料錢、工錢了，等於沒賺，你為什麼還要種田呢？」種稻米的收穫扣掉成本，一期大概只能賺一、二萬元，是很少的錢，卻是農民用來生活的費用。崑濱伯就說：「就無米樂啊！」（臺語）意思是苦中作樂。人生在世，憂愁也是一天，高興也是一天，我想這也是很多長輩給我們的開示。

B. 底層心聲 UP，人物特質 UP

底層的心聲要如何展現出來，up？人物的特質要怎麼樣展現出來，up？注意動詞"up"，是很重要的。如果只是拍了很多的影像，也寫了很多的文字，實在很難掌握這個人到底是什麼樣的人。

C. 不可或缺的敘事脈絡（Context）

再舉個例子，我們去參加系上助教的結婚典禮，順道去崑濱伯家走一走，剛好旁邊是菁寮國小，學校裡有一座弘毅亭，天底下居然有這麼巧的事。那天大概是我最高興的一天，就拍了張照片留念。各位想想看，如果不加任何說明，也不知道照片中的人名叫張弘毅，這張照片就沒有任何意義。假設這張老照片二十年以後讓你們撿到、買到或網拍到了，除非是知道這個人名叫張弘毅，才會知道他為什麼刻意要在這座涼亭留下這種歷史的鏡頭，否則對你們是一點意義都沒有。這就是歷史敘事的脈絡。所以，得到一張文獻也好，或者得到一張老照片也好，因為缺少敘事的脈絡而無法解讀，此時就必須借重老人家、耆老了。在田野現場有太多這種經驗了，拿一疊舊照片，找到一個關鍵人物，他就會一張一張的說明，講得頭頭是道。這種關鍵人物一定要找到，否則東西在你手裡一點用處也沒有。

（四）敘事或歷史書寫的本質

1. 虛與實？抑或曲與直？

書寫人物或歷史的時候，常常會遇到一個問題，就是理論上，希望是寫實的，而不是寫虛的。不管是書寫人物、地方或事件，歷史的本質應該是要將真相鋪陳出來，但自古以來有一個傳統「為賢者諱」，基於血緣親情或是友誼，有時候不能太直接了當的寫，就是不直書，而是改用曲筆的方式來展現。直書，是直接了當的寫；曲筆，是很委婉的寫。所以，歷史的敘事或歷史書寫的「表述」，層次上顯然是不同的。

舉個例子，十幾年前有個江洋大盜名叫陳進興，對臺灣社會造成非常大的不安。後來雖然伏法了，但他的小孩因為爸爸的關係，生活很慘；後來聽說有個牧師把小孩接到美國重新生活。假使這個小孩將來長大成人，要寫家族史，試問他寫到爸爸時，該怎麼寫？陳進興是 40 歲被槍決伏法的，對一個兒子來講，有這樣一個江洋大盜的爸爸，他只能寫：「吾父英年四十，因故而逝。」因故而逝，因為某一種緣故死掉，這叫做「曲筆」；新聞報導講到這一段時，都是採用直書的方式。

自古以來，在歷史的敘事，對人物、地方的描繪、表述（表達敘述），不只是重視虛實的問題而已，有時候也會面臨曲筆或直書的問題，這一點恐怕也是我們經常要面對的問題。所以，在做歷史書寫的時候，不管是拍紀錄片或是做文字的書寫，大概要好好的思考一下。

2. **Herodotus vs. Plutarch**

講到人物書寫，一定要提到二位西方的史學家，一位是希羅多德（Herodotus）；另一位是普魯塔克（Plutarch）。希羅多德寫一本名為 *History*（歷史）的書，根據內容有時又譯意為《波希戰爭史》，內容描述西元前五世紀初，波斯帝國百萬大軍傾巢而出，準備攻打希臘城邦；雖然希臘城邦只有二、三十萬的軍隊，而且分散在各個城邦，也很弱小，但是希臘最後卻以寡敵眾，打敗波斯大軍。

希羅多德的《波希戰爭史》描述戰爭的起因、經過、結果，這種書寫方式叫做 Narrative。Narrative 是對故事情節之細節的表述，使人了解其原因、經過、結果。所以，有一種對人類過去的敘述，稱之為歷史，它的特色在於要敘述原因、經過、結果；換言之，是比較重視敘述的。在寫家族史、寫人物、寫地方史的時候，也都會借重這一種方式。像我剛剛已經做一個示範，就是我的家族是怎麼樣從臺中搬到花蓮，又從花蓮搬到臺北。我已經到臺北三十年了，人家說臺北新故鄉，臺北等於是我的新故鄉，這是不爭的事實。像我的岳父母也是這樣，我岳父是雲林西螺人，後來搬到高雄；現在我的妻舅也是住在臺北。臺灣人在幾代之間搬來搬去，經常都會有這種社會流動，所以，臺灣是一個社會流動非常快速的島嶼。

另一種方式是在書寫歷史、書寫過去時所要重視的，叫做 Describe。Describe 是對人事物細節的表述，使人有印象（image）。剛剛 Narrative 是使人對原因、經過、結果了解，強調敘事性；而印象是，像我講王永慶，大家對他都有印象，因為新聞經常報導他一條毛巾用了二十幾年，做健康操等。這些印象是讓人知道王永慶這個人也有勤儉的一面。我也認識一些有錢人，發現這些人不像我們想像的那麼敗家、愛亂花錢；相反的，如果是他們覺得沒有道理的，就不願意花錢。像我就不一樣，我媽常笑我很大方，錢到我手上都不見了。每個人的個性都不一樣，有人說：「性格（Personalities）決定命運（Destiny）」，也是有道理的。

所以，敘事或歷史書寫的本質，是虛與實很重要，或是曲筆和直書也是常見的；還有敘述時，是要重視原因、經過、結果的鋪陳，還是要使觀者、讀者對寫出來的東西有印象？

・希臘羅馬英豪列傳：Plutarch 筆下的凱撒

舉個例子，羅馬時代有一個寫傳記最有名的人名叫 Plutarch，他寫一個人物名叫凱撒。凱撒是羅馬時代的一個大將軍，不可一世，最後卻被人刺殺身亡。他是如何被刺殺的呢？有一天，凱撒在元老院接受民眾陳情的時候，12 個元老組成刺客團，將他圍住假裝要替老百姓陳情案件，每個人拔出預藏的刀刃刺向他，凱撒最後不敵倒地。在這 12 名刺客當中，有一個人最出乎意料之外，他是凱撒刻意栽培的一個年輕政客，名叫 Brutus。在凱撒反抗這些刺客的圍攻時，回頭一看竟然也有 Brutus，他講了一句名言：“Et tu, Brute?”，中文的意思是「Brutus 怎麼連你也來殺我？」他就很絕望的放棄抵抗而被刺死了。這一幕是莎士比亞三大悲劇之一的《凱撒大帝》裡所描寫的。Plutarch 寫到這一段，是敘述這 12 名刺客得手之後，一哄而散，各自逃亡，但後來都一一被愛戴凱撒的羅馬市民逮到、正法，只有凱撒栽培最得力的年輕政客 Brutus 逃得最遠，逃到小亞細亞，

就是今天的土耳其。然而法網恢恢，最後還是被羅馬的追兵追到。在被追到的前一天夜裡，Brutus 在軍營帳篷裡點著蠟燭正在寫東西，突然看到帳外有個很像凱撒的黑色人影一閃而過。Plutarch 描寫 Brutus 因此知道大限到了，因為凱撒的鬼魂來找他索命了。果然第二天清晨，四面八方都是羅馬的追兵，把 Brutus 圍在一個小山丘上。Plutarch 描寫 Brutus 看到大勢已去，只好拔出身上的佩劍刺向自己，自殺結束他的一生。寫完這一段，Plutarch 再補充一句，說傳說中 Brutus 用來刺死自己的那一把刀刃，就是當時刺殺凱撒的那一把。很多歷史系的同學看完這個故事以後，都會舉手發問：那把刀刃真的是 Brutus 用來刺凱撒的那一把嗎？這個已經很難考證了，可是顯然歷史系的同學都會把重點放在虛與實的部分。我剛才已經講過，傳記只是 a part of history，只是歷史的一部分，不可能處理歷史的全部，包括這把刀刃是不是就是刺殺凱撒的那一把。與其追尋這把刀刃是不是真的，不如想一想為什麼 Plutarch 要這樣寫。其實 Plutarch 是借用這個情節來鋪陳凱撒遇刺事件的悲劇，是歷史的悲劇；同時，凱撒刻意提拔的這個年輕政客 Brutus，最後用傳說中刺殺凱撒的刀刃自殺，更是悲劇中的悲劇，也更鋪陳出希臘人的一種文化特質。所有研究希臘文化的人都曉得，希臘是一個非常重視命運的民族，從它的悲劇作品裡面就可以看出來。例如希臘悲劇有一部叫做《伊底帕斯王》，在伊底帕斯出生時，就被預言將來要弒父戀母，後來不管他再怎麼想要逃離這個命運，終究還是一一應驗。希臘悲劇有太多這種命運宰治人類，而人類無所逃於天地之間、無所逃離命運的描述。將這種希臘文化的特質對應到羅馬史家 Plutarch 筆下，也是很好理解的。Plutarch 的時代，羅馬帝國已經統治了希臘，但 Plutarch 是一個希臘裔的羅馬公民，他是希臘中部的一個貴族的後代，他是希臘人，身上流著希臘文化的血液。羅馬雖然征服了希臘，可是在文化上反而是被希臘所征服。舉個例子，羅馬人竟然將希臘神話整本原原本本搬過來，變成羅馬神話，只改了神的名字，如希臘神話的眾神之神是 Zeus 宙斯，在羅馬神話改為 Jupiter 朱比特；希臘神話美神 Aphrodite 阿芙蘿黛蒂，在羅馬神話改為 Venus 維納斯。這文化的移植，可見羅馬深受希臘文化的影響，即使到了羅馬時代，羅馬帝國一個希臘裔的羅馬人 Plutarch 所寫的傳記，還是非常的富有希臘的風格。

（五）大家來寫臺北都會史／臺灣村史

我個人指導的幾篇碩士論文也是在實踐大家來寫臺北都會史或臺灣村史的理念。第一篇是我有一個學生是新店的國小老師，他寫〈新店大坪林地區文化資源現況調查〉。新店有很多的水圳，如瑠公圳、大坪林圳，很多的傳統民宅、宗廟、廟宇、寺廟，一個一個的調查出它們的現況，然後融入他的國小教學。他現在寫完碩士論文了，就可以帶著他的學生去參觀，藉著這些留下來的遺跡，可以了解這個地方的過去、現在和未來，認識在地、認識地方。第二篇是〈臺北女子師範學校的創建與經營〉，這是我指導的第一篇碩士論文，就是寫我們學校。不管是一所學校或是一家公司、私人團體，或是寺院、寺廟，都是可以寫自己的歷史。臺北有一所最有名的、很大的小學——老松國小，我有一個學生是在老松國小服務，他就寫〈臺北老松國民小學校史〉。老松國

小人數最多的時候，學生有一萬多人，一天三班制。甚至我有一個學生是寫〈王童導演「臺灣三部曲」的歷史書寫〉。臺灣三部曲是指三部電影《稻草人》、《無言的山丘》及《香蕉天堂》。《無言的山丘》和《稻草人》都是在描寫日本時代的臺灣社會；而《香蕉天堂》是在描寫 1949 年國民政府大撤退以後，從中國大陸各地離散來到臺灣的外省族群。所以，臺灣三部曲等於是臺灣當代社會的一個寫照。

上述不論是用文字或是用影像，都是在寫所謂臺北都會史或是臺灣村史。

・跨越濁水溪：秀峰村史／紀錄片

我們這三年幫南投秀峰村的村民做村史記錄和村史紀錄片，現在大概已經初步完成，也拍了一部紀錄片。南投縣鹿谷鄉秀峰村是一個從集集跨越濁水溪的一個村落，和臺灣一般的村落一樣，被一條大馬路剖成兩半。我在去之前無法想像秀峰村的樣子，總以為它是一個封閉的村落。其實不然！現在臺灣很多的村落，因為開了一條大馬路，村莊就被分成兩半，也常常造成一些交通問題。在以前小馬路的時代車不多，歐吉桑、歐巴桑到鄰居家聊天，都是直接穿越馬路；現在大馬路一開，他們還是習慣直接穿越馬路，常常會發生在路上被撞倒的情況。這是臺灣很多村落的現況，也是一個問題。在秀峰村裡有一間天主堂，有一位陳郁萍修女，她是彰化人，已經八十幾歲了，仍繼續為村民服務；她有一個助手，洪大姐，也已經七十幾歲了。現在臺灣村落基本上就是格外孤單。第一是隔代教養，父母親都到城市工作，由祖父母教養孫兒女。第二是新移民，臺灣村落的男子很多都是娶外籍新娘，現在叫新移民，過去稱為外配。第三是很多獨居老人，所以叫格外孤單。這是現在臺灣農村普遍的寫照。我們也會去秀峰村當志工，利用寒暑假辦一些兒童的夏令營或冬令營，因為現在臺灣的小學生有一些家庭境遇不是很好，平常上課還有營養午餐吃，但到了寒暑假就沒飯吃了。

以上是今天用特別多的時間，和各位講如何書寫人物。利用「轉來做番」這部紀錄片，給各位做一個示範或觀摩交流，希望各位也可以試著做一部 15 分鐘左右有關人物、村史或地方史的紀錄片。

五、口述歷史採訪技巧與資料整理

（一）前言：口述歷史的重要性及特色

1. 口述歷史的理念

1948 年由美國哥倫比亞大學教授艾倫・芮文斯（Allan Nevins）提出，但口傳的歷史（Oral Tradition）遠自上古時代就存在人類社會。臺灣歷史學界方面，則由中央研究院近代史研究所郭廷以所長開啟口述歷史計畫，包括很有名的臺籍日本兵的口述歷史計畫，在中央研究院是完成的。

2. 記錄歷史及傳達歷史的形式（Form）多元

書寫的歷史（或文字的歷史）（Written History）、口傳的歷史（Oral Tradition）、影像的歷史（或音像的歷史）（Visual History）；口述歷史可以彌補書寫歷史（Written History）之不足。

3. 底層的史觀（History from the Bottom Up）

口述歷史不但可以彌補傳統文獻上的不足，甚或開展新觀點，更能經常獲得「底層的史觀」。前面有講昆濱伯的無米樂，就是一個觀點。像種稻沒有好的收成，為什麼還要種呢？「無米樂

啊！」這就是底層的觀點，可能是在上層的人怎麼都看不出來的，可是卻有畫龍點睛，一語就很傳神的講出來了。

口述歷史可補傳統史學偏重精英（Elite）之不足，為大眾史學或少數者、弱勢者（Minority）發聲。梁啟超先生說：「二十五史都是帝王家譜。」他這麼講是表示皇帝制度對中國歷史的影響很大；同樣的，也都只是記錄精英的過去，對尋常百姓的記錄比較少，而口述歷史正好可以彌補這方面的不足，也為底層發聲。

4. 大眾史學與口述歷史

大眾史學（Public History）提倡書寫大眾的歷史（History of the Public）、為大眾書寫歷史（History for the Public）、大眾來書寫歷史（History by the Public）。最後一個是最重要的，也是我要特別強調的。口述歷史（Oral History）是大眾史學的一環，特別是有關書寫大眾的歷史（History of the Public）與大眾來書寫歷史（History by the Public）的部分。從事口述歷史，可以為升斗小民、普通市民發聲，記錄自己的家人，或是記錄地方上的人。所以，口述歷史有一個作用，就是大家來寫歷史、人人都是史家（Everyman His Own Historian），包括今天在場的各位都有機會來寫歷史。

（二）個人的經驗談

1. 九〇年代初期雜誌社採訪編輯心得

我在九〇年代初期曾經擔任雜誌社的採訪編輯，那時經常要跑一些很特殊的議題。例如報導大陸偷渡客之經驗。在八〇年代末、九〇年代初，有不少大陸偷渡客，我曾經採訪新竹南寮海防部隊官兵。有時候底層官兵的口述訪談，肯定比訪問警備總司令部的高層好，因為有很多很戲劇性的故事，都是從基層官兵的口中講出來的。像在新竹南寮訪問到一個故事，有一個連長說載偷渡客過來的船老大有些很壞心，因為怕漁船太靠近臺灣海岸會被逮到，有時候在離岸邊還有很遠一段距離時，就騙大陸偷渡客已經到岸邊了，或是他已經知道有海巡員準備要逮捕他，怕一靠岸就被抓到，就逼迫偷渡客跳海，結果當然是淹死了。在清代的文獻上，也看得到類似的記載，唐山過臺灣，到了雲林外海的外傘頂洲，就騙說臺灣的陸地到了。哪裏知道外傘頂洲不是臺灣，等到一漲潮，人就淹死了，那個叫插芋（臺語）。所以，從口述訪談的經驗，有時候基層的觀點會帶來一些和上層不一樣的故事內容，甚至非常具有戲劇性。

另一個例子是臺北縣石門海防部隊官兵訪談（官兵心戰喊話搜捕偷渡客），也是我最深刻的體會。有時候為了口述訪談，要有一些「前置作業」——先做人，再做事。通常海巡官兵都有很高的警戒心，沒事攀談，他們當然會很緊張。所以，有一陣子我為了完成使命，騎著摩托車載我太太，三更半夜 11 點、12 點在岸邊坐著，有時候會和海防部隊的官兵聊天，聊久了就熟悉了，熟悉以後再和他們坦白我是雜誌社的採訪編輯，正在做報導。因為我手上沒有攜帶器材，不是正式的訪問，他們還是會和我講一些事情；等我覺得時機成熟了，就向雜誌社回報，想做一個正式的採訪和拍照。因為前置作業做得好，後面就比較容易一些，但有時候還是要考慮到受訪者，要為採訪對象設想。像我向連長要一張照片，會請他安排一個阿兵哥拿著槍，讓我拍攝背影，因為拍背影看不出是誰，也不知道是哪個海邊，這樣受

訪者就不會受到責罰。所以，在我的經驗裡，有時候做口述歷史可能要先做人再做事，更重要的是，要為採訪對象設想。

2. 研究思想史的啟發

我自己是研究思想史的，有一位英國史家叫Isaiah Berlin，他說研究思想史有兩種類型，一種是狐狸型，一種是刺蝟型。刺蝟型是單刀直入，直接的問，如「你家住哪裡？」狐狸型則是拐彎抹角，間接的問，假設我很想知道你是哪裡人，我就會問：「臺灣這麼多城鎮，你對哪個城鎮印象比較深刻？」說不定他就會講出他是哪裡人了。這兩種類型就是採訪的技巧，對我的啟發是「刺蝟」與「狐狸」、直接與間接訪談的不同模式。

再舉個例子，假如你因為很想知道臺灣美術史上最具代表性的三大畫家是誰，就去訪問一位學者；如果是刺蝟型的人就會直接問：「您能告訴我，臺灣美術史哪三個畫家最重要？」他有時候會不願意講，因為臺灣美術史上畫家太多了，如果講三個，其他人知道了可能會很生氣。如果是狐狸型的人，就會問：「如果現在新臺幣上要印臺灣美術家，您會選哪幾個？」他就會選三個畫家告訴你。

3. 臺灣村史（7835文化發展計畫）及臺北都會史（臺北學計畫）的田野調查心得

在口述歷史採訪的過程中，有二件事要思考一下。第一，面對兩難的問題，像在雜誌社或報社工作，房子失火了，要先衝進去救人？還是先拍張照片，再衝進去救人？這是一個兩難的問題。同樣的，我們進入到田野現場，到都會做都會史的研究、到臺灣村落做村史研究的時候，像我本來要去秀峰村做臺灣村史的研究，結果一到那裡，我就和工作團隊的同仁開玩笑說，本來是要來拐這些村民寫村史，結果看到格外孤單的現象後，覺得現在村民最需要的不是寫村史，而是辦夏令營、冬令營。所以，我們這幾年主力都放在冬令營、夏令營，村史反而變成次要的了。

在地的參與，也是一個很重要的事情。就我個人的心得，到一個地方做口述訪談，要看對方願不願意配合，要設身處地以對方為優先順序。像整個村落都是格外孤單的問題，就暫時先不要提倡辦大家來寫村史的活動。我們的專業是在學校教育，是由好幾個學校、跨校共同來做，現在的作法是透過當地的修女、村長，對當地國中、小學的學童儘量辦一些科學營、夏令營，讓他們有一些學術的資源。最重要的是，我們體會到在地參與的重要性，一定要得到在地人的認同，事情才能成功。同樣的，做口述歷史的時候，最重要的是能不能挖掘在地觀點，但有時候在地觀點不見得是對或錯的問題。像剛才「轉來做番」紀錄片中的大伯要去翻族譜給廖同學看，廖同學總不能說大伯的族譜是假的，而是必須去了解他大伯會這麼講的原因是什麼。他的大伯只是想隱姓埋名做漢人，不想平埔族的身分被翻出來，這也是因為臺灣社會長期以來，對這些弱勢者和少數者，從法律面到實務面都是比較不友善的，他們會有所保留，這是可以理解的。

重新體會人類學家所謂「大傳統」與「小傳統」的理念，在訪談中理解何謂「在地觀點」。在地觀點很重要，是要知道他們是怎麼想的；在地觀點有時候不見得是對錯的問題，它也是選擇題。舉個例子，我們去蚋仔（萬華），臺北市12個行政區，以萬華的遊民最多。為什麼萬華遊民

最多？如果去做學術研究，可能有很多答案。當地有一個大家族的後代，他就用臺語跟我講：「是因為阮艋舺人卡有量。」艋舺是漢人最早的聚落，從清代開始就有淡北育嬰堂收容棄嬰的行為；到了日本時代還有設立「愛愛寮」，收容乞丐、遊民的救濟措施。他又說他祖父那個時代，冬天的時候，有錢人家會用板車把白米、食物推到街上救濟窮人。所以，在他的經驗裡，有「阮艋舺人卡有量，遊民比較多」的講法。這個講法沒有對錯的問題，這是他的理解，這叫在地觀點。體會「在地參與」，是經營自己「所在」的關鍵：全球化(Globalization)浪潮下，在地文化(Indigenous Culture)的越顯重要，地方文化（Local Culture）必須有自己的「本色」，而不單是特色。

4. 口述歷史的真實性？

口述歷史的真實性，也是一個很大的問題。第一，要小心對方是不是「職業受訪者」的問題。如果碰到這種職業受訪者，就要衡量一下訪問到的內容會不會太精彩或超過應該有的範疇？舉個例子，中研院臺籍日本兵的口訪計畫，訪問 A 君的時候，問：「你為什麼要去南洋當日本兵？」過去政府官方的說法是日本人逼迫臺灣人到南洋去當日本兵。A 君的口訪記錄也是這樣回答，整理後也有讓他簽名。在簽完名以後，訪談員正要離開時，忽然想到一件事，就問 A 君是否認識計畫的另一位訪談者 B 君？A 君回答：「認識啊！我們同一期一起去南洋的。」訪談員就說 B 君講他之所以到南洋當兵，是因為他當腳踏車店的學徒一個月的月薪只有一角半，去南洋當兵有六角，薪水比較多，所以他就去了。A 君聽完以後，頭一低，用閩南語問 B 君真的是這麼講的嗎？接著那句很精彩，他說：「其實我也是這樣。」當然並不是每個人都是因為這樣去南洋當兵的，日本殖民體制對臺灣的壓迫還是有的，可是作為一個人，他到底為什麼去南洋當兵，有時候是很難講的。

第二，是記憶與遺忘。以 1908 年至 1909 年七腳川事件為例，「七腳川事件紀念碑」碑文的反省及南勢阿美族七腳川社耆老口述的多樣性；再以霧社事件「餘生者」、後裔及賽德克族道澤群（Doda）的訪談為例。

5. 論過去轉化為歷史

第一，編織的歷史（Fabrication of History），如 Peter Burke《製作路易十四》。第二，史家的首要任務，如 Eric Hobsbawm《被發明的傳統》及《極端的年代》。第三，讓昨天變得更好，如 Jorn Rusen《歷史思考的新途徑》。

（三）口述訪談的技巧

口述訪談的技巧重視這十件事情：

1. 專業的事前準備及標準作業程序——最後的提問

臺北人買房子說：location, location, always location——位置、位置，位置永遠是最重要的。採訪呢？口述的技巧、專業的準備是"profession, profession and always profession"，專業是最重要的。如果事前的準備工作做不好，一定會砸鍋，對方會覺得很煩，因為你問得根本都不對，即使親如至交、親人也會有這個問題。還要有一個標準作業程序，就是最後的提問。做完任何口訪後，在離開之前或結束這個計畫之前，一定要問對方一句話：「您還有甚麼要補充，或我們沒有訪談到的部分嗎？」因為有些受訪者非常的內向、害

羞，他很想把一件事告訴你，可是你沒有問到，他又不好意思自己講出來。所以，離去之前一定要問對方還有沒有要補充或沒問到的問題，給他一個機會，也是給自己一個機會。

2. 最基本的配備

包括筆記本，錄音筆／錄音機，數位照相機／攝影機、備用記憶卡／電池、腳架。如果收音效果要好，還需用到專業的「指向型麥克風」等設備。

3. 初次訪談或初期接觸

初次訪談的時候，如果你拿著錄音機、錄音筆，對方會很緊張而講不出話，最好儘量避免使用錄音、錄影設備，要倚靠筆記本記錄，以免受訪者擔心受怕而無法正常表達。影像人類學的田野經驗，已經告訴我們這樣的顧慮，甚至是必須多年經營雙邊或多邊互動關係，才能「紀實」。我有一個朋友虞戡平，是拍攝原住民紀錄片的，他為了拍臺東二個原住民家族的世紀恩怨，花了二十年的時間，周旋在這兩個家族中間，要談到兩個家族都願意接受訪問，把你當成朋友，真的是高難度。

4. 訪談與攝影的分工合作

訪談與攝影同樣重要，都是專業的工作，儘量避免一人獨自擔綱。像廖同學的紀錄片，他騎摩托車到龍潭戶政事務所的部分，就是找同學幫忙拍攝的。

5.「狐狸型」，拐彎抹角的訪談？

要用「狐狸型」拐彎抹角的訪談，還是要用「刺蝟型」，基本上要看訪談的議題而定；也可以先訪談次要關係人，再以「次要關係人」的回答內容，向「主要關係人」確認或求證，以「誰說了甚麼，你的看法呢？」這樣的訪談模式可以避免不必要的尷尬。要看受訪者的個性，要能夠因地制宜，免得尷尬。有時候用狐狸型的方式可，以避免尷尬。例如，我想問你一個問題，我不是用第一人稱來問問題，如「我聽別人講」這樣的問法。如果你直接問的是一個真相，他可能會很生氣，不接受訪問；如果不是用第一人稱的方式去問，就可以避免尷尬的情況發生。

6.「刺蝟型」，單刀直入的訪談？

或者也可考慮攜帶老照片或文獻資料，提供受訪者指認或說明解釋，或「喚醒」受訪者的記憶。另外，也可以先準備訪談大綱備用。

7. 一對一訪談？考量較佳、較理想的受訪環境？

一對一訪談比較好嗎？很難講，要視情況而定。如果是很隱私的話題，當然是一對一訪談；如果需要激勵士氣，多一點人也很好。同時，也要有一個比較理想的受訪環境。理想的受訪環境是要入境隨俗、入境問俗，不要以為在大飯店訪談，就是一個理想的受訪環境。因為受訪者可能從小對城市很緊張，在大飯店訪談，他可能會坐立難安，還不如請他去吃小吃，他可能覺得怡然自得，就暢所欲言。這是相對論。

8. 適當中間人的引介訪談

要有適當的中間人引介，如透過親友、地方人士等，訪談會更好。例如到一個地方，通常會找村長、里長、鄰長，或找當地小學的校長、老師，因為這些人都是和地方最有接觸的。傳統社會的人際關係及脈絡是一個差序格局，訪談時，如果可以透過一個比較適當的中間人來引介，是比較好的。像前不久我的學生要去臺中東勢訪談一個客家開墾的問題，就請我幫他引介我認識的

當地人關照。

9. 問與答的平衡

非不得已，只能技巧性的停止受訪者「天馬行空」的談話。有時候會碰到受訪者講話偏離主題了，礙於訪談時間有限，實在不得已，就要有技巧的打斷談話。至於中斷談話的技巧，可能就要因時、因地制宜了。

10. 誠信的原則

以誠待人，君子重然諾。不要隨口答應受訪者，要言出必行。

（四）口述訪談的資料整理

1. 不論是音像／影像或文字資料，宜趁尚有深刻印象時儘快整理，避免失真。
2. 逐字稿先處理，不管是影像或文字的都是一樣。特別是影像，如果是拍了一百個小時，不可能從頭看到尾，這時候一定先有逐字稿，從逐字稿裡面就可以隨時去抓影像，把影像剪輯出來。這是所有從事影像工作的人都有的基本觀點。完成逐字稿後，再以一份逐字稿備件舊內容、意思予以增刪或重新組織。
3. 音像或文字之數位檔案備份方便，任何資料，特別是完稿一定要備份，以免一失足成千古恨。以個人為例，921 大地震後，我的博士論文稿有三份備份，一份放臺北家裡，一份放臺南研究室，另外一份隨身攜帶，有備無患。像我有一個朋友，十萬字的博士論文大概已經寫到七、八萬字的時候，電腦突然壞掉，又沒有備份，真的是欲苦無淚。
4. 受訪者的用詞遣字如不完整或語意省略，整理時可在保留原意之原則下稍事修改，或以「〔 〕」括弧的方式處理。例如我有一個研究生從事校史田調時，訪談一位退休教師，談到當年校園生活，提及「當時大家的生活，像師範生一樣」。這位退休老師的本意是當時大家的生活就像師範生一樣，都在校內一起上課、一起吃飯、一起住宿，過集體生活。這就是語意不清楚。所以，這段話要用括弧處理補充說明，如：「當時大家的生活，像師範生一樣〔一起上課、一起吃飯、一起住宿，集體生活〕」。
5. 受訪者的談話內容，其提及之人事時地物，必要時或在有疑處予以查證。
6. 整理資料時，須考量訪談內容中，能否公開的問題及其影響，尤其事涉第三人之名譽問題，更應謹慎處理。像我在大學任教時，學生寫家族史及地方史（村史或都會史）的作業，就有涉及個人隱私的問題。這是書寫歷史過程中常見的挑戰。
7. 訪談稿件完成後，應該要請受訪者過目，確定沒有問題或修正調整後，再後續處理。這個程序必須有一定的雙邊溝通及諒解。我曾經訪談過一位臺灣文學大師，便遇過讓人尷尬的場面。那時年輕不懂事，抱著孺慕的心情，折騰了一個上午，訪問了三、四個小時，結果整理出來只有 1,200 字，拿給受訪者看，他很難過，因為報導的字數太少了。
8. 由於著作權之法律問題，如有出版或上網供人參考，需請受訪者簽署相關同意書及授權書。

（五）結語：田野訪談工作的反省

1. 田野調查及訪談守則第一條：他人沒有「義務」接受我們的訪談。要注重人權，尤其不要從頭到尾，以「問答題」的方式進行口訪，因為人

人有不同的談話風格。有時候要用狐狸型的方式，像我前幾年在做行政院原民會有關平埔族希望調查的計畫，有一次到到苗栗訪談一群歐巴桑，我看她們坐在樹下乘涼，我就先從日常生活和他們聊起來，雖然我是要來問他們附近有沒有平埔族、道卡斯族的；但我等聊了一個小時以後，才開始進入正題。

2. 同情的理解（Understanding Sympathy）：要有謙卑的訪談態度，抱持學習心態，切忌以為高人一等，否則難以對話。像在田野時，經常會遇到受訪者講錯了的情況，我們通常是心裡有數，繼續聽下去，因為他沒有義務每一句話都要講對。有一句名言：史家的首要任務，不在於明辨是非，而是在了解種種難以為人所了解的背後。我剛才舉陳進興的例子，假使你問他兒子爸爸還在不在？他會回答：他不在，40 歲就死了。如果再問：為什麼那麼年輕就死了？他可能會回答是因為某些因素，但你根本就知道他講得不對，可是你還是希望聽到他的講法。所以，自己要去衡量、判斷。
3. 訪談的兩難：是誘導式的訪談？還是「狐狸型」，拐彎抹角的訪談？當你想要他這樣回答的時候，狐狸型的訪談有時會淪為誘導式的問答。有些人會用誘導的方式問你，例如你對核四是贊成還是反對？其實他希望你回答贊成或反對。但是狐狸式的問答訪談，絕對不是誘導式的問答，要區分兩者的差別。史家章學誠（1738-1801）《文史通義．史德》是這麼說的：「才、學、識三者，得一不易，而兼三尤難，千古多文人而少良史，職是故也。……蓋欲為良史者，當慎辨於天人之際，盡其天而不益以人也。盡其天而不益以人，雖未能至，苟允知之，亦足以稱著書者之心術矣。而文史之儒，競言才學識而不知辨心術，以議史德，烏乎可哉？」
4. 訪談所得之資料只是「史料」，而歷史書寫的工作才要開始。

六、二十一世紀史學新方向——影視史學與大眾史學

（一）導言：影像歷史（Visual History）

1. Paul B. Weinstein, "Movies as the Gateway to History" (2001).
2. 電影與歷史：比馬丁．路德（Martin Luther）還夯的馬丹．蓋赫（Martin Guerre）。
3. 影像歷史：當代最具社會穿透力與影響力的歷史書寫形式（Form）。

（二）「影視史學」的前世與今生

1. 影視史學的近代源起

(1) Filmic Imagination：1870 年代照相機（攝影術）的發明；1890 年代電影的發明。

(2) Digital Imagination：二十世紀末以來影像（音像）的數位化。

2. 影視史學的 "Founding Fathers"

(1) Marc Ferro (1977), *Cinema et Histoire*：「當今最新的趨勢是利用影像作為記錄的工具，也就是開始運用它來撰寫我們這個時代的歷史：有很多影像的調查報告都藉助了當事者的記憶與口述來為歷史做見證，電影也因此算是盡力撰寫了一部非官方的另類歷史，它多少終於掙脫了文字檔案的枷鎖，因為其實書面文獻往往

155

只是官僚的片面之詞罷了。正因為電影如此積極扮演與官方歷史對立的角色，所以，它也就成了歷史的使者，並且對[歷史]意識的提升有絕對的貢獻。」（張淑娃譯：《電影與歷史》，臺北：麥田，1998，頁15。）

(2) Hayden White (1988), "Historiography and Historiophoty": "Historiophoty--the representation of history and our thought about it in visual images and filmic discourse"; "Historiography --the representation of history in verbal images and written discourse".

(3) 周樑楷（1999）：「『影視史學』並不限於電影與電視。任何以靜態或動態的圖像傳達人們對於過去事實的認知，都算是影像視覺的歷史文本，而對這些文本的思維和論述所做的探討分析就是『影視史學』」。

3. 周樑楷教授的方法論：虛實的光譜（Spectrum）

←虛	實→
虛中虛←實中虛 ↔	虛中實→實中實

4. 文本論（Textualism）

如果「影像歷史」也只是一種文本（Text），還有虛實，或說客觀性問題嗎？

5. 「文字論述」與「影像論述」的比較

(1) 薄伽丘《十日談》對「黑死病」的文字敘述：「在我主降生後第一千三百四十八年，義大利的城市中最美麗的城市——就是那繁華的佛羅倫斯，發生了一場可怕的瘟疫。這場瘟疫不知道是受了天體的影響，還是威嚴的天主降於作惡多端的人類的懲罰，最初發生在東方……後來竟不幸傳播到了西方。大家都束手無策，一點防止的辦法也拿不出來。城裡各處污穢的地方都派人掃除過了，禁止病人進城的命令已經發佈了，保護健康的種種措施也執行了……。不僅是人與人之間會傳染，就連人類以外的牲畜，只要一接觸到病人，或是死者的東西，就染上了病，過不了多少時候，就死了……到後來大家你迴避我，我迴避你，街坊鄰舍，誰都不管誰的事；親戚朋友幾乎斷絕了往來，即使難得說句話，也離得遠遠的……白天也好，黑夜也好，總是有許多人倒斃在路上。許多人死在家裡，直到屍體腐爛，發出了臭味，鄰居才知道……有多少英俊的男子、美麗的姑娘、活潑的青年，在早晨還同親友們一起吃點心，十分高興，到了夜裡，已到另一個世界去陪他們的祖先吃晚飯了。」

(2) 電影《屋頂上的騎兵》：由法國作家吉歐諾的同名小說改編的影片，敘述十九世紀初法國南部普羅旺斯「霍亂」的影像。

(3) 郁永河《裨海紀遊》：「（四月）二十七日，自南崁越小嶺，在海岸間行，巨浪捲雪拍轅下，衣袂為濕。至八里分社，有江水為阻，即淡水也。……初二日，余與顧君暨僕役平頭共乘海舶，由淡水港入。前望兩山夾峙處，曰甘答門，水道甚隘，入門，水忽廣，漫為大湖，渺無涯涘。」

（三）歷史意識（Historical Consciousness）與現實意識（Presentism）

1. 臺灣，一個擁有「不同歷史記憶」的島嶼

(1) 客家前輩作家鍾肇政的1945年歷史圖像。

(2) 歷史記憶的一致性（Unity）與多樣性

（Diversity）：再論 1930 年霧社事件之莫那・魯道，與萬仁的《風中緋櫻》。

2. 歷史究竟是多少帶有實用主義（Pragmatism）、現實意識（Presentism），還是可以真的做到只是為歷史而歷史——即純粹的歷史（Pure History）？

3. 借用周樑楷教授之「蹺蹺板理論」（Theory of See-saw）：歷史的表述（C：representation）乃基於個人的「生命意識」（S：人對於外在世界的見解）及外在環境（T），試圖在人們的「歷史意識」（saw：人對於往事的見解）及「現實意識」、「社會意識」（see：人對於現在及未來的見解）當中，努力尋求平衡的一種過程。（見圖9）歷史，其實是一種過去（Past）、現在（Present）與未來（Future）三者互動的結果。

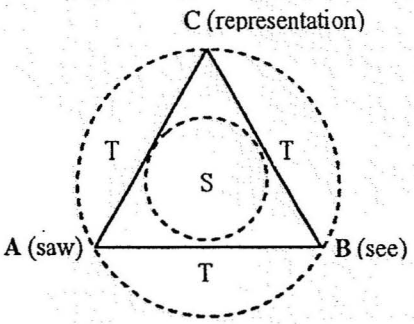


圖 9：周樑楷教授之「蹺蹺板理論」（Theory of See-saw）

（四）從「影視史學」到「大眾史學」：歷史表述（Representation）的多元化

1. 人人都是史家

(1) 二十世紀上半葉，義大利歷史哲學家克羅齊（Croce）曾謂："All the true history is contemporary history"。

(2) 美國史家 Carl Becker, *Everyman His Own Historian* (1935)。

(3) 美國史家 Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (1988)，章節標題"Every group its own historian"。

(4) 歷史相關論（Relativism）：從「現代時期」（1750-1960）到「後現代時期」（1960-present），從「語言轉向」（Linguistic Turn）、「文本論」（Textualism），到「社會脈絡」（Social Context）、「歷史的真相」（Truth of History）人云言殊。

(5) 所謂「人人都是史家」至少有兩層意思：

A. 每一個人對於歷史，或多或少都有他的一些看法。

B. 書寫歷史並非「職業或專業史家」（Professional Historian）的專權（如大學歷史教授或研究機構的研究員），而是每一個人都有可能經過一定的過程來書寫歷史。

（五）Film-maker as "Public Historian"

1. 「影像的歷史」與「書寫的歷史」之比較

(1) 「影像的歷史」是一種集體創作，與「書寫的歷史」在人力運作上，難以相提並論。

(2) 「影像的歷史」之社會穿透力、公眾影響力，更是與「書寫的歷史」大不相同。

(3) 「影像的歷史」可以是一種思想的實驗（Thought Experiment），可以較具體重現（重演）過去。

(4) 「影像的歷史」其大眾史學（Public History）

157

屬性較強；或許我們可以說："Film-maker as Historian, or Film-maker as Public Historian"。

(5) 二者對於「歷史的真相」（Truth of History），要求顯然有所不同：

A. 一般而言，「影像的歷史」較偏向歷史敘事（Narration），「書寫的歷史」則較偏向歷史分析（Analysis）。

B. 影像製作者（Film-maker）在「歷史的真相」以外，必須經常處理歷史的可能（the possible），一如 Natalie Z. Davis 所稱，電影製作者是「非常重視歷史的藝術家」。

C. 一如歐洲文藝復興時期的藝術大師李奧納多（Leonardo Da Vinci）的鉅作「蒙娜麗莎」，作品的「栩栩如生」其實融合了"the truth"及"the possible"。

2. 「歷史」與「影像」的重疊或交集

1980 年至 1990 年代，美國史家 Natalie Z. Davis 曾在普林斯頓大學開設研究所課程「歷史與電影」，嘗試設計一種電影，即「既能夠具有優秀的電影技法，同時也有完善的歷史存在於其中」；Davis 認為，在經歷過《馬丹·蓋赫返鄉記》的電影諮詢工作及書寫經驗後，她了解「把歷史形諸文字」及「用電影來訴說歷史」二者是有差別，但也讓她確信，只要有耐心、想像力與實驗精神，電影的歷史敘事一定可以兼顧「戲劇性」及「符合過去的資料」。

最後，無論導演有沒有意識到他正在用鏡頭製作歷史（Making History），導演其實就是在從事歷史的表述（Representation of History）。另一方面，不論傳統（專業）史家如何看待「影像歷史」或「影視史學」，認不認同以影像（音像）作為記錄及傳達歷史的一種新形式（Form），這場自 Herodotus 以來最具關鍵性的「史學革命」，在二十一世紀的開始，似乎正方興未艾。我很好奇，Who is the "Father of Visual History"?

（六）結論：歷史思維中的情感因素

1. 影像中的歷史戰爭（History Wars）

(1) 丘逢甲的歷史圖像：以電影《一八九五》或電視劇《亂世豪門》為例。

(2) 莫那·魯道的歷史圖像：以電視劇《風中緋櫻》或電影《賽德克·巴萊》為例。

(3) Rethinking History: the emotional forces in the historical thinking.

2. Understanding Sympathy：2005 年 10 月德國易北河畔德勒斯登（Dresden）聖母大教堂重建落成。

3. 史家的主要任務，並不在判定誰是誰非，而在求了解那些最不能為我們所理解的事物。（Eric Hobsbawm，《極端的年代》）

七、結語

這個工作坊從南部、中部到北部的課程內容，剛好和我所學的有很大的重疊面。簡單講，這三個場次的工作坊，在我的專業裡面，牽涉到兩件事情：

第一是大眾史學。這個工作坊和現在臺灣很多村落、地方做相同的事情，只要到網路上搜尋「大眾史學」、「大家來寫村史」、「大家來寫都會史」或「人人都是史家」，就會發現臺灣從東到西、從北到南，很多人都在做這件事情。德不孤必有鄰，這個工作坊是在整個最先驅的時代潮流中，我很高興今天在這裡。所以，大眾史學

最關鍵的一個核心價值，就是人人都是史家。每個人只要願意、只要發心，都可以來寫個人的歷史傳記、家族史、公司的歷史、地方的村史、都會史、寺廟的歷史、學校的歷史等。任何的宗教、任何的團體都有它的歷史，這是大眾史學。

第二是我們還是在做影視史學的工作。我在本文的參考書目「一、口述歷史採訪技巧與資料整理」的最後列了幾篇我自己的文章，其中最淺顯、最容易看懂的是〈人人都是史家：大眾史學、影視史學與日常生活中的歷史〉，這一篇是 2011 年 12 月 2 日在我們學校「2011 史地學術研討會」所發表的。

影視史學強調用影像去書寫歷史，不論是照片、紀錄片、電影，只要是用影像去書寫人類的過去，就是影視史學。很多人常常把電影只看成電影，說魏德聖拍的《賽德克．巴萊》是電影。可是它不僅僅是電影，它也是歷史。只不過一般的史家用文字寫歷史，魏德聖用鏡頭寫歷史。紀錄片也是一樣。紀錄片除了是紀錄片之外，更是影像的歷史，只是用一個鏡頭在寫歷史。當然，影像的歷史、影視史學背後還有一些理念。我有好幾個影音檔都有上傳到網路上，像本文參考書目「一、口述歷史採訪技巧與資料整理」最後二篇有線上影音可以觀賞：〈電影「賽德克．巴萊」與歷史思維中的情感因素〉，是 2012 年 2 月 11 日在國立中央圖書館臺灣分館（2013 年已改名為「國立臺灣圖書館」）「臺灣學系列講座」第 66 場；另一篇是〈大家來寫村史：大眾史學與在地文化的理論與實務〉，2012 年 5 月 10 日在臺南社區大學演講。

最後，這是一個網路的時代、數位的時代，只要各位願意，我們都可以在網路上相逢，謝謝各位。

參考書目

一、口述歷史採訪技巧與資料整理

（一）專書

George Kerr 著；陳榮成譯，《被出賣的台灣》，臺北：前衛，1996。

尹章義著，《臺灣客家史研究》，臺北：臺北市政府客家事務委員會，2003。

尹章義著，《臺灣開發史研究》，臺北：聯經，1989。

克斯汀．海斯翠普（Kirsten Hastrup）著；賈士蘅譯，《他者的歷史：社會人類學與歷史製作》，臺北：麥田，1998。

汪彝定著，《走過關鍵年代：汪彝定回憶錄》，臺北：商周文化，1991。

周婉窈著，《臺灣歷史圖說》（增訂本），臺北：聯經，2010。

周樑楷著，《歷史學的思維》，臺北：正中，1994。

唐諾．里齊（Donald A. Ritchie）著；王芝芝譯，《大家來做口述歷史》，臺北：遠流，1997。

納塔莉．澤蒙．戴維斯（Natalie Zemon Davis）著；陳榮彬譯，《奴隸、電影、歷史：還原歷史真相的影像實驗》，臺北：左岸文化，2002。

馬克．費侯（Marc Ferro）著；張淑娃譯，《電影與歷史》，臺北：麥田，1998。

高格孚著，《風和日暖：台灣外省人與國家認同的轉變》，臺北：允晨文化實業，2004。

張炎憲，李筱峰，戴寶村主編，《台灣史論文精選》上下冊，臺北：玉山社，2000。

張廣智，陳恆著，《口述史學》，臺北：揚智文化，2003。

許佩賢著，《殖民地臺灣的近代學校》，臺北：遠流，2005。

陳柔縉，《台灣西方文明初體驗》，臺北：麥田，2005。

黃昭堂著；黃英哲譯，《台灣總督府》，臺北：自由時代，1989。

賴澤涵，馬若孟（Ramon H. Myers），魏萼著；羅珞珈譯，《悲劇性的開端：台灣二二八事變》，臺北：時報文化，1993。

霍布斯邦（E. Hobsbawm）等著；陳思仁等譯，《被發明的傳統》，臺北：貓頭鷹，2002。

嚴耕望著，《治史問答》，臺北：臺灣商務，1992。

嚴耕望著，《治史經驗談》，臺北：臺灣商務，1982。

（二）期刊論文

卞鳳奎，〈口述歷史重要性及其方法——兼述臺北市文獻委員會口述歷史工作方向〉，《臺北文獻》，118 期（1996 年 12 月），頁 39-57。

王明珂，〈誰的歷史：自傳、傳記與口述歷史的社會記憶本質〉，《思與言》，34 卷 3 期（1996 年 9 月），頁 147-183。

王明珂主講；董群廉記錄整理，〈典範歷史與邊緣歷史：文獻、口述及其他〉，《國史館館刊》，29 期（2000 年 12 月），頁 11-20。

呂芳上，吳淑瑛，〈口述歷史在臺灣的發展：背景、演變和檢討——以中研院近史所口述歷史為例的討論〉，《近代中國》，149 期（2002 年 6 月 1 日），頁 28-37。

沈懷玉，〈口述訪問稿與資料的整理〉，《近代中國》，149 期（2002 年 6 月 1 日），頁 8-16。

卓遵宏，〈為什麼要做口述歷史？〉，《臺北文獻》，136 期（2001 年 6 月），頁 183-197。

林惠玉主講；董圓圓整理，〈如何辦理口述歷史座談會〉，《宜蘭文獻雜誌》，30 期（1997 年 11 月），頁 67-74。

封德屏，〈說出歷史的真相——中研院口述歷史計畫的意義〉，《文訊》，98 期（1993 年 12 月），頁 29-30。

洪慧娟，〈建立口述檔案拓展檔案工作新領域〉，《檔案與建設》，2002 年第 6 期，頁 23-24。

唐德剛，〈文學與口述歷史〉，《傳記文學》，45 卷 4 期（1984 年 10 月），頁 10-15。

唐德剛，〈回憶胡適之先生與口述歷史之十——歷史是怎樣口述的〉，《傳記文學》，32 卷 6 期（1978 年 6 月），頁 39-47。

高淑媛，〈口述資料整理的藝術〉，《宜蘭文獻雜誌》，30 期（1997 年 11 月），頁 56-66。

張中訓，〈口述歷史理論與實務初探——以臨溪社區錄音訪談為例〉，《東吳歷史學報》，6 期（2000 年 3 月），頁 91-146。王明珂，〈重建過去：歷史文獻、口述歷史與考古〉，《北縣文化季刊》，43 期（1994 年 12 月 31 日），頁 59-62。

張文義主講；周玉惠整理，〈口述歷史的準備與進行〉，《宜蘭文獻雜誌》，30 期（1997 年 11 月），頁 37-55。

許雪姬，〈近年來臺灣口述史的評估與反省〉，《近代中國》，149 期（2002 年 6 月 1 日），頁 38-45。

許雪姬主講；張福群整理，〈口述歷史的理論與實務〉，《宜蘭文獻雜誌》，30 期（1997 年 11 月），頁 3-36。

陳三井，〈口述歷史的理論及史料價值〉，《當代》，125 期（1998 年 1 月 1 日），頁 102-109。

陳秀慧，〈「創造資訊」的圖書館：口述歷史之應用〉，《圖書與資訊學刊》，30 期（1999 年 8 月），頁 82-93。

游鑑明，〈口述歷史面面觀：以女性口述歷史為例〉，《近代中國》，149 期（2002 年 6 月 1 日），頁 17-27。

游鑑明，〈從事女性口述歷史的幾個問題〉，《近代中國》，135 期（2000 年 2 月），頁 117-121。

黃克武，〈語言．記憶與認同——口述記錄與歷史生產〉，《當代》，158 期（2000 年 10 月），頁 74-82。

龐君豪主持；歐陽瑩整理，〈傾聽她們的聲音——談女性口述歷史〉，《當代》，182 期（2002 年 10 月 1 日），頁 75-95。

（三）會議論文

張弘毅，〈人人都是史家：大眾史學、影視史學與日常生活中的歷史〉，臺北市立教育大學主辦，「2011 史地學術研討會」，2011 年 12 月 2 日。

張弘毅，〈大家來寫都會史：理論的分析〉，臺灣師範大學歷史學系主辦，「應用史學的理論與實踐學術研討會」，2013 年 6 月 22 日。

張弘毅，〈問題解決與行動導向之通識教育——大眾史學與在地文化〉，中山醫學大學通識教育中心主辦，「2012 通識教育學習成效與問題/行動導向學術研討會」，2012 年 6 月 2 日。

張弘毅，〈認識自己：台北市立教育大學的前世與今生〉，南投．國史館臺灣文獻館等主辦，「大眾史學學術研討會」，2011 年 1 月 8-9 日。

（四）演講

張弘毅，〈電影「賽德克．巴萊」與歷史思維中的情感因素〉，國立中央圖書館臺灣分館（2013 年已改名為「國立臺灣圖書館」）「臺灣學系列講座」，第 66 場（該館有線上影音觀賞），2012 年 2 月 11 日。

張弘毅，〈大家來寫村史：大眾史學與在地文化的理論與實務〉，臺南社區大學演講（YouTube 有線上影音觀賞），2012 年 5 月 10 日。

二、二十一世紀史學新方向——影視史學與大眾史學

David Herlihy, "Am I a Camera? Other Reflections on Films and History," *The American Historical Review* Vol.93 No.5 (Dec. 1988), pp.1186-1192.

Hayden White, "Historiography and Historiophoty," *The American Historical Review* Vol.93 No.5 (Dec. 1988), pp.1193-1199.

John E. O'Connor, "History in Images/Images in History: Reflection on the Importance of Film and Television Study for an Understanding of the Past," *The American Historical Review* Vol.93 No.5 (Dec. 1988), pp.1200-1209.

Paul B. Weinstein, "Movies as the Gateway to History: The History and Film Project," *The History Teacher* Vol.35 No.1 (Nov. 2001), pp.27-48.

Robert A. Rosenstone, "History in Image/History in Words: Reflection on the Possibility of Really Putting History onto Film," *The American Historical Review* Vol.93 No.5 (Dec. 1988), pp.1173-1185.

Robert Brent Toplin, "The Filmmaker as Historian," *The American Historical Review* Vol.93 No.5 (Dec. 1988), pp.1210-1227.

吳榮陽，〈影視史學的思考〉，《史學史研究》，總 104 期（2001 年第 4 期），頁 49-55。

周樑楷，〈大眾史學的定義和意義〉，收於周樑楷主編，《人人都是史家——大眾史學論集》第一冊，（臺中：采玉出版社，2004），頁 23-36。

周樑楷，〈辛德勒選民——評史匹柏的影視敘述和歷史觀點〉，《當代》，96 期（1994 年 4 月 1 日），頁 44-53。

周樑楷，〈影視文本與歷史教學的理念——以羅馬皇帝尼祿的形象為實例〉，「龍騰歷史講座第八講」，（2001 年 1 月 6 日高雄市）；收於《歷史的書寫與教學——談《世界文化歷史篇》》，（臺北：龍騰文化，2001），頁 200-211。

周樑楷，〈影視史學：理論基礎及課程主旨的反思〉，《台大歷史學報》，23 期（1999 年 6 月），頁 445-470。

周樑楷，〈歷史意識是種思維的方法〉，《思想》，2 期（2006 年 6 月），頁 125-162。

周樑楷譯，〈書寫歷史與影視史學〉，《當代》，88 期（1993 年 8 月 1 日），頁 10-17。

金恆煒主持；林玉梅紀錄，〈美國版「太平洋世紀」VS. 台灣華視版「太平洋風雲」〉，《當代》，88 期（1993 年 8 月 1 日），頁 19-43。

胡台麗，〈民族誌電影之投影——兼述台灣人類學影像實驗〉，《當代》，88 期（1993 年 8 月 1 日），頁 44-69。

納塔莉・澤蒙・戴維斯（Natalie Zemon Davis）著；陳榮彬譯，〈目次〉、〈序言〉、〈第一章：電影作為一種歷史敘事〉，《奴隸，電影，歷史：還原歷史真相的影像實驗》，（臺北：左岸文化，2002），頁 13-19。

馬克・費侯（Marc Ferro）著；張淑娃譯，〈目次〉、〈序——影像帝國〉，《電影與歷史》，（臺北：麥田，1998），頁 13-19。

陳冠旭紀錄，〈周樑楷老師訪問紀錄——談影視史學〉，《史學研究》，16 期（2002 年 7 月），頁 211-223。

鄭政誠，〈虛構或真實？從漫畫「俠王傳」談影視史學與臺灣史研究的交集〉，《臺南師院學報》，34 期（2001 年 6 月），頁 367-387。

問題討論

【問題】

老師提到可以去申請除戶謄本，是每個人都可以申請的嗎？如果是已經出嫁的女兒也可以申請嗎？要如何申請呢？最多可以申請幾代？

【回答】

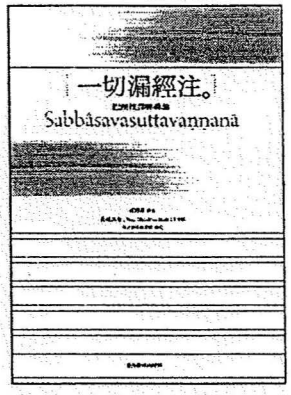
直系親屬可以直接到戶政事務所申請，已經出嫁的女兒也可以。數位的時代很方便，現在各縣市戶政事務所都有連線，不一定要到原地去申請。例如我現在人在臺北，我家族過去在花蓮縣鳳林鎮有過除戶，我可以透過臺北戶政事務所去申請。我們的戶籍大概是從日本時代開始建構的，非常完整，只要一申請包括每一次搬遷都有記錄。像我寫家族的故事，我去申請除戶謄本，追到我祖父的年代才知道他很年輕就結婚了，但他的第一任太太結婚半年就過世了。所以，透過除戶謄本上面記載人員、配偶、生歿年代、搬遷地址等資料，可以知道很多事情。也許不妨可以從這個除戶的戶籍謄本開始進行家族史的搜索，還有老照片、相關的信件、文獻都很重要。

我剛漏講一點，有時候你可以思考一下，不要直接問核心人物，有時候可以先從次要的關係

人開始問。因為有些事情問次要關係人比較不會尷尬，同時也是在做功課。透過次要關係人，再加上自己的努力研讀，慢慢的，就會比較充實。剛剛有講 profession, profession and always profession，就是這個道理。先透過次要關係人，等到你很強壯以後，就可以比較有心裡準備去問主要關係人，就可以問出很好的問題，也不會不好意思了。

【編者按】本文為「時光旅行：口述歷史工作坊」2014年5月25日臺北場之錄音謄稿，經編輯組整理，講者審閱後刊載。

【訊息】



新書出版
《一切漏經注：巴漢校譯與導論》

莊博蕙譯著；香光書鄉編譯組編校　香光書鄉出版社出版
民國 103 年 12 月初版　ISBN 978-957-8397-48-4（平裝）

《一切漏經》係南傳上座部巴利藏《中部》第 2 經。本書由巴利原典，中文翻譯整篇《一切漏經》及《一切漏經注》，並為此譯撰寫〈導論〉及許多寶貴的註腳。註腳多取自法護論師《一切漏經疏》，一些係根據當代巴利經論學者菩提長老的講解。

《一切漏經》綱要式的記載佛陀所說的修行方法，是實修的最佳指引。《一切漏經注》更根據上座部阿毗達摩教義，詳釋經中所述的修行方法和進程。凡此皆對好樂研修南傳上座部教理及禪法者，在行解相應上有實際的助益。

注釋文獻以南傳上座部教義為出發點，逐字逐句注釋每一部經典，是上座部解經的重要依據。然而注釋文獻與經義仍有分歧處，本書〈導論〉對之有頗具啟發性的探討。

<流通處>台灣學生書局有限公司
地址：臺北市和平東路一段75巷11號1樓　電話：02-23928185

162

1 Introduction

The World Class City and subaltern Kuala Lumpur

Yeoh Seng Guan

> Certainly a reading of the city [of Kuala Lumpur] as collisions of the fragments of different pasts does not lead the reader into blindness towards the future. Instead, the focus on collisions and on the fragmentation both of space and of spatial and verbal languages leads the eye of the reader into those places of the city where the collisions and their abrasions are most unsettling to conventional ideas of 'good order' and the suppression of discursive reflection. In contrast to 'ancient' Putrajaya and Cyberjaya, disheveled KL seems to be of this very moment, a city of multiple levels and realities, able to be many spaces simultaneously.
>
> (King 2008: 260)

This book illuminates some of the 'multiple levels and realities', as characterised by urbanist scholar Ross King, making up contemporary Kuala Lumpur ('KL' to its residents). More specifically, each of the chapters probes the everyday urban experiences of its denizens, especially those who might be characterised its 'subalterns', and discerns the kinds of fragmentary urban spaces that they inhabit under the shadows of a kinetic 'World Class City' agenda.

While each of the contributors approaches Kuala Lumpur through a variety of theoretical perspectives and employs their respective academic disciplinary vocabularies, they all, nevertheless, share certain premises flagged by the title of the book. To be sure, the moniker 'Kuala Lumpur' here should not be understood in terms of an entity geographically and hermetically sealed by administrative boundaries. Rather it operates more as a 'social imaginary' (Taylor 2004) and a widely cast shadow that traverses various socio-spatial domains in this porous and rapidly expanding metropolis. In addition, the adjective 'subaltern' is used to signify two senses. First, drawing inspiration from the growing body of work on postcolonial studies pioneered by the Subaltern Studies Collective, and in particular by the work of Gayatri Chakravorty Spivak (e.g. Spivak 1988, 2000; see also Chakravorty *et al.* 2006), it denotes the subordinate or derivative position of Kuala Lumpur with respect to the geopolitics of capital and cultural flows linking a network of global cities, notwithstanding the lofty aspirations of its planners and administrators. Second, the phrase also indexes the empirical attention of most authors in the book – the array of Kuala Lumpur's inhabitants of non-elite social classes and of ambivalent legal status who have to constantly read anew

and navigate through the cityscape and instruments of urban governmentality in ways that are both creative and 'unruly'. Similarly, for other authors, they illuminate their research subjects' alterity in terms of the disjuncture between state-driven aspirations and their own lived realities as the city changes gear to keep up with the moving target of modernity and the 'developed world'. Said differently and generically, the 'city-ness' of Kuala Lumpur is a mutating assemblage that structures (but not determines) an array of everyday urbanisms (de Certeau 1984; Lefebvre 1991).

It will also become clear that the experiences of the inhabitants of Kuala Lumpur that these essays seek to convey are refracted by an array of social, cultural and geographical differences even as each fragment contributes to the overall prosperity, complexity, and multicultural poignancy of the city. Briefly, some of these inhabitants have found themselves engulfed in a state of dystopia – traumatically jolted 'out of place' (Cresswell 1996) and 'out of synch' in a radically new milieu, and resort to a mix of legal and extra-legal resources to recover a semblance of equilibrium. Others navigate through the emerging urban forms with comparatively more ease while availing themselves of the plentitude of goods and services on offer with acquired taste. And finally, there are others who plot out the contours of an as-yet utopian invisible city deemed to be more socially just and welcoming of differences (Calvino 1974; Harvey 1973; Mitchell 2003; Soja 2010). All these aforementioned fragments are deeply embedded in the folds of local histories/memories and simultaneously articulated with one another through the forces of governmental bureaucracy, developmental planning fashions and modern social imaginaries. In some cases, they cannot claim to be of 'local' nor of 'ancient' provenance but have been beckoned into being in recent times by the voracious appetite of volatile global capitalism seeking to create surplus capital through increasing the speed of circulation and expropriating cheap and flexible human labour drawn from nation-states in the region.

Worlding Kuala Lumpur

Many of the themes elaborated in this book are of course not unique or parochial to urban Malaysia. They resonate and have a family resemblance with a corpus of scholarly work on other capital cities in Southeast Asia and beyond (e.g. Askew 2002; Kusno 2000, 2010; Simone 2010; Wee 2007).[1] Taken as a whole, they contribute to illuminating the 'deep histories and current urban development of urban areas elsewhere in the world' (Huyssen 2008: 2; Appadurai 2002) and of appreciating 'multiple modernities' (Taylor 2004) beyond the North Atlantic and European conceptual frame. Borrowing from Eric Thompson's (2007) phrase in his study of a rural *kampung* (village) in Malaysia, these essays show how various state versions of 'curricular urbanism' cut across different geographical spaces in Kuala Lumpur, that is, where (dis)continuities between city life and village life (Brookfield *et al.* 1991) are being reworked into preferred didactic imageries of modern city life and development in order to produce new desired 'structures of feelings' for nation-building (Williams 1975, 1977; see also McKinnon 2011).

Scholarly concern, particularly of geographers and historians, has also turned to looking at the specific morphologies and historical processes of urbanisation and urbanism in Southeast Asia. Claims (and counterclaims) of 'pseudo-urbanisation', 'indigenous urbanism' (O'Connor 1995) and 'postcolonial urbanism' in the Southeast Asian region have been staged and debated under different fora (inter alia Bishop *et al.* 2003; Bunnell 2004; Bunnell *et al.* 2002; Evers and Korff 2000; McGee 1963, 1967, 2002; Rimmer and Dick 2009). These debates are further informed by relatively more recent trends in urban and metropolitan studies. It has become the norm to suggest that in the milieu of encompassing global capitalism, cities are powerfully strategic arenas in the making (and unsettling) of narratives of nation-state vis-à-vis cosmopolitan citizenships. Since the 'global city' thesis separately propounded by John Friedman and Saskia Sassen about two decades ago, a growing corpus of work has elaborated on, modified or challenged some of the central claims of this thesis (inter alia Douglass *et al.* 2007; Holston 1999; Huyssen 2008; King 2004; Mayaram 2009; Robinson 2006; Roy and Ong 2011; Smith 2001).

In the case of the 'developing world', this debate overlaps with that of the 'developmental state' thesis originally used to account for the rapid economic growth of the East Asian states (e.g. Boyd and Ngo 2005; Woo-Cumings 1999) but then extended elsewhere in the region. In some cases, the critique centres not only on empirical grounds but also on the limited repertoire of imaginaries of 'city-ness' applied to urban centres outside of the 'developed world'. Jennifer Robinson (2006), in particular, has argued that urban studies have largely fostered a strong sense of the internationalisation of certain forms of urbanism over others. As she puts it, the concept of modernity has profoundly influenced the work of developmentalism in urban studies in the manner in which the 'modern' has been theoretically aligned primarily with Western cities, or with the export and proliferation of a supposedly Western modernity around the world. As an antidote, she insists that modernity is borrowed, invented and valorised in both wealthier and poorer cities, and her notion of 'ordinary cities' places all cities within the same field of analysis without privileging some cities as more advanced or dynamic than others (2006: 108). This allows for an appreciation of 'diverse urbanisms' to feed into and enrich the concept of urban modernity.

Thus, the current ideological purchase of global capitalism – and in its wake the internationalisation of particular forms of urban life – privileging a specific network of cities able to provide infrastructural and producer services at the expense of nation-state priorities needs to be more closely examined. The postcolonial nation-building aspirations of governments as well as the varied aspirations of its city inhabitants need to be looked at in tandem. Indeed, Asian cities are 'fertile sites, not for following an established pathway or master blueprint, but for a plethora of situated experiments that reinvent what urban norm can count as "global"' (Roy and Ong 2011: 2; cf. Sassen 2007). For the case of metropolitan Kuala Lumpur, the current phase in 'worlding Kuala Lumpur' – paraphrasing Ananda Roy's and Aihwa Ong's appropriation of Gayatri Chakravorthy Spivak's insights (Roy and Ong 2011: 9f) – has been arguably driven and framed by a complex and authoritarian visionary for at least three decades – Mahathir Mohamad.

Redesigning and rebranding Kuala Lumpur

It is commonly known that Mahathir Mohamad – the Prime Minister of Malaysia between 1981 and 2003 – was closely involved in the design, construction and contracting details of the iconic Petronas Twin Towers. In his memoirs (published in 2011), Mahathir writes that he wanted the Twin Towers to have an 'identifiably Malaysian shape and incorporate some Islamic features... [and] ... it would also become a Malaysian landmark, proof of what we had achieved, and a symbol of what we hoped to accomplish in the future' (Mahathir 2011: 642). Slightly over a decade earlier (August 1999), in the immediate aftermath of the Asian financial crisis, he propositioned that:

> As an internationally recognised landmark, the Petronas Twin Towers are a national pride to the people of Malaysia. Indeed they stand out prominently against the skyline of Kuala Lumpur to symbolize courage, ingenuity, initiative, and determination, energy, confidence, optimism, advancement and zest of a nation that will bring worldwide recognition and respect to all Malaysians. This is vital for Malaysia as a relatively small nation to compete effectively among the bigger global players in the international arena. [2]

Mahathir's singularly globalist dreams for Malaysia, partly mediated through signature and iconic architecture, also extended to the horizontal everyday spaces of Kuala Lumpur. City folklore attributes Mahathir Mohamad to be the *de facto* 'master planner' of the city (Phang *et al.* 1996; see also Sardar 2000).[3] His pervasive influence and ghostly presence in an array of major planning decisions has been geared towards the larger project of realising Kuala Lumpur as a 'world class' Asian city. But given the city's already thick assemblage of built environment, private property and the density of intertwined social relations in everyday urban spaces, Mahathir's authorial control was arguably more imagined than real. Nevertheless, it was the specter of his hegemony that could be productively rerouted for countervailing purposes by his critics and detractors (Khoo 2003; Loh and Khoo 2002). This was especially evident, for instance, in oppositional political discourse on the extravagance of the expansive federal administrative complex of Putrajaya when it was close to completion in the late 1990s. Costing about US$8.1 billion to construct, the space for materialising 'a garden and intelligent city' was carved out of large swathes of mono cash-crop plantation and the ancestral domain of the Orang Asli (indigenous peoples).[4]

To be sure, in the early years of Mahathir Mohamad's premiership, before the idea of a ranked list of 'global cities' gained widespread currency, other urban planning priorities were foregrounded. The *Kuala Lumpur Structure Plan 1984* (hereafter KLSP 1984), the first comprehensive city plan produced with projections up to the year 2000, for instance, concentrated on rationalising the use of urban spaces with designated zones and identified growth areas. There were also aspirational statements addressing the 'basic needs' of the city through the provision of proper infrastructure and sufficient housing for all income groups (King

2008: 92f; see also Wong 1991). By the mid-1990s, however, various aspects of the plan had become obsolete or redundant because of significant under-anticipated changes on the ground in the intervening period. Rapid economic growth – averaging 8 per cent per annum despite undergoing an economic recession between 1985 and 1987 – spurred an array of flows. Greater in-migration to the suburbs of Kuala Lumpur from around the country and a net out-migration from Kuala Lumpur to areas outside of the city had confounded population distribution patterns envisaged in the KLSP 1984.[5] They were also joined in significant numbers by two contrasting social classes of foreigners attracted by the opportunities opened up by the city's outward-looking and neoliberal economic policies, namely, expatriate professionals and migrant workers. Speculative hunger for land to build integrated residential suburbs and gated condominiums for the growing sizeable middle class and expatriates saw real estate and housing conglomerates resorting to abandoned mining areas, old plantations, forested areas and even cemeteries to 'redevelop'. Similarly, foreign migrant workers sought out land, usually in existing squatter *kampungs* and inhospitable locations, to build their own modest homes, and in the process intensified contestation for urban space with locals (Azizah Kassim 2011). Moreover, several mega-projects (completed and planned) materialising outside Kuala Lumpur city to the south – in particular, the Multimedia Super Corridor (MSC), the Kuala Lumpur International Airport (KLIA) and the large federal government complex of Putrajaya – had incrementally created an extensive zone of 'intelligent landscapes' (Bunnell 2006) marked by impressive large-scale urban planning and a veneer of 'indigenous' or 'borrowed' (Middle Eastern) architectural motifs.[6] All these aforementioned developments re-scaled the urbanisation and architectural patterns in the country and underscored further the primacy of Kuala Lumpur in the national landscape.[7]

Thus, in the *Kuala Lumpur Structure Plan 2020* (hereafter KLSP 2020), while the old administrative city limits of Kuala Lumpur were kept intact, the fluid mobility of people, ideas, goods and artefacts facilitated by transportation and technology to the surrounding localities necessitated a more dynamic concept of an expansive and interconnected metropolitan region, namely, Kuala Lumpur and its conurbation ('KLC'). More significantly, the tone of the KLSP 2020, which was first released in 2003 and subsequently gazetted in 2004 after public feedback, has shifted. [8] The current dominant trope is now on improving the quality of life of city residents through the provision of an array of 'world class' services. It is envisaged that Kuala Lumpur itself will morph quickly into a second-tier 'world class city' in the near future while increasingly better positioned to become a premier 'global city' in the as-yet indeterminate future. In this scenario of making a claim for the future, creating and branding an easily recognisable Kuala Lumpur global skyline becomes instructive, allowing both the city and nation to 'travel' beyond state borders (Bunnell 2006:70f; King 2004; cf. Sklair 2010). Indeed, the KLSP 2020 proposes that any future high-rise inner-city development should be carefully mapped so as to maintain a signature skyline with the Petronas Twin Towers as the epicentre. The visual and aesthetic experience of any visitor entering the city centre from the circular highways

should be akin to passing through a symbolic gateway with the Petronas Twin Towers as a visual reference point.[9]

Kuala Lumpur, *Wawasan 2020* and the (post-)developmental state

Seen from a historically broader canvas, the visionary tenor of the KLSP 2020 is not, however, a solitary project. It resonates with and elaborates further another significant master narrative launched nearly 20 years earlier, not long after Mahathir had consolidated his power despite a serious challenge to his leadership within his own political party in the late 1980s (inter alia Mahathir 2011: 539f; Hwang 2003: 127f; Wain 2009: 53f).

In 1991, claiming overall economic success for the 'Look East', 'privatisation' and 'Malaysia Incorporated' policy initiatives, Mahathir promulgated a grand plan with the protean catchphrase, *Wawasan 2020* (Vision 2020), so named because of the play on ocular perfection and what is deemed as a viable year for a point of arrival (Mahathir 2011: 596). Although disparate, the triad of policies had fomented a close nexus between corporate business and the Malaysian government as Mahathir shifted away from state-led towards private sector-led growth. The key idea was to create, incubate and accelerate the emergence of entrepreneurial Malaysian 'captains of industry'.[10]

In addition to building on this foundation, one of the key motifs of *Wawasan 2020* is to systematically reconfigure what Mahathir felt has been lacking in the Malaysian body politic (in particular among ethnic Malay-Muslims), and which has hitherto resulted in the country being economically and intellectually 'backward'. Through an analogous mix of the injection of economic, social and cultural medicine to the social body of Malaysia, the objective is to transform it into the attributes and rank of a 'developed' nation-state by the year 2020. In a conventional economic measure, this optimistically required an average growth rate of 7 per cent per annum for the intervening 30-year period. Moreover, the Gross Domestic Product has to be doubled every 10 years with the manufacturing and the services sectors taking the lead as the engine of growth. Essentially neoliberal in its economic outlook, this move was to tap into the new global financial architecture that was crafted to facilitate the easy international flow of liquid money capital to wherever it could be used most profitably. In the terms of David Harvey (2010: 16), 'the de-regulation of finance that began in the late 1970s accelerated after 1986 and became unstoppable in the 1990s as surplus capital sought out new places to invest'.

Running alongside with the infrastructural upgrading of selected parts of the nation-state, Mahathir also gestured towards reconfiguring the bio-power subjectivities of Malaysian citizens via a willful 'forgetting' of the fractious past and forging a social imaginary perceived to be more consonant with a competitive globalist ethos (Lee and Yeoh 2006). In contrast to agonistic inter-ethnic relations engendered in the implementation of the *New Economic Policy* (1971–90) which saw controversial preferential affirmative action policies for ethnic Malays in

order to 'catch up' with the entrepreneurial and middle-class Chinese, *Wawasan 2020* articulated a more reconciliatory need for

> a united Malaysian nation with a sense of common and shared destiny. This must be a nation in peace with itself, territorially and ethnically integrated, living in harmony and full and fair partnership, made up of one Malaysian race (*Bangsa Malaysia*) with political loyalty and dedication towards the nation.[11]

In other contexts, Mahathir Mohamad also spoke of producing the 'New Malay' who imbibes modern entrepreneurial qualities and has shed the attitudinal deficiencies of old (e.g. Abdul Rahman Embong 2001; Shamsul Amri Baharuddin 1999). Unlike Singapore which has arguably largely succeeded in governmentally steering politics away from social conflicts over resources and into the technocratic and technicist management of social life (e.g. Wee 2007: 77f), the case of Malaysia since that proclamation in 1991 has been more conflicted. Contrary to the aforementioned vision of an ethnically convivial 'imagined community' (Anderson 2006), many scholars and civil society groups have noted the deteriorating health of inter-ethnic relations and national unity rather than its expressed amelioration. Apart from the continuation of preferential policies for Malays in other guises (the *National Development Policy* in 1990 and the *National Vision Policy* in 2001), another significant trend has been the perceived deepening imposition of an Islamic worldview, ethos and governance system on a pluralist religious landscape, despite the secular basis of the Federal Constitution and governmental claims of promoting a 'moderate and progressive version of Islam' (inter alia Hooker and Noraini 2003; *Malaysia Human Rights Report 2010*; Peletz 2002; Riddell 2005; Yeoh 2011). Initiatives by civil society groups to mediate legislatively the conundrums of religious pluralism and everyday inter-faith relations, in turn, have not been well received by vocal Muslim groups professing to defend Islam from being undermined by 'infidels' (e.g. Whiting 2010; Yeoh 2005). Indeed, the former have lamented that the moral policing of Muslims carried out by Islamic authorities in Kuala Lumpur has occasionally extended to and infringed the civil rights of non-Muslims. Empowered by the claims of ethno-religious triumphalism, various Muslim individuals and groups have also enthusiastically endeavoured to 'Islamise' the religiously pluralist places where they live and work – residential areas, schools, offices and commercial areas.

Mapping the topographies of fragmentary spaces in globalising Kuala Lumpur thus requires a Janus-face analytical strategy – an attention not only to the political economy of the built environment of the city in terms of greater connectivity and accessibility but also to the intangible socio-spatial dimensions of competing ideological projects that manifest themselves on the ground (Low 1999).[12] In most cases, the protagonists deploy the tropes of 'speeding up' and 'scaling up' to approximate the putative attributes of 'global cities' and 'cosmopolitan citizenship' believed to be found elsewhere. Equally significant, in juxtaposition to the Western 'developed world', these efforts are simultaneously repositioned and

legitimated through the political fiction of a Malaysian-Asian exceptionalism. Appropriating the theoretical insights of Michel Foucault, Aihwa Ong has counter-intuitively viewed these trends in Malaysia (and in East Asia) in terms of the 'bio-politics of post-developmentalism' (Ong 2006: 80). In contrast to the conventional notion of capitalist globalisation as a monolithic force undermining the sovereign powers of different nation-states, Ong argues that what is in evidence is a proliferation of differentiated sovereignty within and across borders. Emerging countries maximise profitable connections with global capital through a checkerboard process of graduated rule as 'governments adjust political space to the dictates of global capital, giving corporations an indirect power over the political conditions of citizens in zones that are differently articulated to global production and financial circuits' (ibid.: 78). In short, by creating 'zones of graduated sovereignty', these post-developmental strategies make these sites more bankable than other developing regions. In the case of Malaysia, these gradations overlap with 'pre-formed racial, religious, and gender hierarchies and further fragment citizenship for people who are all citizens of the same country' (ibid.: 84).

The gradation, if not fragmentation and splintering, of urban citizenships has been most visible in the transformation of the material and social fabric of the city centre of Kuala Lumpur in recent times. Newspaper accounts and official reports on residential patterns in Kuala Lumpur throughout the 1970s and early 1980s indicate that at least a third of the city was occupied by 'squatters' (Brookfield *et al.* 1991). Most of these new 'squatters' were local migrants who were drawn to new job opportunities opened up by the government's turn towards an industrialisation programme beginning in the 1970s which saw Free Trade Zones set up near to the city. A significant number of these local migrants were ethnic Malays. Prompted by the *New Economic Policy* which sought to 'modernise' ethnic Malays by providing preferential quotas to education, commercial opportunities and public sector jobs, many gravitated to Kuala Lumpur and other major urban centres. However, because of the lack of affordable and suitable housing and the abundance of vacant land in the city, many had chosen to settle in existing squatter *kampungs* or set up new ones (Azizah Kassim 1983; 1994). Later, they were joined by successive waves of foreign migrant workers (particularly Indonesians) in the 1980s. While evictions were occasionally carried out from time to time, they were not extensive and were softened by humanitarian considerations. The 1990s, however, were to be a different milieu as evictions were unrelentingly speeded up as part of the official discourse of making the city 'squatter free' ('zero squatter policy') before the turn of the new millennium. After Malaysia's participation in the Second United Nations International Conference on Human Settlements (Habitat II) in Istanbul in 1996, the Ministry of Housing and Local Government subsequently appropriated the slogan of 'adequate, affordable and quality housing for all' to justify large-scale evictions and relocation into a mix of public/private high-rise housing. The swiftness of these activities was decried by both opposition political parties and civil society watchdog groups for the lack of adherence to international human rights standards, which place emphasis on consultation and agreement on appropriate alternatives before eviction is effected (Yeoh 2001). The ravages of the Asian financial crises in the late 1990s provided a brief respite before the target was subsequently announced to have been successfully reached several years later in the new millenium.

On a wider front, in the period following its resuscitated and frenzied state of developmental construction, the Kuala Lumpur metropolitan region has witnessed a radical transformation and morphing of its material and social fabric, the effects of which are especially obvious and felt by older generations of the city's denizens.

Outline of chapters

Contemporary Kuala Lumpur thus bears the marks of multiple fragmentary spaces that have been created (and re-created anew) out of the constant interplay between its colonial past and postcolonial present and possible future. Illuminating how some of these spaces are lived, experienced and interpreted forms the crux of this book.

All the fieldwork research on which these chapters are based was mostly conducted in the first decade of the new millennium. Their narratives thus bear witness to a particular historical phase of city-making and citizenship formation in Kuala Lumpur. They describe and interpret the 'life-worlds' of particular spaces inhabited by different social classes of KL residents – both citizen and non-citizen alike – and on the corresponding strategies deployed in negotiating with its city-ness.

The book appropriately begins with a chapter by Josh Lepawsky and Rodney Jubilado (Chapter 2) examining street-vending in two of the oldest historic localities in the city, namely what is known today in shorthand as 'Chinatown' and 'Masjid India' (literally, Indian mosque). In 2001, a Federal-level committee had identified three localities in Kuala Lumpur for 'upgrading' as part of a bigger strategy of invigorating city tourism – Chow Kit, Masjid India and Petaling Street.[13] The recent makeovers of the last two, comprising 'street upgrading' and 'beautification' form the backdrop to Lepawsky's and Jubilado's chapter. In tourist publications, these localities are identified as quintessential places of cultural difference. The foremost historian of old Kuala Lumpur, John Gullick, once described the 'Chinese quarter' (coinciding with present-day 'Chinatown') as 'the other Kuala Lumpur' in juxtaposition to the European community and local elites (Gullick 1983: 74; see also Gullick 2000; Khoo 1996). Petaling Street, one of the key streets in 'Chinatown', was 'lined on each side by stalls; crowded in every conceivable crook and crannie by Chinese; two continuous lines of carriages, gharries and rikishas...a glaring sun, a blinding dust and a strong odour of cooking etc. floated around' (ibid.: 75). While the long and colourful catalogue of 'Chinese occupations' listed has contracted considerably over the decades, its commercial ambience dominated by a particular ethnic group has remained, albeit now reoriented more towards the foreign tourist market.

By comparison, 'Masjid India' has arguably undergone more significant organic changes in terms of its plural ethnic mix and scope of business enterprises.

Although in the colonial archives it was tersely described as the 'Malay quarter' situated to the north of the 'Chinese village' and near to the confluence of the Gombak and Klang rivers, the intervening period saw changes to the perceived ethnoscape. For instance, in my own fieldwork in 'Masjid India' conducted in the mid-2000s, old timers having a memory of 'Masjid India' in the 1950s remember the locality as dominated by squatter settlements and wooden shops occupied by people of mixed ethnic origins – 'Indian', 'Chinese', 'Malay', and 'Indonesian' (Yeoh 2009a).[14] In the early 1970s, as part of the *New Economic Policy* efforts to catalyse Malay entrepreneurial business activity in the city centre, this locality underwent urban renewal with the construction of modern shops and office blocks. Subsequently, especially over the past two decades, the plural mix of ethnic communities and their related business that had previously characterised the locality has mutated. Today, 'Masjid India' is largely known as a destination for Islamic *halal* (religiously permissible) goods and a 'Malay commercial enclave' as most non-Muslim businesses have closed down or moved elsewhere.

City Hall's place marketing efforts to accentuate the mono-ethnic character of these enclaves were effected primarily through iconic architecture. However, despite City Hall's belief that the 'five-foot way' and 'the arcade' were 'authentic' architectural motifs, Lepawsky and Jubilado argue that they are in reality syncretic in their origins – as 'assemblages of architectural tropes from within and beyond the borders of the contemporary nation-state of Malaysia'. Moreover, while the instrumentalist discourse of City Hall characteristically highlights themes of social equity, hygiene and social order as the premise for intervening in the business practices of street hawkers, Lepawsky and Jubilado further suggest that the latter are not at all passive recipients of globalisation. Instead, in the observant manner in which they assess changing consumer tastes and try to tap into global circuits of production and distribution, they enact an entrepreneurial 'globalising from below' of a different scale.

Attempts at anchoring cultural authenticity have been complicated in other ways in a milieu of mobile globalisation. In 'Chinatown', the overt 'Chineseness' of the locality is ethnically confounded as the stalls are now mostly minded by hired male migrant workers from Nepal, Bangladesh and Burma/Myanmar. Nevertheless, as face-to-face bargaining is a key facet of the 'Chinatown experience', they have quickly learnt to converse in creole Malaysian English, Malay and a smattering of local Chinese dialects in order to interact with their customers. Despite public debates in the media on this apparent incongruity, their employers have persevered with this cohort of enterprising traders for primarily economic reasons.

The following chapter (Chapter 3) by Richard Baxstrom shifts our attention to another historic locality in Kuala Lumpur – 'Brickfields'. Although identified in the popular imaginary as the traditional working-class enclave of Indian communities, principally Tamils and Ceylonese, Baxstrom reminds us that this is inaccurate based on a close reading of the census figures. Until recently, significant numbers of Chinese and Malay inhabitants have also characterised the locality

891

but, similar to demographic changes noted earlier, their places are being substituted by foreign non-citizens comprising professionals and migrant workers. This shift is symptomatic of a more radical movement in Brickfields – the site is wrapped up closely with the globalist transformation of Kuala Lumpur through the construction of the futuristic KL Sentral rail transportation hub and KL Monorail system. The pace, scope and manner of change in Brickfields as a consequence of this large-scale redevelopment is the focus of Baxstrom's analytical concern. Primarily through a close ethnographic attention to the speech acts of his key informants, Baxstrom suggests that while residents in Brickfields did not object to the abstract discourse of development promoted by the state – seen as necessary and inevitable – it was, nevertheless, their estranged experience of being 'blocked from knowing' by the state that had created a sense of *disbelief*. Baxstrom here deploys the notion of disbelief in Gilles Deleuze's and Felix Guattari's sense, in that persons can have recourse to creative multiplicities of selves without being schizophrenic. Thus, slippages between the promise of the law and local expectations of justice did not produce overt political resistance or legal actions against the state as one would expect if a Kantian understanding of legalist political recognition were adopted. Instead, the unpredictability of ethical everyday life and of the future inclined residents to labour to imagine 'how one could forge connections with the law, the state, neighbours, friends, and even the built environment itself despite the fact that any of these things could unexpectedly "disappear"'.

In contrast to Baxstrom's account, the chapters by Julian Lee (Chapter 4) and by S. Nagarajan and Andrew Willford (Chapter 9) examine dissident routes traversed by their research subjects in the context of their respective experiences of disaffection and marginalisation. Here, we see arguably more explicit modes of contestations against an imposed subalternity. By the same token, although the chapters by Johan Fischer (Chapter 5) and Alice Nah (Chapter 7) deploy different theoretical perspectives to frame their enquiries, their data could also be reread in terms of their research subjects' desire and ability to forge new and meaningful kinds of connections to emerging immanent planes of existence.

In Chapter 4, Julian Lee provides a contrapuntal reading of the iconic Petronas Twin Towers that dominate the Kuala Lumpur skyline. At a superficial level, it is clear what the message of this impressive piece of architecture is intended to be – among others, the globalising tropes of hypermodernity, progress and nationalist pride stand out. But despite it being a putative national symbol, Lee argues that the exclusion of non-Muslim design motifs also carries an underlying ideological import – of 'Malaysia's ethno-political hierarchy which gives precedence to Muslim-Malays over other ethnic groups.' Together with other recent architecturally prominent buildings and mega-projects (like the Sultan Salahuddin Abdul Aziz Shah Mosque and Putrajaya), Lee argues that they act in tandem to exert Malay-Muslim political hegemony, or at least try to 'bring it into being' to an imagined national and global audience. Against this grand manner of messaging as played out by monumentalist edifices, Lee also directs our attention to other modes of 'registering subversive opinions and

visions' and for revising elite visions from above. Occasionally, disgruntled Malaysians have resorted to street demonstrations in the capital city to make their voices collectively seen and heard by the public. Others have turned to less vocal, anonymous street graffiti art for similar reasons. While the former involves the palpable risks of violence, arrest and incarceration given the state's anathema towards public assembly, the latter has been grudgingly tolerated by City Hall given its current worldwide appeal as an urban art form.[15] In both cases, the venues and places chosen are usually symbolically charged or highly visible public spaces to inflict fleeting subaltern inscriptions of their dissent and social commentaries.

Johan Fischer (in Chapter 5) continues the examination of the effects of the Islamisation of Malaysian society but looks at its reception from the 'other side', so to speak. His insightful chapter can be read as illuminating how the commingling of secularist and religious agendas can engender unexpected states of alterity amidst a quest to produce suitably modern and ethical subjects in the milieu of globalisation. One of the recurring themes of Mahathir Mohamad's infamous diagnosis of the cause of Malay backwardness first penned in *The Malay Dilemma* (published in 1970), and reiterated in his memoirs, is the unsatisfactory work ethic among Malay-Muslims. Residual feudal attitudes of submissiveness, the lack of competitiveness and industry have not produced an abundance of modern and entrepreneurial Malays. Since the 1970s, however, the mobilising force of the *New Economic Policy* (and its other incarnations) has systematically repositioned these supposed structural and attitudinal impediments and, together with the state promotion of an instrumentalist-rationalist version of Sunni Islam, has produced a substantial middle class of Malay-Muslims primarily residing in globalising and religiously pluralist Kuala Lumpur. However, new horizons of ethical dilemmas have also arisen in this urbanist and cosmopolitan milieu, most evident at the intimate level of everyday consumption. Through a close reading of the interpretative strategies of his middle-class Malay-Muslim informants living in a suburb of Kuala Lumpur – which Fischer characterises as falling within the 'purist'/'pragmatic' binary – what is revealed is how the Islamic religious injunction to consume only *halal* commodities has a double-edged quality. On the one hand, it abets in anchoring ethno-religious certainty in a pluralist ethno-religious cityscape. Strict adherence, on the other hand, also attracts nagging spiritual disquiet and social anxiety because of the twin prospects of the religious inauthenticity of the commodities consumed (*haram*) coupled with the threat of excessive materialism. The practice of imbibing 'proper Islamic consumption' in Malaysia, according to Fischer, further entails a nationalist dimension as an antidote to combat perceived 'Malay defencelessness'. In tandem with the growing domestic Islamic market, there has also been a voluminous influx of foreign consumer goods vying for attention vis-à-vis locally certified *halal* products. In this respect, Fischer sees the patriotic consumption of Malaysian *halal* products as a consumption strategy manifesting a 'form of economic and symbolic devotion to the Malaysian nation' – local products are seen as inscribed with far more national surplus compared to imported commodities.

Negotiating between the 'sacred' and 'mundane' realms of daily existence is not of course confined to the Muslim faithful living in Kuala Lumpur. The public spaces of the city are 'unruly' not only in terms of the perceived porosity between the sacred and the mundane but also the competing and overlapping pluralist array of religious cosmologies constituting these realms. In the past, apart from places of worship in the form of temples, churches and mosques built on legal titled land, non-descript 'roadside' shrines or modest-sized temples were ubiquitous despite the dictates of urban planning imbibing a secularised and rationalist reading of public spaces. Usually built under and around big trees, each shrine or temple typically has diverse parochial stories of their founding origins and their spiritual efficacies. More recently, the speed and scale of remaking Kuala Lumpur into a 'world class' city has accelerated the extinction of these kinds of shrines because they are deemed to 'illegally' occupy valuable private or public land. In Chapter 6, Vineeta Sinha looks at some of the subaltern innovations that a particular set of Hindu devotees have forged in the collision between the trajectories of current city-making ideals and the addressing of their own spiritual needs and religious obligations. She does this by spectrally tracking the changing fortunes of a popular male deity called Muneeswaran, and the tenacity and ingenuity of his devotees across the fluid and contiguous Hindu religious landscape straddling two spatially different but closely intertwined cities – Kuala Lumpur and Singapore. Muneeswaran was originally a village guardian deity brought to British Malaya (which included Singapore) by mainly low-caste Tamil workers from British India during the colonial period. Subsequently, over the decades the rising fame of this 'working-class' deity has attracted not only Indian professionals but other ethnic groups as well. Moreover, under the freedom of diasporic conditions, Muneeswaran has 'moved up' the Hindu pantheon to co-exist with Agamic deities in many temples. Nevertheless, many of his devotees resist overly reforming his character in order to fit strictly into the Agamic mould. Indeed, it is his unruly 'folk' attributes, indexed in part by his favourite offerings (alcohol, cigars and animal sacrifices), that constitute his populist appeal as an accessible and efficacious entity. Similarly, his resilience in the spiritual imaginary is reflected in the novel places of abode that his devotees have innovated in the face of the spatial cleansing of 'illegal' shrines and temples both in Kuala Lumpur and Singapore. These 'invisible' or 'underground' abodes include 'jungle temples', 'home temples' and the comparatively unbounded realm of cyberspace.

Learning to become 'invisible' in the Kuala Lumpur cityscape is also the structured condition of a category of inhabitants whose shadowy, 'irregular' and ambivalent legal status renders them vulnerable to the vagaries of exploitation and incarceration. In Chapter 7, Alice Nah uncovers the circumstances, plight, and coping strategies of persons who have sought refuge in Kuala Lumpur. This is done at the real risks of detention and repatriation, as Malaysia is currently not a signatory to international instruments pertaining to the rights of refugees, asylum seekers and stateless persons. A key reason why Kuala Lumpur (and Malaysia) is the favoured destination is because the office of the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) – their hope for

recognition and protection – is sited there. Another is the likely prospect of finding casual jobs in a buoyant city economy hungry for cheap and flexible reserves of labour, ranging from the construction and plantation industries to the service industries, although there is also stiff competition from an army of migrant workers from Indonesia, Thailand, the Philippines, Bangladesh, India, Pakistan, Vietnam and China. Indeed, Malaysia is known to be the largest regional recipient of migrant labour. Because the current immigration laws in Malaysia create what Alice Nah calls a 'security landscape designed for their exclusion', they have to learn to acquire a refugee *habitus* of self-surveillance, 'blending in' and not drawing attention to themselves as far as possible. Besides discussing the coping strategies of collective self-help adopted by these persons, Nah also provides insights into the important and conflicted work of community-based organisations (CBOs) in helping to alleviate their condition of vulnerability so that they are able to lead 'normal' lives in Malaysia.

If legalist non-recognition of non-citizens of Malaysia is the key motif in Alice Nah's chapter, Julian Lee explores a similar contemporary reception to 'non-normative sexual cultures and institutions' in Malaysia (Chapter 8). As a counterpoint, he also provides a case study of the pioneering work of a civil society group espousing 'sexual dissidence' in Kuala Lumpur city. Lee begins by historically sketching the 'relative sexual permissiveness' in terms of 'socially sanctioned positions for gender ambiguous persons' that used to characterise the 'Malay archipelago'. Examples of this can be found in the categories of persons called *bissu* (in Indonesia) and *sidda-sidda* (in Malaysia) who played important religious ritual and social roles. He compares this to the contemporary tone of legislative and moral regimes which exhorts 'heterosexual and marital normativity' on the one hand, and criminalises and denounces non-heteronormative persons and sexual behaviour on the other. This is especially enforced on Muslims through stringent moral surveillance and policing raids carried out throughout the country but particularly intense in Kuala Lumpur. Lee suggests that a key factor in this trend is the political rivalry between UMNO and PAS to 'out-Islamise' each other by taking the moral high ground in the eyes of the Malay-Muslim electorate. In view of these developments, a group of individuals based in Kuala Lumpur decided to create a platform to better understand the phenomena of sexual diversities and to affirm sexuality rights as integral to human rights. The event called *Seksualiti Merdeka* (Sexuality Independence) was launched in 2008 and has the support of several high-profile civil society groups. Over the years, it has also attracted increasing public interest and support. Lee provides a look at the multifaceted activities of the 2010 *Seksualiti Merdeka* event to give a flavour of its concerns and appeal. He also delves into the possible reasons for the moral panic that was generated by various groups in the run-up to the 2011 event, which was subsequently banned by the police.

The final chapter (Chapter 9), by S. Nagarajan and Andrew Willford, fittingly draws our attention to the fragments of Kuala Lumpur's past that are seldom historically valued let alone celebrated – the communities of Tamil labourers who have lived and worked in the last remaining rubber plantations sited within

the city administrative boundaries for several generations. As intimated earlier, the cityscape of Kuala Lumpur before the 1980s was markedly different from the present milieu. It included large swathes of exhausted tin-mining areas, mono cash-crop plantations and primary forests. Over the years, they were incrementally acquired and 'redeveloped' to meet housing needs as the city population swelled quickly due to rapid in-migration. The focus of Nagarajan's and Willford's chapter, however, is on two long-established rubber plantations which were compulsorily acquired by state authorities for large-scale projects. In the case of the Bukit Jalil Estate, it was taken over to construct the National Sports Complex to host the 1998 Commonwealth Games, the first time this sporting event was hosted in an Asian country. The 560-hectare Bukit Kiara Estate, by comparison, was acquired by the Federal Territory of Kuala Lumpur to erect a mix of institutional, educational and recreational structures, and to conserve a 'green lung' for the city. Today, the Bukit Kiara suburb is known to be a fast-developing affluent residential area. In both cases, the communities who lived and worked in these plantations were descendants of Tamils who arrived in British Malaya around the late nineteenth century. Nagarajan and Willford chronicle the changing fortunes of these communities after the act of acquisition. Ironically, while the total institution of plantations had fostered a 'regimented dependent way of life', in the face of threats of eviction and displacement residents nostalgically speak of this mode of existence as lending itself to 'serene' or 'contented' lives. Legalistically reclassified as 'squatters', treated with disrespect and even contempt by the local authorities, and frustrated by several promises repeatedly not honoured, Nagarajan and Willford chart their political awakening and deepening dissatisfaction with the status quo. The subaltern experiences of these plantation residents were arguably not unique nor isolated judging from the unanticipated size of the Hindraf (Hindu Rights Action Front) demonstration that unfolded in November 2007 on the streets of Kuala Lumpur. They indexed the widespread and deep feelings of ethno-religious marginalisation in the face of growing ostentatious wealth evident, especially, in Kuala Lumpur (e.g. Bunnell *et al.* 2010; Yeoh 2009b).

*****

Kuala Lumpur is now in a slightly different place since the 'political tsunami' of March 2008. The unanticipated results of the General and State Elections saw the ruling coalition, *Barisan Nasional* (National Front), losing not only its two-thirds majority in Parliament (held since 1969) but also five of the thirteen states to the opposition *Pakatan Rakyat* (People's Alliance). The political landscape of Kuala Lumpur itself changed dramatically with ten out of the eleven parliamentary seats going to *Pakatan Rakyat* candidates. Significantly, one of the early symbolic acts of reclaiming the political high ground taken by a high-profile *Barisan Nasional* politician in the days following the election results was to walk on the streets of the enclaves of 'Chinatown', 'Brickfields' and 'Chow Kit' accompanied by his large retinue. In the subsequent months preceding and following the ascension of Najib Abdul Razak as prime minister (in April 2009), a new menu of slogans and

policy initiatives were launched, largely to deflect and undermine key criticisms raised by *Pakatan Raykat* during the 2008 General Elections. The campaign of '1Malaysia', the first to be launched and which relies heavily on social media (like Twitter, Facebook) for its populist appeal, lays emphasis on national unity, ethnic harmony and efficient governance.[16] By comparison, the 'Government Transformation Plan' details concrete steps in improving public services and making the government more transparent and accountable through the quantitative measures of 'Key Performance Indicators' and 'National Key Results Areas'. Equally significant, the 'New Economic Model' essentially proposes a further liberalisation of 'strategic industries and services' in the economic architecture of Malaysia to foreign investments and giving more emphasis to merit vis-à-vis its current ethnicised preferential outlook. In these policy initiatives, however, the key trope of *Wawasan 2020* has not being sidelined – achieving the coveted 'developed country' status by 2020 remains the expressed constant vector of change even as the *telos* of change itself is a moving target.

Already, the logic of these new policy initiatives is beginning to recalibrate the trajectory of 'worlding Kuala Lumpur'. As the city's stature grows, its city-ness as animated by the everyday urbanisms of its diverse inhabitants will correspondingly multiply emerging fragmentary spaces. This book is an attempt in providing a sense of the multi-textures of these spaces as witnessed in the first decade of the new millennium. There is much scope for further research along these lines. Apart from mapping the everyday and subaltern socio-spatial practices of other individuals, communities and groups who presently call Kuala Lumpur their 'home', the growing presence of migrants from beyond the usual countries of origin in the region/world (for instance. Eastern Europe and Africa) has arguably pluralised further the 'cosmopolitan urbanisms' (Binnie *et al.* 2006) of globalising Kuala Lumpur. As elsewhere in the world and in other times, to live in a city is necessarily to be in the presence of otherness, and Kuala Lumpur is no different.

Notes

1 Given their close and intertwining historical, geographical and cultural links, the planning pathways adopted in the city-state of Singapore have arguably some bearing on Kuala Lumpur's own development plans. At the everyday level, this 'sibling rivalry' is the catalyst for local jokes on both sides of the border.

2 For construction details on the Petronas Twin Towers, see the official website at http://www.petronastwintowers.com.my/Pages/Index.aspx?MenuId=5&SideMenuId=65 (accessed 10 October 2011).

3 Under the City of Kuala Lumpur Act, 1971, Kuala Lumpur was declared a city by the King on 1 February 1972 with the city commissioner becoming the city mayor. In 1974, the federal government decided to bring Kuala Lumpur under its direct responsibility and created the Federal Territory of Kuala Lumpur. Under Prime Minister Hussein Onn, the cabinet established a Federal Ministry in 1978 with the City Mayor reporting to the Minister of Federal Territory. Because of Mahathir Mohamad's personal interest in the development of Kuala Lumpur, the Federal Territory Ministry was dissolved and City Hall was placed under the Prime Minister's Department in 1987 (Phang *et al.* 1996: 136). Two other federal territories were subsequently created for Labuan (1984) and Putrajaya (2001).

4 See Bunnell (2004: 117f) for a discussion on the eviction of plantation workers and Orang Asli for this and related development projects (Kuala Lumpur International Airport and Cyberjaya).

5 The 2000 census indicate that ethnic 'Chinese' are still the majority inhabitants at 43 per cent of the Kuala Lumpur City population of about 1.4 million. However, the 'Bumiputera' (Malays and indigenous peoples) component of the city has substantially increased by 77 per cent over the past two decades to make up 38 per cent of the population (Kuala Lumpur Structure Plan 2020: A World Class City, p. 4-4). For a historical account on the presence of urban and cosmopolitan Malays in the colonial period, see Kahn 2006.

6 Compare this to Singapore which has billed itself 'the intelligent island' for several decades as a strategy for economic survival because of its small geographical and population size (Ong 2006: 177f).

7 For historical discussions of urbanisation trends in Malaysia, see Brookfield *et al.* 1991; Lee 1997; Lim 1978; and Morshidi and Suriati 1999. See also Kahn 2006.

8 The plan saw 956 objections made by the public, non-governmental groups and various companies. Thirty-five amendments were subsequently made. See 'KL Structural Plan 2020 gazetted and launched', *Star Metro*, 6 November 2004.

9 For example, see 'Gateway zones define KL's boundaries', *Star Metro*, 12 March 2003.

10 For critiques of the economic efficacy of these policies, refer to Gomez 2009; Gomez and Jomo 1999; and Tan 2008. Also refer to Loh 2009 and Loh and Khoo 2002 for broader discussions of their impacts on the Malaysian state and society at different historical junctures.

11 Available at http://www.wawasan2020.com/vision/index.html (accessed 10 October 2011). The *New Economic Policy* and subsequent policies have produced a sizeable Malay middle and upper middle class residing mostly in metropolitan Kuala Lumpur. See Abdul Rahman Embong 2001; Shamsul Amri Baharuddin 1999.

12 For example, see 'City Hall sets ambitious plan for better living', *The Star*, 23 December 2000; '37,000 units for KL squatters', *The Star*, 3 February 2001; 'City folk want quality of life', *Sunday Star*, 4 February 2001; and 'KL must live up to world-class standards', *The Star*, 13 December 2001.

13 See 'Key tourist spots', *Star Metro*, 1 December 2001. These areas were picked because 'each reflected the cultures of the three main races'. See also 'City Hall to meet traders on beautification plan', *Star Metro*, 15 January 2002; 'Plans afoot for Masjid India', *Star Metro*, 23 February 2002; 'Chow Kit redevelopment under scrutiny', Star Metro, 12 March 2002, 'Street's facelift plan began 10 years ago', *Star Metro*, 11 April 2002.

14 See also 'New life at dead-end road', *Star Metro*, 5 July 2002.

15 For instance, see http://www.youtube.com/watch?v=vfSvrpKQQC0 (accessed 10 October 2011) and http://www.youtube.com/watch?v=ToMoWHLoqUg&feature=related (accessed 10 October 2011).

16 See http://www.1malaysia.com.my/about/about-1malaysia/ (accessed 10 October 2011).

References

Abdul Rahman Embong (2001) *State-led Modernisation and the New Middle Class in Malaysia*, Basingstoke: Palgrave.

Anderson, Benedict (2006) [1983] *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Appadurai, Arjun (2002) 'Deep democracy: Urban governmentality and the horizon of politics', *Public Culture*, 14(1): 21–47.

Askew, Marc (2002) *Bangkok: Place, Practice and Representation*, London: Routledge.
Azizah Kassim (1983) 'The genesis of squatting in West Malaysia with particular reference to the Malays in the Federal Territory', *Malaysia in History*, 26: 60–83.
—— (1994) *Coping with Slums in Malaysia. Report Submitted to the International Labour Organisation*, Bangkok: International Labour Organisation.
—— (2011) 'Transnational migration and the contestation of urban space: Emerging problems and possible solutions', in Abdul Rahman Embong and Tham Siew Yean (eds) *Malaysia at the Crossroads*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, pp. 86–117.
Binnie, Jon, Julian Holloway, Steve Millington and Craig Young (eds) (2006) *Cosmopolitan Urbanism*, New York: Routledge.
Bishop, Ryan, John Bishop and Yeo Wei Wei (eds) (2003) *Postcolonial Urbanism: Southeast Asian Cities and Global Processes*, London: Routledge.
Boyd, Richard and Tak-Wing Ngo (eds) (2005) *Asian States: Beyond the Developmental Perspective*, New York: RoutledgeCurzon.
Brookfield, Harold, Abdul Samad Hadi and Zaharah Mahmud (eds) (1991) *The City in the Village: The In-situ Urbanisation of Villagers, Villages and their Land around Kuala Lumpur*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
Bunnell, Tim (2004) 'Re-viewing the Entrapment controversy: Mega-projection, (mis) representation and postcolonial performance', *Geojournal*, 59: 297–305.
—— (2006) *Malaysia, Modernity and the Multimedia Super Corridor*, London: Routledge.
Bunnell, Tim, Lisa Drummond and Kong-Chong Ho (eds) (2002) *Critical Reflections on Cities in Southeast Asia*, Singapore: Times Academic & Brill.
Bunnell, Tim, S. Nagarajan and Andrew Willford (2010) 'From the margins to center stage: "Indian" demonstration effects in Malaysia's political landscape', *Urban Studies*, 47(6): 1257–1278.
Calvino, Italo (1974) *Invisible Cities*. Translated by William Weaver, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
Chakravorty, Swapan, Suzana Milevska and Tani E. Barlow (2006) *Conversations with Gayatri Chakravorty Spivak*, London: Seagull.
Cresswell, Tim (1996) *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
de Certeau, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, CA: University of California Press.
Douglass, Mike, Kong-Chong Ho and Geok-Ling Ooi (eds) (2007) *Globalisation, the Rise of Civic Society and Civic Spaces in Pacific Asia Cities*, London: Routledge.
Evers, Hans-Dieter and Rüdiger Korff (2000) *Southeast Asian Urbanism: The Meaning and Power of Social Space*, New York: St. Martin's Press.
Gomez, Edmund Terence (2009) 'The rise and fall of capital: Corporate Malaysia in historical perspective', *Journal of Contemporary Asia*, 39(3): 345–381.
Gomez, Edmund Terence and K. S. Jomo (1999) *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage and Profits*, New York: Cambridge University Press.
Gullick, J. M. (1983) *The Story of Kuala Lumpur, 1857–1939*, Singapore: Eastern Universities Press.
—— (2000) *A History of Kuala Lumpur, 1856–1939*, Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
Harvey, David (1973) *Social Justice and the City*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

—— (2010) *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, London: Profile Books.
Holston, James (ed.) (1999) *Cities and Citizenship*, Durham, NC: Duke University Press.
Hooker, Virginia and Noraini Othman (eds) (2003) *Malaysia: Islam, Society and Politics*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
Huyssen, Andreas (ed.) (2008) *Other Cities, Other Worlds: Urban Imaginaries in a Globalising Age*, Durham, NC: Duke University Press.
Hwang, In-Won (2003) *Personalised Politics: The Malaysian State under Mahathir*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
Kahn, Joel (2006) *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*, Singapore: National University of Singapore Press.
Khoo, Boo-Teik (2003) *Beyond Mahathir. Malaysian Politics and its Discontents*, London: Zed Books.
Khoo, Kay-Kim (1996) *Kuala Lumpur: The Formative Years*, Kuala Lumpur: Berita Publishing.
King, Antony D. (2004) *Spaces of Global Cultures: Architecture, Urbanism, Identity*, London: Routledge.
King, Ross (2008) *Kuala Lumpur and Putrajaya: Negotiating Urban Space in Malaysia*, Singapore: National University of Singapore Press.
Kuala Lumpur Structure Plan 1984 (1984), Kuala Lumpur: Kuala Lumpur City Hall.
Kuala Lumpur Structure Plan 2020: A World Class City (2004), Kuala Lumpur: Kuala Lumpur City Hall.
Kusno, Abidin (2000) *Behind the Postcolonial: Architecture, Urban Space and Political Cultures in Indonesia*, London: Routledge.
—— (2010) *The Appearances of Memory: Mnemonic Practices of Architecture and Urban Form in Indonesia*, Durham, NC: Duke University Press.
Lebefvre, Henri (1991) *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith, Oxford: Blackwell.
Lee, Boon-Thong (1997) 'Emerging urban trends and the globalising economy in Malaysia', in Fu-Chen Lo and Yue-man Yeung (eds) *Emerging World Cities in Pacific Asia*, Tokyo: United Nations University Press, pp. 335–376.
Lee, Yong Sook and Brenda Yeoh (eds) (2006) *Globalisation and the Politics of Forgetting*, London: Routledge.
Lim, Heng-Kow (1978) *The Evolution of the Urban System in Malaysia*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
Loh, Francis K. W. (2009) *Old vs New Politics in Malaysia: State and Society in Transition*, Petaling Jaya/Penang, Malaysia: SIRD/Aliran.
Loh, Francis K. W. and Khoo Boo-Teik (eds) (2002) *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices*, Richmond, Surrey: Curzon.
Low, Setha M. (ed.) (1999) *Theorising the City: The New Urban Anthropology Reader*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Mahathir Mohamad (2008) [1970] The Malay Dilemma, Singapore: Marshall-Cavendish
—— (2011) *A Doctor in the House: The Memoirs of Tun Dr Mahathir Mohamad*, Petaling Jaya, Malaysia: MPH.
Malaysia Human Rights Report 2010. Civil and Political Rights (2011), Petaling Jaya, Malaysia: Suaram Kommunikasi.
McGee, Terry (1963) 'The cultural role of cities: A case study of Kuala Lumpur', *Journal of Tropical Geography*, 17: 178–196.
—— (1967) *The Southeast Asian City: A Social Geography of the Primate Cities of Southeast Asia*, New York: Frederick A. Praeger.

—— (2002) 'Reconstructing "The Southeast Asian city" in an era of volatile globalisation', in Tim Bunnell, Lisa Drummond and Kong-Chong Ho (eds) *Critical Reflections on Cities in Southeast Asia*, Singapore: Times Academic, pp. 31–53.

McKinnon, Malcolm (2011) *Asian Cities: Globalisation, Urbanisation and Nation-building*, Copenhagen: NIAS.

Mayaram, Shail (ed.) (2009) *The Other Global City*, London: Routledge.

Mitchell, Don (2003) *The Right to the City. Social Justice and the Fight for Public Space*, New York: The Guilford Press.

Morshidi, Sirat and Ghazali Suriati (1999) *Globalisation of Economic Activity and Third World Cities: A Case Study of Kuala Lumpur*, Kuala Lumpur: Utusan Publications.

O'Connor, Richard (1995) 'Indigenous urbanism: Class, city and society in Southeast Asia', *Journal of Southeast Asian Studies*, 26(1): 30–45.

Ong, Aihwa (2006) *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham, NC: Duke University Press.

Peletz, Michael (2002) *Islamic Modern. Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Phang, S. N., S. Kuppasamy and M. W. Norris (1996) 'Metropolitan management of Kuala Lumpur', in J. Ruland (ed.) *The Dynamics of Metropolitan Management in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp. 133–167.

Riddell, Peter G. (2005) 'Islamisation, civil society and religious minorities in Malaysia', in K. S. Nathan and Mohammad Hashim Kamali (eds) *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp. 162–190.

Rimmer, Peter and Howard Dick (2009) *The City in Southeast Asia: Patterns, Processes and Policy*, Singapore: National University of Singapore Press.

Robinson, Jennifer (2006) *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*, London: Routledge.

Roy, Ananda and Aihwa Ong (eds) (2011) *Worlding Cities. Asian Experiments and the Art of Being Global*, Chichester: Wiley-Blackwell.

Sassen, Saskia (2007) 'Introduction: Deciphering the global', in Saskia Sassen (ed.) *Deciphering the Global: Its Spaces, Scales and Subjects*, New York: Routledge.

Sardar, Ziauddin (2000) *The Consumption of Kuala Lumpur*, London: Reaktion Books.

Shamsul Amri Baharuddin (1999) 'From Orang Kaya Baru to Melayu Baru: Cultural constructions of the Malay new rich', in Michael Pinches (ed.) *Culture and Privilege in Capitalist Asia*, London: Routledge, pp. 86–110.

Simone, Abdoumaliq (2010) *City Life from Jakarta to Dakar. Movements at the Crossroads*, London: Routledge.

Sklair, Leslie (2010) 'Iconic architecture and the culture-ideology of consumerism', *Theory, Culture & Society*, 27(5): 135–159.

Smith, Michael Peter (2001) *Transnational Urbanism. Locating Globalisation*, Oxford: Blackwell.

Soja, Edward (2010) *Seeking Spatial Justice*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Southgate, Audrey and Gregory Byrne Bracken (2009) *A Walking Tour: Kuala Lumpur*, Singapore: Marshall Cavendish.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) 'Can the subaltern speak?', in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, IL: University of Illinois Press.

—— (2000) 'The new subaltern: A silent interview', in Vinayak Chaturvedi (ed.) *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London: Verso.

Tan, Jeff (2008) *Privatisation in Malaysia. Regulation, Rent-seeking and Policy Failure*, London: Routledge.

Taylor, Charles (2004) *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC: Duke University Press.

Thompson, Eric (2007) *Unsettling Absences. Urbanism in Rural Malaysia*, Singapore: National University of Singapore Press.

Wain, Barry (2009) *Malaysian Maverick. Mahathir Mohamad in Turbulent Times*, Houndmills, Hampshire: Palgrave.

Wee, C. J. W-L (2007) *The Asian Modern. Culture, Capitalist Development*, Singapore: National University of Singapore Press.

Whiting, Amanda (2010) 'Secularism, the Islamic state and the Malaysian legal profession', *Asian Journal of Comparative Law*, 5(1), Article 10: 1–36.

Williams, Raymond (1975) *The Country and the City*, Oxford: Oxford University Press.

—— (1977) *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

Wong, Tai-Chee (1991) 'From spontaneous settlement to rational land use planning: The case of Kuala Lumpur, Malaysia', *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 6(2): 240–262.

Woo-Cumings, Meredith (ed.) (1999) *The Developmental State*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Yeoh, Seng-Guan (2001) 'Creolised utopias: Squatter colonies and the postcolonial city in Malaysia', *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 16(1): 102–124.

—— (2005) 'Managing sensitivities: Religious pluralism, civil society and inter-faith relations in Malaysia', *The Round Table: Commonwealth Journal of International Affairs*, 94(382): 629–640.

—— (2009a) 'Limiting cosmopolitanism: Street-life "Little India", Kuala Lumpur', in Shail Mayaram (ed.) *The Other Global City*, London: Routledge.

—— (2009b) 'The streets of Kuala Lumpur: City-space, "race" and civil disobedience', in Melissa Butcher and Selvaraj Velayutham (eds), *Dissent and Cultural Resistance in Asia's Cities*, London: Routledge.

—— (2011) 'In defence of the secular?: Islamisation, Christians and (new) politics in urbane Malaysia', *Asian Studies Review*, 35: 83–103.

173

十九世纪马来亚华人文化与政体——叶亚来个案研究

Sharon A. Carstens 著 / 赖顺吉译

吉隆坡唐人街（茨厂街）中心的叶氏宗祠的墙壁上，悬挂着十九世纪吉隆坡的最后三位甲必丹的遗相：叶亚来、叶亚石和叶观盛。叶亚石和叶观盛都是一身官服：绣花袍和圆锥帽；叶亚来穿着黑色紧身上衣，宽松白裤，戴着深色的小瓜子帽。当我第一次参观叶氏宗祠时，就注意到这两种不同的装束。他们的遗相的不同装束，反映了马来亚历史上这段时期华人领袖的不同领导方式。对于这三个人，尤其是对叶亚来的深入研究，显示这些分别反映了十九世纪马来亚华人的社会地位和政治合法性的相互对抗和交叠观点。❶

十九世纪末，在海峡殖民地，关于华人领袖的风范，最流行和常见的写法是一个腰缠万贯，急公好义的华人商界翘楚（Turnbull 1972; Wang 1981; Yong 1967）形象。在1830年至1880年这同一段时间里，马来半岛内陆地区的华人领袖却是完全不同的人物。十九世纪四、五十年代期间，柔佛甘蜜园，或

马六甲、森美兰、雪兰莪，及三十年代至1880年在吡叻等地的锡矿场，都是充满纷争的高度风险区，领袖们除了钱财以外，往往是以武功和组织才华称著。

这类华人社会的强人被当地马来王族委任为甲必丹或港主，❷兼任军事领袖、华巫调解人和私人企业家，这些职位最后使他为自己和家庭积累巨额财富。这些财富，通常都未能转化为他们子孙后代或亲人的领袖地位，情况跟马六甲和新加坡华人甲必丹或富商那种父子相传的不一样，在这些地方，领导权过后往往是转到另一个强人手上，尤其是副手保镖或各类业务的亲密合伙人。

对于内陆地区甲必丹之间的关系和其所涉及的较广泛的政治和经济秩序，有一个常用的阐释，指方言群的秘密会社成为海峡商贾和内陆头领的连系环节。❸ Gullick（1955, 12）对这个理论模式作出杰出的论述。他描述海峡殖民地的富豪如何控制着秘密会社，安排刚抵达的新客（按据其方言群）加入相关的秘密会社，再派到由这些商贾出资经营的内地矿场工作。矿场是由秘密会社党魁，其中包括当地的甲必丹经营的。这些秘密会社党魁，是依赖海峡商贾获取资金和人力资源，同时也组织苦力保卫矿场，以免同一地区的其他秘密会社来惹事。❹

这个模式的简练论断直观而又相当引人，可是，对各项证据的深一层研究显示它与事实不相符，从理论概念来看也是败笔。首先，秘密会社成员不局限一个方言群。秘密会社的成员可以，而事实上也的确是，来自不同方言群（Freedman 1960, 36－37; Khoo 1972, 201－25）。其次，虽然在十九世纪六十及七十年代期间，槟城某些商贾、秘密会社和吡叻的锡矿阵营之间确

有着明显的联系关系，但这可能只是个别案例，没有证据显示新加坡和马六甲商贾和内陆地区也有相同的连系（Khoo 1972, 201－25）。在十九世纪中期至末期间，新加坡秘密会社头领通常都不是富商（Lee 1978, 52－53）。有时候，华人商贾还上书英人政府寻求保护，免受这些秘密会社欺负和找麻烦（Turnbull 1972, 121）。❺

Gullick 模式概念的困扰在于将文化范畴和社群之间进行表面合并挂勾，这是他那个时代和较后时期结构功能主义者的常见败笔。❻ 新、马华人社会的确有按方言群、地缘性和姓氏血缘分帮分派。那是因为他们身在异乡、在一个完全陌生的环境里，这些共性就继续用作联系共同背景人士的环节。这些共性也可作为组织较正式的团体，如宗祠或乡团、农业或矿务公司、甚至秘密会社。❼ 可是，这并不意味着前面的特性就自动会导致后面共性组织，事实上，类似的组织就算是有存在，它的成员可能来自不同籍贯，同时涉及其中的只是人口的一部份而已。❽

其他尝试解开方言群、秘密会社、富商和甲必丹之间复杂关系的作者包括写十九世纪新加坡经济关系结构的 Lee Poh－ping（1978）和探讨新加坡与马来半岛华人秘密会社的 Mak Lau Fong（1981）。这两个人的论述主要都强调经济动力，反对他们所谓的“过度关注源自中国大陆的方言分群和秘密会社意识的“文化主义”观点。两位作者也视文化为有别于经济和政治范畴，同时比较起来是次要的东西。只是，当 Lee、Mak 两位把他们的论述定位在海峡殖民地及马来亚的变化政经状况时，并没有了解到在他们所叙述的作法当中所出现的文化基础和变化。他们把文化的概念局限在寺庙、秘密结社仪式和正式思想意识等现象，因而忽略了牢牢嵌入所有阶层华人移民日常生活的文化信仰

和习惯，是如何的与当时更广义政治经济产生相互作用。❾

以下的分析尝试对十九世纪马来亚华人文化组成建立更复杂的模式，以便能够更有效地阐述当代华人社会领袖的不同领导作风。对于文化，这个模式所明确采纳的立场是假设经济、社会政治和思想意识范畴之间的关系互相交织影响，并认为人们在试图了解世界和在各项行动间作出选择时，是有意识或无意识地根据某些文化价值的（Benjamin 1985, 220－21）。人们所处的世界，总是处于历史的某个阶段，而其实际状况就由住在这世界的人们的内、外事件所划定；因此，文化价值必须在其特定历史背景来加以阐释和理解。❿ 通过审查象叶亚来这样一个人的生活经历，马来亚十九世纪华人所能作出的选择和策略就明显地突现出来。

随着社会经济状况的改变，成功的文化策略也得作相应转变。叶亚来的一生，横跨上述提到的两类领袖风范。年青时代，他主要是凭着军事才华和其他个人经营本事而崛起成为有势力的人物；可是，到了晚年，当地的政治和经济环境改变了，他的作风就比较符合上层社会商贾的本色了。⓫

叶亚来的一生有相当完整的文字记录，这一点和当代的其他华人领袖，尤其是在英人控制的海峡殖民地范围以外活动者的情况不一样。这主要是 S. M. Middlebrook 的功劳，这位英国官员在三十年代收集了叶氏的个人和家庭文献，配合其他资料，组成了那个时代华裔马来亚人领袖最详尽的传记。以下关于叶亚来生平的叙述，在很大程度上取材自 Middlebrook 的著作，但也参考其他来源的资料，其中有些的记载，就如我在注释中所说明的一样，是互相矛盾的。其中又以两份 Middlebrook 所使用的重

要原始文献最受重视：第一份是叶亚来一生的记事，据说是出自叶亚来本身，以下把这份文献称为《记录》（Anon. 1957）；第二份是由其密友丘发在叶氏去世后不久口述的简史，以下就称为《简史》（Hui Fatt）。这些文献以参与者的身份的观点讲述叶亚来的事迹。两份文献的论述都到 1873 年，即雪兰莪内战结束和吉隆坡最后一次重建之前，就告结束，特别突出叶亚来通过经商致富以外手法取得权位的形象。⑫

叶亚来早年在马来亚

叶亚来在 1854 年离开广东惠州到马六甲港口时，才只有十七岁（编者按：照华人算法，1854 年时亚是十八岁）。⑬其家庭背景不详。他的父母可能是贫穷的佃农，连送儿子到村校去受一、两年教育的能力也没有，而留在村里显然是毫无机会可言。⑭在马六甲，亚来第一个接触的是同姓的族人，被安排到附近锡矿干活儿。不久后，矿场关闭，改行当一家小店的店员。一年多后，店主叶五劝亚来回国，给了他足够买船票的钱。可是，天似乎早已注定他必须留下来干一番事业：在前往新加坡搭船回梓时，他赌钱，把钱都输光了，没有选择的余地，只好留下来。

叶亚来的下一个目的地是芦骨，在当时是雪兰莪南部一个兴旺的锡矿区。一个叫叶福（《记录》中说是叶五的子侄）的人帮他在客家惠州人张昌的矿场找到一份差使。亚来在张昌的矿场当矿工和厨师，干了三年，储蓄了足够的钱开创猪只买卖生意，其业务发展迅速，很快就扩展到芦骨以外地区，包括森美兰双溪乌绒（即芙蓉）的矿场。他在芙蓉邂逅两位日后助他飞黄腾达的惠州人：双溪乌绒的华人甲必丹盛明利和他的统领刘壬光。刘壬光

后来邀亚来为盛明利甲必丹效劳，担任另一名统领。假使叶亚来在这之前还不是海山秘密会社的成员的话，他应该也在这个时候加入海山会，因为，其他资料来源显示盛甲必丹和刘壬光两人都可能是海山会的头领（Khoo 1972，117）。

1860 年，双溪乌绒华人矿工不满当地土酋抽取重税而造反（Khoo 1972，122），发生剧斗。叶亚来效劳盛明利甲必丹，其部队在战斗中惨败。盛明利本身被杀，但却传说他死时出现神迹，头部被砍处流出的血是白色的。他的遗体后来移到马六甲下葬。刘壬光受了伤，在卢骨叶福的公司养伤，然后回去马六甲。

叶亚来也在战斗中受伤，但他继续留在当地。盛明利甲必丹死后留下的权力真空，让年方廿四的叶亚来，首次有机会攀上权力门槛。他所继承的是怎么样一个新职位，以及他被选来填补有关职位的原因并不是很清楚。⑮盛明利留下一子一婿，儿子叫泰山，女婿叫林马（Lam Ma），后来被考证是海山会的首领（Gullick 1955，134；Khoo 1972，78）。可是，另一位海山首领，广东籍富裕矿家王英（Wang Ying）（Khoo 1972，219）和其他人士推选与海山会有联系的惠州客籍商人叶亚石（Gullick 1955，134）继承已故甲必丹的职位。叶亚石后来把位子转让给叶亚来，使他在下来的一年中担任双溪乌绒的甲必丹。Middlebrook（1951，16）指叶亚石选择叶亚来，原因是他在战斗时的英勇表现和他具备了控制矿工和维持秩序的能力。

关于叶亚来担任双溪乌绒甲必丹后的政绩，除了《简史》中所说的“和平重临该地”外，没有其他方面的详情。以双溪乌绒的混合方言群及秘密会社组织的情况，维持当地的治安可能是很大的挑战。⑯很可能就是这个职位的不稳状态使叶亚来放弃它，

在1862年应刘壬光的邀请北上雪兰莪，刘氏这时是吉隆坡的甲必丹，这地方才开始开发，却欣欣地成长。

移师吉隆坡及雪兰莪内战

随同叶亚来到吉隆坡的有三个人，其中两个是他日后的亲密战友，是雪兰莪内战中的重要将领。叶亚来担任刘壬光的私人助理，也是看管矿场的总巡。叶亚来很快地凭着自己的本事赚取巨额利润：在短短两年内拥有两个矿场和开设了一间药铺。[17]不久后，刘壬光帮他安排婚事，娶了马六甲华人女子郭庚娇为妻。

叶亚来也在建立吉隆坡第一间寺庙方面扮重要角色，这间庙宇奉供双溪乌绒的已故盛明利甲必丹，善信们相信他已化为灵验神灵。来自马六甲的报告说，一位到已故盛甲必丹坟墓祭祀的善信，被神灵托身，指示奉供"四仙大"，这神号衍生自"太仙大"，那是马六甲庙宇所供奉的一位前中国官员的神灵"（Letessier 1893，320－21）。

（译者按："四仙大"和"太仙大"原文为 Si Sen Ta 和 Thai Sen Ta，中文译文采用作者在书末附上的中文译文。"四仙大"和"太仙大"无从考，疑有误。）

经过连串显灵事件后，在马六甲就设立了四仙大庙，善信以客籍惠州人为主。无论如何，其他籍贯华人也参与每年的神诞庆典，演酬神戏及扶乩向成仙的甲必丹求财乞福。这一切传开后，激发叶亚来和其他惠州人在吉隆坡一位华人被"四仙大"附身的地点设立分庙。

随着吉隆坡整个地区的欣欣向荣，叶亚来的事业日益兴盛。

可是，正是这个欣欣向荣的成长种下了日后马来人及华人都同样激烈争夺商业和采矿利润的祸根，导致雪兰莪内战。在吉隆坡附近地区，两组客籍人从事采锡业。北部雪兰莪河区，嘉应人自1840年代起就在间征周围地区采锡。安邦和吉隆坡的采矿人则是惠州人。随着业务的扩展，双方互相争夺资源，造成争吵和打斗。

虽然两群人的次方言群差异相当明显，秘密会社的关系却复杂得多。叶亚来到吉隆坡后不久，传来吡叻拉律激烈战斗的消息，约一千名人属于义兴社的惠州矿工被对立的海山派人赶出当地地盘。虽然刘壬光，叶亚来和好些其他人都是海山派人，他们却决定把这千来名矿工接来吉隆坡工作。[18]而在间征，虽然最强大的会社是义兴党的一个支派松柏馆，海山党据说也在此活动（Gullick 1955，135）。

雪兰莪马来贵族间潜伏的分裂更严重。采锡作业的扩大给马来土酋和华人矿家带来发达致富的良机，尤其是锡或其他商品进出雪兰莪州的税收。不幸的是，雪兰莪州苏丹穆哈末在1859年去世，造成了三年的继承人纷争，最后由拉惹阿都沙末继位，他懦弱无能，无法也不愿意把雪州五地区的税收所得平均及合理地分配。马来人还进一步分成沿海的武吉斯人和内陆的苏门答腊人，前者控制海岸权，因而在日益增加的贸易税收方面收益最大。如此种种，导致拉惹玛迪在1866年攻打巴生港口，进而占领之。这项行动引爆了雪兰莪的十年内战，开始时只是马来人之间的战事，最后华人党派也介入其中。

担任吉隆坡甲必丹的刘壬光在1866年前往巴生，试图调解玛迪及其对敌人拉惹阿都拉的争执。刘壬光显然是担心两者的争

执所可能造成的混乱，可是他的努力并不成功。一、两年之后，刘壬光病重，着手对自己死后甲必丹继承人一事进行物色安排。刘壬光是继承吉隆坡第一任甲必丹丘秀的位子。丘秀也是惠州人，是著名的义兴党人（Khoo 1972，117），跟刘壬光关系密切。有一些迹象显示刘壬光在丘秀死后还占据了后者的财产，虽然丘秀有一位可以继承财产的儿子。

其中一个可继承刘壬光的是叶四，惠州人，前甲必丹丘秀的搭档。叶四刚在间征进行收购产业，成了该地最大矿家和首富，如果接受的话，就可以团结两地的矿工。只是，叶四已退出江湖，没兴趣担任甲必丹，于是就剩下叶亚来这一个选择了。刘壬光与当地的苏门答腊马来土酋讨论后，取得苏丹阿都沙末的最后认可。临死前，刘氏召回在巴生替自己打理生意的叶亚来，通知有关的决定，叫这位三十二岁的青年安排把自己的灵柩运回马六甲安葬，保护其个人财产，然后才交回给将回去马六甲安居的家人。

叶亚来在1868年升任吉隆坡甲必丹后，马上受到前任甲必丹刘、关、张姓“族人”的反对和挑战。这些“族人”要求担任甲必丹和分享刘壬光财产的权利。⑲这场纠纷在当地马来土酋素丹莆亚沙的调解下获得解决。素丹莆亚沙告诉这些“族人”说，苏丹和地方土酋都已经批准叶亚来担任此职位。在执行前任甲必丹的遗嘱方面，亚来安排其葬礼，移交其个人财产予家属，并很可能将刘壬光的商业利益据为己有。亚来认识到自己升任甲必丹已招惹诸多敌人，在担任甲必丹后所做的第一件事是召募更多战士为护卫。他颁布系列刑事罪行及相应之罚刑，制订严厉的公共法治，成功加以推行并深获好评(Anon 1927，5)。

刘壬光死后六个月，叶亚来的权威面对更严峻的新挑战，这一回是来自张昌，当年在卢骨雇用亚来的惠州人。1869年的春节，张昌带了二十来个人到吉隆坡造访叶亚来。他们拒绝在叶府住下。市面上很快就传出张昌等人要在春节期间制造麻烦的谣言。当时，镇上住满了矿工，他们是应矿主兼甲必丹的邀请，到镇上来吃喝，赌博和看大戏的。无论如何，对张昌等可能制造麻烦之事的严密监视，有效地防止所有可能预谋的骚乱。

根据 Middlebrook 的说法，张昌可能是争权失败的刘壬光族人的领袖。在叶亚来的地头夺取权力失败，张昌下一个步骤是转移阵地，到成长度直追安邦和吉隆坡的间征去，组织嘉应人对抗叶亚来。在一个月内，也许是在张昌的挑拨之下，叶亚来的好友，即间征的代头领叶四，在试图逃离间征去吉隆坡时被谋杀。当叶亚来带着人来到间征调查此谋杀案时，张昌已经逃离该地。

这件事进一步破坏惠州和嘉应两阵营间的关系。华、巫两族同时由于政治不靖而缺乏安全感似乎是促成叶亚来当初被委为甲必丹的原因。在1866年强占巴生的拉惹玛迪，有意要使自己的地位合法化，以及控制内陆地区华人的纷争。内地的纷争，影响锡米及其他货品流向巴生的速度，减少税收。拉惹玛迪的第一项行动是逮捕两位吉隆坡的惠州人，他们是张昌的盟友，因而也就是叶亚来的敌人，治以制造骚乱的罪名。然后，他装作是苏丹代表的模样，组织正式授封叶亚来为甲必丹的仪式。这项在1869年六月举行的庆典，节目包括各种各类的华、巫演出，华人和马来人同在台上演大戏。⑳在正式仪式上，叶亚来穿马来皇族服装，左右是穿着战衣的战士首领。授权公告宣读，获得众人一致拥护后（就如《简史》所说，“盖乃天之意，众皆认可”），㉑叶亚来坐上轿子，象中国大官一样游街。还不到一年的时间，拉

惹玛迪就被苏丹的驸马，吉打的东姑古丁击败，赶出巴生。

对于看来是无法避免的冲突，叶亚来预早采取务实的措施。他选用一批能人志士，这些在日后多次证明本身才华及忠义之士包括：师爷及外交高手翁寿、密友及待卫长丘发、和饶将钟炳。㉒他派自己的弟弟到新加坡，然后回中国去招募战士，也在当地高薪招募战士，并保证在战斗中伤亡者，其家人将获得援助。㉓叶亚来也带领八十人去冷岳觐见苏丹，告知有关的不靖情况，并寻求苏丹给予支持。出乎其意料之外，东姑古汀也正好觐见苏丹，这么一来，他被迫承认古丁在巴生的地位，站过他这一边来，因而成了拉惹玛迪的死敌。

1870 年秋之后的两年，是华、巫间调换合作阵营的系列战役和战争。起初的系列战斗中，华人主角是张昌，随从主要是吉隆坡南、北地区的失意嘉应人。马来军队主要由赛乙玛士何率领，他是东姑古丁的死敌。素丹莆亚沙和其他马来土酋则支持叶亚来。1871 年六月，张昌第二次攻打吉隆坡失败，从此就失去踪迹。接着下来，在 1872 年攻陷吉隆坡的最后一场战斗中，对抗叶亚来的华人军究竟是由谁领导并不清楚。无论如何，这一回，当地的马来土酋已经转换阵营，这无疑是造成叶亚来（暂时）战败的重要因素。

早期的战斗中，叶亚来是从相对安全的吉隆坡指挥作战。可是，当吉隆坡在 1872 年被围时，叶亚来亲身投入战场，统帅作战，一直到在 1872 年八月撤出吉隆坡，及成功在 1873 年三月收复吉隆坡为止。收复吉隆坡之战是得到彭亨马来军队的助战。根据一种说法，是同时获得师仙大的显灵相助（C. K. 1893, 185)。㉔雪兰莪内战结束了，东姑古丁组织另一次的册封叶亚来

为甲必丹的仪式。这一回，甲必丹是穿中国官服，不再是马来官服了，而仪式也是按中国式办理。

吉隆坡甲必丹踏入新年代

英国人在 1874 年干预马来诸邦，使本地区出现更重大的变化。英人采取迅速的步骤，建立控制税款征收和暴力行为的制度，在内陆地区多个地方驻扎警察。连叶亚来也被迫接受一组为数六人的警察，提供住宿，并发给薪金。

无论如何，在 1873 年至 1879 年之间，叶亚来面对是经济问题多过政治问题。他需要巨额资金来重建被三年内战摧毁的矿场和建筑，和召募工人回到矿场工作。这时，锡米价贱，使维持矿场继续作业倍加困难，为他提供资金的马六甲、新加坡华、英商人也受拖累。当他在 1879 年濒临破产时，却时来运转，锡价突然猛涨，而救了他。到了 1880 年，他还清债务，全心全力投入好几项新的业务。

锡价突然猛涨造成矿工涌入吉隆坡，使镇上的人口在一年内增加三成。英国人因此认为驻扎在吉隆坡比巴生更有意义。1880 年三月，英人进驻吉隆坡，进一步削弱叶亚来的行政权力，但却和他那位在雪兰莪内战结束后从双溪乌绒迁来吉隆坡的好友叶亚石继续担任调解华人纷争的行政官。

叶亚来在这段时间的主要角色是在经济和慈善事业上。他个人名下拥有巴生河东岸吉隆坡市区的三分之二产业，包括大菜场、赌馆和妓院。在控制锡市场之余，他积极支持新经济企业，在安邦锡矿场装置吉隆坡有史以来第一台蒸气泵，尝试进军种植

业，唯不太成功，以及在市镇附近经营砖窑。在社会公益事业方面，他建一所收留所，为贫病人士提供膳宿，他也在建立吉隆坡第一间华校方面扮演重要角色。

叶亚来跟英政府打交道，远比跟马来贵族来得复杂。雪兰莪秘书署档案文件记录他借钱；用自己的钱建路后向政府追求补偿；充当华人矿工的代言人，并在华人矿工被指骚扰乌鲁雪兰莪的治安时替他们辩护；同时要求入籍为英国公民。㉕他要求作英籍民举动使英国政治主权问题出现混乱，促成他这么做的原因并不清楚。殖民地文献记录说他要求在自己的船升英国旗以受英国保护的权利。但是，Gullick（1955，29）却说叶亚来的权威可能是受到海峡殖民地华人矿工的挑战，这些人自称是英籍民，所以不受华人甲必丹的统治。

英人官员一直都称赞叶亚来在困难重重的情况下发展吉隆坡的毅力。可是，随着英人势力的扩张，同一批官员就发现甲必丹对本身权限的态度是相当惹人恼怒的，就如以下法兰克·瑞天咸参政司在1882年寄给殖民地秘书署信函所指出的。

"我后来叫他加宽及延长一些通过他的土地的道路，所征用的地段，都用另一些地段赔偿。他同意，但却一直说我赔偿的地段本来就已经是他的。我想由总督或台端用中文写信给他，纠正他的看法，会有很大的好处。"㉖

英人官员与叶亚来产生冲突的两大领域是城市规划和包税区的控制权。㉗虽然叶亚来认定控制包税区是他作为甲必丹的先决条件，英人却决心用它作为能遂本身目标的其他用途。结果，在1882年，英人拒绝叶亚来和其他雪兰莪华人有关包税区自动交给甲必丹的呈书，而公开投标，最高价者得，结果把价格提高到叶

亚来所付的330%（Chew 1967－68，71－72）。两年后，即1884年，英人有意吸引新资本来吉隆坡，就干脆把包税区交给一群槟城的福建人，使叶亚来和支持者深感不悦(Gullick 1955, 75)。

同一年，叶亚来计划等待已久的回中国行程。他叫叶亚石和广帮侨领兼著名义兴社首领赵煜（Sadka 1968，181）在他回国时协助打理生意。可是，行程却告展期，当年年底，他病倒了。1885年四月，他英年早逝，死时才四十八岁。按族谱记载，除了来自马六甲的正配妻子和她所生的三位儿女外，另外还留下三位妾和她们所生的四男三女。㉘

叶亚来的儿子还小，无法继承甲必丹职。英人在各籍贯代表讨论后，选了1859年在双溪乌绒让位给叶亚来的商人叶亚石担任新甲必丹。叶亚石在1889年去世，所留下的甲必丹职由另一位惠州商人叶观胜继任。叶观盛担任甲必丹到1902年，他一死，英政府就取消了甲必丹的职位。

策略，文化与背景

叶亚来一生经历的常变事件和关系，很贴切地反映出经济、政治和思想意识间的互相影响下，个人所可能作出的选择，是如何地被文化价值所影响和定形。在受到国际锡价变化，马来贵族争执或采锡人口不断变化等因素的影响下，叶亚来和其他领袖采用从文化角度对风险和命运阐释的方法和正确左右社会关系来确定他们的行动。此外，叶亚来这等人物也同时改变了文化和环境背景，大大影响其追随者的个人选择。

背景情况与文化价值间的关系将在下面通过对前面提到的经

济、社会政治和思想三个相互影响的范畴的详尽分析来进行探讨。当然，文化和背景情况是任意的分类，因为，背景因素可在另一个层次理解成文化构成。同样的，把特定数据组织成这些分开的领域，就如有关彼此间互相影响的论点所指出的，是高度造作的，在这儿只是作为对某些特定课题加以专注的方法。最后，以下各节论点编排是以经济问题作为开始，这并不反映这个或任何其他领域的优先重要性。

文化价值改变一个人社会地位的程度，以及这些价值可能产生的霸权性支配，最近是华人社会研究的热门题目，其中最著名的是 David Johnson(1985) 最早的论文《前中华帝国的沟通、阶级和觉醒》("Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China") 以及在 1987 年由 Hills Gates 和 Robert Weller 编撰的文化支配与中国民间思想的论文集。他们指出 (1987, 6):

> 霸权的概念也把注意力放在经济制度的日常经验和阶级成员组成是如何协助使思想成形的，同时特别探讨这些思想会支援某些群体比别的多一些的原因。这是比思想支配企图还微妙的过程；这类文化霸权是日常生活中自然成长的，因此，其内部藏着固有的令人信服的品质，这可能是通过较明显操纵以推动某个思想的手法者所缺乏的。

这时期华裔马来亚人社会机动的易变性，使按据正式阶级划分的分析产生很大的问题。无论如何，华人，不管是矿工、贩商、开矿资本家或大矿主，在他所积极参与的层次，都在很大程度上受到他们在特定经济和政治环境下参与情况的影响。这项参与如何形成和巩固带霸权主义色彩的文化价值是一个值得提出的

问题。可是，对不断变化的周遭环境的进一步观察却显示霸权性支配的程度必须视为是与更大社会经济背景相关因素的经验性的问题。例如，我们看到召募劳工制度的改变和劳工的有无影响着工作环境以及普通劳工的薪酬制。因此，在某一情况下冒险和相信命运的文化价值，可能强化对矿工和预贷人的支配，在另一个背景情况下产生惠及普通劳工的效果。

经济范畴的背景和策略

叶亚来在其一生中奉行的普遍经济策略，在相当程度上是当代马来亚华人的典型。对于一个从身无分文作为起点的移民来说，所遵行的基本样板是通过劳动赚钱，积蓄起来，然后投资在有成长潜能的企业，最后业务多元化，以进一步积累财富。这种策略最后成功与否的变数非常大，由不断改变的情况和在关键时刻善于对文化策略进行操纵的能力所决定。

十九世纪中叶后，叶亚来和其他在马来亚内陆地区工作的华人的首要经济事业是采锡。锡业很依赖世界市场，其在马来亚的历史已经有了很好的书面记录 (Wong 1965)。对这时期锡矿社经组织的简短探讨，就能看出当代各层次矿工采用的经济实践和策略中的几项关键变数。锡米是由供应财物资源的资本家所组织的华人开采的。资本家把必须品运入内地去，安排最后产品的售买（受不断变化的世界价格影响），以及为供应品和锡米付税（开始是马来统治者征收，后则由英国人征收）。开采锡米的资金相对上并不太多，再加上在商人和小矿家之间存在着完善的借贷制度，进一步为采锡业提供财务便利。矿工的薪酬是矿主的最大笔开支，造成召募工人在任何采锡业里都是关键的组成部份。

内陆地区艰巨环境和充满致病瘴气，对矿工有很大的危险性，劳工的供应因而有日益减少之势。在十九世纪七十年代中叶以前，劳工的最大来源是在赊票制下来到马来亚的新移民。新客以契约劳工的身份替预付船资的矿主工作一段时日。其中一种延长契约的方法是引诱工人赌博和抽由财主[29]供应和控制的鸦片。尽管是采用了这种手段，到了1876年，抵岸的新契约劳工已经不敷，劳工短缺成了一项问题（Wong 1965，66－69）。

采锡一直是高风险的业务，最后的利润不只是由锡米素质和世界锡价所决定，也系于跟工人及当地政府的关系。采矿公司的实际组织和所采用的付款制度是集合多个项目于一体的产物，包含了采锡的具体情况，劳动力的有无，以及华工的文化价值。公司内的职位按所需职务和付款制明确划分，由管工至厨师、书记和普通工人。[30]可是，采矿利润的精确分配还是由几项实际状况因素决定的。

矿主和资本家比较喜欢按计时来计酬，以赊账方式为工人提供伙食和其他可自由取舍的供应品，每半年或一年才付还实际的工资。通常，高价供应品所带来的巨额利润，已足够让矿主甚至在锡价低落时维持其业务。可是，劳工短缺加强了华工的讨价还价能力，这导致好些发展，其中包括日常供应品价格的利润从1870年代中后逐渐下降（Wong 1965，75）。

在这段时间内，其他的劳力付酬制度逐渐兴起盛行。如果情况许可，华族劳工往往显著倾向于为自己工作。[31] 华工一般上比较喜欢“份子家”（译者按：原文为 fun－si－ka，中文译词是作者在该书附录所提供者，疑有误。）或分酬制，即工人的酬劳以矿场的最后酬劳的若干分配额计算，公司的则由资本家通过赊账

方式提供资金和日常供应品来维持（Wong 1965，60－63）。[32]如果采不到锡米，工人就冒着免费工作的风险，相反的，如果产量丰富，分酬制工人就有机会分到巨额利润了。[33]另一种带动工人的积极性，但却没有带来巨额利润机会的单位工作包工制，在十九世纪较后的几十年中由陆佑和其他矿主推行（Pasqual 1895，44）。

工人和资本家之间的关系，在好多方面是对立的，双方都在每一个回合中追求本身的利益。资本家往往被描绘为占尽优势，控制着日常供应品，售卖鸦片，再加上付给酬劳可以拖很长的期间。可是，工人本身却另有策略，从最简单的装病，到弃约潜逃。有记载显示工人曾因伙食差，扣薪，供应品价过高或企图毁约等因素而展开罢工（Pasqual 1895）。无论如何，工人的行动主要是自卫性（不是革命），因为大多数都希望最后能扭转局面，本身成为雇主。

正如前面所提到的，不管是工人还是矿主，要出人头地的经济策略，一般都是建立在努力工作、积蓄和投资上。Harell（1985）把这三个项目称作“华人企业规范”。这个规范当然是假设最贫穷的工人也可以通过努力工作而往上爬，Pasqual等欧洲人反映了这个看法，他说，“我总是把新客视为是财主，贷款人或华人甲必丹的胚胎，给予相应的敬重”（1895，102）。叶亚来为这个可能性提供了具体例子。

跟这项策略相关的组成成份是在资本增加后的业务多元化。我们看到叶亚来在早期投资药铺和锡矿，在晚年则扩展至好多其他企业，除了园丘和砖窑外，还有妓院、赌馆和鸦片馆。一个人的社会经济地位越高，他的“投资”就越可能包括一些不同性质

的企业，如为雇员和其他人提供宴会娱乐服务，雇用保镖和其他自卫措施，或建立庙宇、医院、学校等。当然，一个人支援这些事业的先后次序多少反映了社会地位和政治领导的不同形象。

另外一组与采矿相关的活动和作法，虽然跟社会政治和思想领域有明确的关系，在形成及反映与经济行为有关的文化价值方面却是很重要的。这些习俗跟典礼和仪式有关，包括：聘请马来巫师对锡床位置作法（Hale 1885，304－5）；在矿场开工（Pasqual 1895，27）或开始熔锡（Croockewit 1854，119）的良辰吉日举行庆宴，烧香，放鞭炮；使用特别的采矿语言，禁用传达不幸意义的词语（Pasqual 1895，138－39）；以及系列可容许或被禁止的行为对“锡神”产生的效果（Braddel 1853，80；Crookewit 1854，118－19；Hale 1885，307－9；Pasqual 1895，139）。这些习俗，其中好些就牢牢嵌在矿工的日常活动中，反映突出与天地共存重要性的华人民间信仰。

不过，与采矿世俗世界相关的高层次特定代表性活动也在某个方面源自对于采矿对个人及财务高度风险的普遍认同。

我们一再重复风险和运气是内陆地区采矿事业的主要组成因素。叶亚来一生事迹明显显示这个中心前提。他的采矿方式显然是与上述“迷信习俗”有关，跟在他之后在吉隆坡采锡的矿家有所不同（Pasqual 1895，43－44）。这些祭祀仪式不断提醒矿工关注周遭的危险，使他们具备寻求和控制这些危险的手段，同时也为人们的成功与失败提供部份的解释。这个解释跟更广泛的华人命运观有关。Harell（1987）指出，华人相信命运是个人成败的重要成因，可这个要命的看法并不鼓励听天由命的思想，因为，一个人现世的命运还会有转机，只要掌握适合投入和安全行事的

时机就行了。因此，强调相信命运的文化价值可能在矿工无法控制工作环境的时期发挥支配性的功能。可是，随着情况的改变，同样的价值却能向有上进心的苦力劳工，在分酬制或展开创业时提供强大的推动力量。

社会政治范畴

如果我们把政治理解为一般上与权力与控制有关，并视社会关系为影响其他人或发动人们参与本身的斗争事业的话，那么，社会关系，以及形成这些关系的文化价值，在某层意义上总是带着政治味道的（Benjamin 1985，220－21）。这一节探讨叶亚来及其他同代人所采用的各种社会政治策略，其形式，仍然是文化价值和更广泛结构特征相互作用的结果。

对十九世纪下半叶马来亚内陆社会政治背景的描述，必然得包括人口统计和中央政治权威的特征。内陆采矿业的蓬勃发展，吸引来大量中国东南地区单身男性的到来，他们离乡背井，到来寻找新的经济机会。虽然在英国干政前的那段时期没有普查的数据，马六甲，森美兰，雪兰莪和吡叻的各别采矿区都记录有数千华人矿工，其人数随锡苗的多寡及当地政治的稳定情况而有所增减。

马来贵族间因抽取采矿税务而展开的利益争夺战，以及与当地马来统治合作的必须性是华人必须反应的更大社会政治局势的重要组成成份。马来统治者，以及英国在1870年代干政的初期，都选择对华人采取间接管治的原则，由甲必丹或地方领袖去负责管理其同胞的行为。其中一些马来贵族也在当地马来集团的

争夺战中向华人甲必丹寻求政治和军事支援，叶亚来就是一例。可是，在十九世纪的最后十年间，英人逐步接管行政权和决策权，华人甲必丹所能扮演的，就仅剩咨询和仪式的角色了。

叶亚来在其一生不同阶段中跟其他人建立起来的各种联系充分显示了可能社会关系和所应用的适当策略间的混合体。普遍上，亲属、同宗、同乡和同方言的关系，在这段时期的华人之间形成了互相联系和组成更进一步合作群体的基础。血缘亲属关系有协助个人的最强义务，正如叶亚来初到马来亚时，由族人叶五和叶福照顾。可是，对大多数新移民而言，族人数目是太少了，同时对于有野心的个人来说，亲属的地位并不足以发挥有效作用。按据方言群组成的更广泛结社，把网撒得更远，使叶亚来能与有势力的盛明利甲必丹和刘壬光建立关系。

无论如何，相同社会背景本身并不一定足以建立这一类的社会关系，也不能保证个人之间彼此的合作。其中叶亚来的前雇主张昌就是明显的例子，他也是惠州人，却在后来领导间征嘉应人，成为叶亚来的死敌。相反的，缺乏上述共同点的两个人还是可以发展友情而成为盟友，象广东籍义兴头领赵煜，他在内战中是叶亚来的其中一个战将，后来成了其中一位最受信任的密友（Gullick 1955，34）无论如何，这些“次类型”联系有着固有的不稳定性，往往受到那些拥有更“主类型”宗亲关系者的挑战。

在发现上述成套社会关系存在着变化和个人选择情况下，对华人社会关系形成中存在的其他基本样式，建立在等级制度和平均主义思想之间动态相互作用的样式，及所归类或达成的地位等问题进行探讨是很有用的。虽然孔儒背景的华人社会显然是等级

导向的，但这种社会等级（象经济等级一样）却不是严格继承或固定的，这在某个程度上是朝廷用科举制度吸取官员的结果。虽然成功者有很大比重是来自最具社会和经济特权背景的子弟，科举制度巩固了一举成名天下知的思想：只要加倍努力，加上鸿运当头，个人是可以成功改进自己和家庭的社会地位的。

比较具有平等主义色彩的金兰结义传统，其形式是跟据中国历史和民间文学中英雄人物间著名结义关系。这种结义关系也表现了华人社会中好几种关系。金兰结义的思想是十九世纪秘密会社的核心，这类组织常常从不同族群和社会背景召募成员。[34]虽然在这些秘密会社内部，地位和头领职位有等级之分，这些地位却是通过个人成就取得的。再说，对处于危险或苦难的兄弟必须施予援手的基本条例，进一步巩固关于社会平等的普遍概念。

最后，必须注意到中国较小社群的整体自治性特征。人们与中央政府官员的主要关连是在还税和鲜少发生的法律案件。来自各种社会背景的地方领袖，是以官方兼非官方身份执行任务的。作为与大官联系的中间人，显赫士大夫之家成员通常是幕后的权力集团（Fei 1953，79－84），这些人总是避免使自己处于比国家官员低一级地位，不接受象村长之类的正式官职。[35]村长的资格及此职位的确实本质和职务，在不同时间和地点而有所不同（见 Duara 1988; Fei 1980 / 1939, 106－9; Smith 1899, 170－76; Yang 1945，173－189），而这些职位通常是选出来的，显示这种类型的领袖需靠个人的能力去获取所服务对象的支持。一旦成功上任，人们都发现这些人会用这个地位去扩张他在当地的权力和经济地位。

因此，在华人社会中存在着另一类的社会和政治关系，包括

所继承和个人成就所取得的地位，它摇摆于相对死板等级制和比较易变的结义兄弟平等关系之间。国家的命令是委任及终止权由上往下发，可是地方上的领袖却依靠个人才华以吸引跟随者来为自己效命。这多种不同形式的社会组织在作法上有明显差异，却普遍在本身内部存在着对立形式（相当象阴和阳符号的胚芽），似乎就是这个对立形式促成在局势转变时从一个作法换成另一个作法的顺利过渡。

十九世纪时住在东南亚的华人，结合这些多重不同的权力及社会地位的概念，在彼此之间建立起关系，包括二分关系和通过公司，宗亲会和秘密会社等较好组织群的联系。可是，两者之间有着关键性的差异：财富和社会善行已经取代了传统的孔孟教导和封地，成为社会成就和社会地位的最重要尺度。无论如何，在相对固定或稳定社会等级制和对社会认同的更平等竞争制之间的张力继续存在。就正如荷兰统治马六甲时期的好几位甲必丹，及十九世纪末的新加坡华人领袖那样，事业有成的家庭，都会尽可能把财富和地位传给儿孙（Wong 1963，3－4；Yong 1967，16－17）。十九世纪中由马六甲出生商人在新加坡创立势力强大的建德会反映了相同的模式。这个会的会员籍仅限于各位发起人和他们的男性后代（Khoo 1972，63，117）。[36] 同样的，挑战叶亚来首度受委为吉隆坡甲必丹的势力是以已故刘壬光族人作为号召，以此显示“师出有名”的。

看来，财富和地位的继承在稳定政治情况下比较成功，但在战乱和多变的局势时，尤其存在着象秘密会社之类的另外形式社会组织时，却可能被搁置一旁。因此，定居较久的马六甲出生华人社群在十九世纪初是用宗庙组织起来的。随着吉山附近在1840年代发现锡米，情况改变了。采锡使许多其他贯藉的单身男性移

民的涌入。在十九世纪五十年代时期，象海山这类的秘密会社，吸引到马六甲华人中的所有阶层人士加入成为会员，其中还包括了事业有成的商人集团（Khoo 1972，112）。

十九世纪八十年代以前，海峡殖民地和马来亚内陆的领袖地位也同样显露两种对照的领导模式。海峡殖民地的大多数华人领袖是主要方言群的富商，由于对族人及华人社会所作的公益事业而受公认，扮演着华人与英人之间的联系人。例如，在杨氏（Yong 1967，4－5）所鉴定的十九世纪新加坡十五位最杰出的侨领中，十位是属于最大方言群的福建人，其中没有来自客家或海南的少数方言群。同样的，麦氏（Mak 1987）发现在十九世纪的槟城，福建精英也是最闻名的人物，乐捐好施，大力捐助福建和非福建人的团体。这些人不一定有担任何正式官职，[37] 或如果有的话，这些官衔主要是作为对他们已经拥有的权力的合法化象征，而不是争取权力的手段。象英国颁发的亚洲人太平局绅或荣誉推事就明显如此，十九世纪末在吉隆坡和吡叻的甲必丹职位也有相同的性质。在这种情况下的领袖都是官味十足的：往往是间接，家长式和荣誉性质的。[38]

第二种领导地位则是前者的直接对照：这一回的权力是建立一群支持者的更直接支持上，而政治荣衔或官位则相等于增加经济或政治权力，作为拥有官衔的酬劳的手段。再说，这些官职虽然带来荣耀，却也有很大的潜在危险性，因为，在位人会受到挑战，对手会以其人之身，治其人之道，使用在位人在上台前曾经用过的强硬手段对付他。秘密会社的头领及象叶亚来这样的内陆甲必丹，显然就是这类领袖。

早年在双溪乌绒和吉隆坡时，叶亚来的领导权并不建立在财

富和公益事业上，而是有赖于其他素质，其中最主要的是战斗才华。有一些作者把这种情形阐释为“用拳头取得权力”（Wan 1967, 136），这种说法忽略了武艺和谋略在旧中国的重要性。在旧中国，在某些情况下，使用武力不只是合法的，甚至，至少对某些族群来说，是积极受推崇的。移居新加坡和马来亚的华人，来自中国那些氏族帮派长期不和传统的地区（Freedman 1958, 105－13; 1966, 104－7; Lamley 1990），这种冲突，在十九世纪已经成了整个社会进一步“尚武”模式的一个部份（Kuhn 1970, 9, 78）。宗族长期不和，秘密党团活动，以及其他地方性的造反所造成的不靖局面，甚至把儒生拉去当地方武装单位，或团练的军事领袖（Kuhn 1970）。同样的，十九世纪的台湾，当地的上层精英也有以秘密武装势力为事业的。根据 Johanna Meskil（1979, 88－91），这些地方强人代表着某种社会典范，诉诸中国民间文学和戏曲中的英雄人物的文化传统来吸引支持者。

因此，这个时期华人社会两种对照的领导方式是与多重性文化价值，同时在那个时代看起来是互相矛盾的性质有关。这些价值，其根源在一端是强调父传子地位的重要性的等级制，另一端则是通过个人成就取得地位的平等制，象其他文化价值一样，在人们向族人求助，在秘密会社中与人结义，或选择支持某某人作为领袖或舍弃某一人等方面，继续表达出其所形成关系的性质。这些价值也形象地传达更正式的思想架构，这个讨论范畴将是本文分析的最后一个部份。

思想意识与权力

对思想意识的讨论将从解释这个词的意义开始，因为，不管

有没有按照马克思主义的分析法，人们曾对这个概念作不同离散式的阐释。正如 Raymond Williams（1977, 55）指出的，就算是在马克思的著作里，思想意识的范畴代表着相当范围的现象，从或许可能跟特定阶级有着的虚假觉悟的体系，到“意义和思想产生的普遍过程”。我们承认某些思想已被用作支援个别阶级利益，而故弄玄虚往往是这个过程的重要因素，在以下的讨论中，对于思想意识将会用意义和思想的产生这一个比较广义的定义。这一个方法具有正面承认有意识的个人在创造意义，而把更具霸权主义特征的思想系统当作是值得探讨的经验问题，而不是假设为其功能。

思想意识范畴所指的不仅限于意义的产生，也特别专注于这些思想概念以有形及公共形式的传播。因此，思想意识虽然与经济和社会政治层面的文化价值密切关连（以及互相纠缠）（Williams 1977, 16），在特定宗教和创造性努力下对这些意义作公开的表达，是造成值得对思想意识形成作分开探讨的因素。跟经济和社会政治一样，思想意识体系是特定地方色彩与一套较广泛文化价值相互作用的历史产物。因此，就如我们在其他地方察觉到的一样，事物发展的变化可让有进取心的个人提供机会，让他能从不同文化价值取材，创造或支援能进一步强化本身目标的不同思想意识的形成，并在其所操纵的过程中产生可能的思想意识意义的变化。

在中国，思想形成和沟通的中心舞台是教育和文学、宗教仪式和诸如说书及戏曲等大众娱乐。每一个舞台传播和支援个别和一套重叠的文化价值，如读书识字的重要性，儒学，孝道，天人合一，在不同社会政治状态下忠于族人等。

使这些和其他思想意识的形成适应马来亚的环境主要决定于随着地点（乡城）和时间而改变的时代背景因素。例如，大多数中国移民的教育水平很低，自然就影响分享某些信息和思想的方法。在比较城市化的海峡殖民地，大众娱乐和宗教组织远比内陆地区多。在内地，庙会和大戏只限于假期和特别日子。这就让在内地偏远区赞助这类活动的领袖有可能控制所要突出的信息。各地人口状况是另一个重要因素，因为，能吸引单身汉子群的内容，对已婚和必须负责家用的男人并不一定适合。因此，随着两性比率的渐渐变化，以及越来越多有成就的移民在当地结婚生子，传播儒家孝悌信息的氏族宗祠和学校应势而生。

早期在吉隆坡，叶亚来看来是个积极操纵思想意识象征的人。他筹建吉隆坡第一间寺庙，仙四师爷庙，奉供盛甲必丹神灵，发出不同层次的信息。华裔马来亚人领袖不只是经常筹建和慷慨捐助庙宇，事实上，在如马六甲青云亭的例子里中，主要寺庙的领袖，是与华族社群中的世俗领袖平行的（Wong 1963）。仙四师爷庙有一个重要的特点，所奉供的主神不是观音、马祖、关公或甚至大伯公等中国重要神明，而是曾是叶亚来本人的雇主及曾为他战斗的已故甲必丹。登仙籍成为与前士大夫有关系的“师仙大”，盛甲必丹把华人社会两个最强大的领袖形象：武将烈士及儒生大夫，合而为一。由于之前的关系，“师仙大”可能曾被视为是对叶亚来的祭拜特别显灵，据说盛甲必丹曾在梦中向叶亚来传授军事战略（C. K. 1893）。从较抽象的角度来看，这位神明可视为是代表着阳世甲必丹强人到阴世后权力和合法性继续继的象征。

在社会学层次，仙四师爷庙看来不只是惠州客人专有，而是已作为凝集社群的庙宇了。1890 年代对该庙庙会游行的描述显示

参加的头领包括不同方言群领袖，甚至还有“一群击鼓跳舞的印度人”和“一组日本人”。[39] 作为建庙初期的主要领袖，叶亚来所扮演的不仅只限于代表本族人或本方言群人利益的角色，而是同时也照顾更大的族群。关于这间庙的最后一个特点是与扶乩紧密相关，这其中进一步反映叶亚来在早期吉隆坡的另一项活动。华人善信求神时也问关于健康问题，乩童经常会提供治病药方（Letessier 1893, 321）。我们难免要寻求这项庙宇功能跟叶亚来开设的中药铺的零售生意之间的关系。早期吉隆坡气候被视为对身体健康不利，治病能力和拥有药铺可能在叶亚来试图传达的权势象征信息链中提供多一个环节。[40]

另一个支持这个时期华裔马来亚人的军事型领袖的思想意识舞台包括秘密会社的各种仪式和民间戏曲的传统。正如 ter Haar 在本书中的另一篇论文指出，三合会入党仪式所采用的许多条例，主要是源自象《水浒传》等小说所推崇的尚武传统。真人演出或傀儡戏的戏曲，是华人在马来亚城镇及矿场庆祝庙会、农历新年和其他特别节日的必须节目。[41] 我们虽然不清楚这些戏曲的剧目，武侠剧目显然并不少。[42] J. D. Vaughan 是十九世纪海峡殖民地华人社会的敏锐观察者，他写道：

华人热切喜爱戏曲，可以连继几个晚上坐着欣赏对我们来说是毫无意义的剧情。戏曲包含了士兵的不断进进出出，中间穿插着最滑稽可笑方式的个别打斗（1971 / 1879, 85）。

通过演出传达文化信息，或有意识地控制剧情，或特别突出某些动作的程度总是很难判断的。[43] 担任吉隆坡甲必丹时，叶亚来在新年和佳节期间出钱演戏招待矿工。虽然没有关于演出剧目的资料，他至少在一个场合中直接表现出把演出转为有用传达信

息手段的认同。当雪兰莪的 Federick Weld 总督在 1880 年莅临吉隆坡时，叶亚来演剧招待，Weld 形容剧情“代表着苏丹和大土酋互相争吵，可是却在安邦治国的总督出现时把纠纷搁置一旁。”(Gullick 1955, 28)。

叶亚来在任甲必丹期间一直不断捐助神庙和出钱演戏，可是在 1880 年代，其领导作风及其所传达的信息，看来比较接近海峡殖民地地区富商领袖的荣誉及家长式作风。他否认自己与秘密会社有任何联系（其他地方的商人也如此），[44] 把精力集中在建立本身的经济事业上。象其他海峡头领一样，他也做慈善和公益事业，建屋收留贫病者，在吉隆坡建立第一间华校。继承他的甲必丹职位的富商叶亚石和叶观盛，也依照同样的模式，作为名誉官员，他们的官服传达了对其功劳的认同。[45]

结 语

本文探讨这个时代的叶亚来及其他华人领袖是如何从不同、甚至相对立的思想中提取有关当代华人社会中盛行的领导方式的概念。近代其他对华人作研究的历史学家提出一种方法：要了解华人社会政治组织的区域性变化，得把焦点专注在文化中相对于边缘地区的不同情况的适应性(Cole 1986; Schoppa 1982)。海峡殖民地及内地华人的情况是个比较个案。当吉隆坡等内陆地区逐渐取得与海峡殖民地相似的政治与经济特征后，上层精英和领导方式的预期样板就会渐渐调节，以符合新的状况。因此，只要看清楚这些地区在某个特定时期的经济、社会政治和思想意识结构，不同文化策略不同程度的适用性也就显而易见了。[46]

叶亚来和他那个时代的故事，充分显示特定文化略策可随着局势改变而作出调整的方式，否定了十九世纪华裔马来亚人社会只是简单地由背后有本方言族秘密会社支撑的铁腕甲必丹统治的说法。叶亚来取得权力，是从社会关系，政治策略和思想意识形象等混合因素着手的，所根据的文化价值本身是同时相辅相成，又是互相对立的。叶亚来可能是通过海山会首次与盛甲必丹及刘壬光认识。海山会这种组织的既有价值，而不是组织的结构本身，才是支援他上台的主要关键。因此，虽然几乎可以肯定叶亚来早年是海山会的头领，但这个背景却未阻止他在吉隆坡时把那批在吡叻属于敌对党派的惠州兄弟迎接过来当手下。他公开颁布律法和刑罚，以及使用经济奖励来吸引战士和矿工的支持，说明他不能只靠秘密会社的地位来获取经济和政治支持。同样的，他筹建“仙四师爷”庙和资助演大戏给矿工看，传达了关于权力和政治合法地位的复杂而混合的信息。

最后要谈的一点是关于经济，社会政治和思想范畴的背景跟文化价值之间比较具体的相互关系。指英国人随着对制订政策和中央行政管理渐渐负起更大责任后，就为富有及地位日益巩固的华商阶层制造一个有利于他们进行领导和掌握控制权的环境，这么一种说法，是相当吸引人的。可是，就算是在十九世纪末确实看到华人领袖中继承财富和权力的增加，与劳工供应和世界商品价格有关的背景因素继续朝利于贫穷移民取得经济进展的方向发展。劳工在酬劳和讨价还价方面有了较好的选择空间。同时，在叶亚来那个时代与采矿有关的“迷信”习俗和礼仪——那些让就算是最穷的苦力也可能应超自然途径而飞黄腾达的作法——据说已经渐渐在消失。这个时候，矿主和财主所传达的信息看来是明显地把成功跟努力工作挂勾，提出说成功者是经过本身一番努力

和利用了本身的智慧的，因此，贬低了可能突然财从天降的运气的文化支援，也杜绝引文化来作为失败的借口。

象这样一种思想意识信息的改变显突了考虑人类生活所有领域相互影响阐述方法的重要性。初看之下，象叶亚来这样的人之所以引起人们的兴趣，主要在于他能告诉我们关于华人领导和权力结构的变通方式。可是，当你对他的生活作更深入研究时，就会明显地发现到维持着他们的社会政治关系和文化价值，只能够通过当时所有这一切发生时的更广泛经济和思想范畴的相结合才能理解。此外，在华人文化当中存在着不同的社会政治关系再一次提醒我们，在某些方面，华人投身适应海外生活，与他们在本国内适应不同的情况差别并不很大，而学者能同时关注彼此的资料的话，将受益不浅。

❶ 译者：注释从略。

❷ 港主，十九世纪柔佛、新加坡和廖内等地马来统治者委任的华人头领，以河为界，故称港主。港主负责开芭，收税和行使政府职权。按据 C. S. Wong 的讲法，甲必丹是“在他乡土地上，某个族群中受到承认的首长或头领，…… 正式获授权对本族群掌管行使职权，行政权及在某些情况下，司法权在政府和族群间扮演沟通渠道的角色。”

❸ 诸如天地会或义兴公司等结义组织并不一定属于“秘密”性质。但是，马华文学著作却相当一致地称之为私会党。为方便叙述，本文采用广义的“ Secret Societies”（译者按：译为“秘密会社”），包括所有合法及非法的结义组织。

❹ 译者：注释从略。

❺ Turnbull（ 1972，125－126）指某些商贾可能暗地里控制秘密会社，但却未提供任何数据来支持其论据。

❻ 例如，请参阅 Crissman 那份经常被引用的关于海外华人社会组织分层结构的著作。在该文中，作者在分辨出不同层次的社会组织后，就贸贸然强调商人集团组成海外华人社会结构的主要组成部份，（ 1967，188）。有关这类探讨方式的批判，参阅 Sangren（ 1984）。

❼ 公司指共同合作劳动群，按据经修改的分享制度分配利润。

❽ 新加坡社会为后一原理提供有力实例。在强调秘密会社在协助新移民融入当地社会的重要性之后，Freedman 提供的数据显示，1881 年，该市的男性人口中，少过一半加入秘密会社为会员（1960，32）。

❾ Trocki 最近（ 1990 年）对新加坡公司，秘密会社和鸦片园的研究，在指出经济作为首要因素的同时，并未完全排除文化习俗作为重要考虑因素的看法。

❿ Harell（ 1982 年） 在研究台湾民族学上提出的文化与背景模式，一直以来对这个文化形成定义的取义具有巨大的影响。虽然 Harell 专注于阐述社会行为，在以下的分析中，已经对他所提出的普遍模式进行扩大，以包括较为抽象的文化价值形成概念和在思想意识范畴中意义和思想的产生和沟通。

⓫ 叶亚来留下的两张甲必丹遗照分别代表着这两种领袖风范。第

一张是叶氏宗祠和仙四师爷庙悬挂的“平民”照，另一张则是马来亚档案局所保存，并在许多讲述其事迹文献中引用的，他穿着正式官服。

⑫ 这些文献的全文，请参阅 Middlebrook 著作（1951，120－124）。虽然在叶亚来去世后，他的后代引述的内容，向英政府要求偿还叶亚来用于公共事业建设的资金。但是，正如 Middlebrook 所察觉的，《记事》主要是叙述叶亚来在 1869 年至 1873 年之间的军事活动，没提到他在下来的十二个年头中重建吉隆坡的不懈努力。

⑬ 叶亚来的父母显然是客籍人，他一生中都以惠州客人自居。按照叶氏家谱，其祖先在元朝时从福建省移居广东梅县（嘉应州），经十二代后再迁移到新宁。移居到更接近广州的惠州是叶亚来出世前第八代的事。对中国原乡方言群的认同，往往是分化东南亚客籍及其他华南劳工的重要因素。在叶亚来一生，嘉应州人和惠州人的分别是本地区政治活动的重要环节。

⑭《叶氏家谱》列明叶家有四男一女。亚来为长子。中文文献中有好些述说叶亚来年幼时的虚构故事，反映中国人有关童年时代已注定将来成大事气质的思想。关于这些故事的评语，参阅 Carstens（1988）。

⑮ Khoo（1972，218－20）察觉，现人对双溪乌绒华人社群结构的认识完全依赖一些仅存的报告。没有文献提到双溪乌绒甲必丹和当地马来皇族的关系，以及甲必丹的确实职务，造成很难去推测当年富有的商人和矿主本身没兴趣出任甲必丹，而最后却选叶亚来出任的原因。

⑯ 叶亚来离开后，该地区由三个人控制，他们是广东人黄英（WangYing），惠州客邱三（Hiu Sam）和嘉应州客黄锦（Ng Kim）。Khoo（1972，117－117，218－220）指出在十九世纪六十年代，双溪乌绒至少有两个对敌的秘密会社，即海山和附属义兴党的松柏馆。1884 年政府报告书所列明的双溪乌绒秘密会社首领名单包括福建人，客家人和广东人的代表。按 Khoo（1978，218－220）的说法，客家人进一步分成嘉应客和惠州客，分别支持对敌的秘密会社，有时，虽然广东人和惠州客都是属于同一个党，“彼此间还是出现冲突”。

⑰ 译者：注释省略。

⑱ Middlebrook（1951，20－21，103）错误地把来自拿律的那批战败者列为海山党员。虽然有关报告清楚说明是义兴党被击败及逐出该地。可是 Middlebrook 坚持抵达吉隆坡的惠州人必须是海山党人，否则将不会被接受。Khoo（1972，118，138，158）引述政府有关拿律战乱的报告，确定被击败的一方是义兴党的惠州客。他进一步提出说，可能在是 1865 年较后时发生的战乱产生了这一批被遣往吉隆坡的惠州难民。

⑲ 译者：注释省略。

⑳ 译者：注释省略。

㉑ 译者：注释省略。

㉒ Middlebrook（1951，52）指出，我们无法确定叶亚来是否会读或写中文，或是否会说马来话，但是，他在很多重要场合都是靠翁寿充当通译。

㉓ Kuhn（1970，78）提及华南地区地方宗族招募战士时也有

相同奖励，显示诸如宗亲，同乡或秘密会社等具有特别认同关系的组织，有时也需要通过特定的酬劳来吸引足够的战士。

㉔ 这段说明的文献来源是 1893 年刊登在 Selangor Journal 的叶亚来小传，据说是从当时吉隆坡流行的中文版本译成英文。虽然在很多方面是高度失误，其关于“四仙大”的说明提供了《简史》和《纪事》中所未提及的信仰详情。

㉕ 译者：注释省略。

㉖ 译者：注释省略。

㉗ 包税区，revenue farm，是政府垄断鸦片，酒，赌博和其他货物的手段。政府把固定期限的垄断权拍卖给富有的华商或集团。包税区是英殖民主义者的主要收入来源，对华商则是一块肥肉。

㉘《叶氏族谱》列廖氏为正室。按 Wang（1954，48）的说法，廖氏是童养媳，病逝。马六甲的郭氏为继室，其余为妾。

㉙ 马来亚内陆地区的包税区制跟海峡殖民地者不同。海峡区的垄断权包括提练和零售鸦片，在内地采锡区，包税区向入口的生鸦片抽税，但不控制提练和销售。内地的鸦片往往由出资的商贾以赊账方式卖给矿工（Wang 1965，78－79）。关于海峡制度产生的政治分合的详细分析，可参阅 Trocki（1978）。

㉚ Pasqual（1985 年）对矿工的组织和采矿公司筹集资金等华族采矿措施的详细描述，其所提供的民族群素质的资料，对我了解经济与文化行为间的相互关系极为有用。对矿工地位的仔细划分，对应于下面所提到的中国式社会分层。

㉛ Croockewit（1854，122）在讨论组织矿工的最佳方法时指出：“任何人如果认识中国人，同时看过他们干活的话，都会信服他们比任何其他民族卖力，他们显然必须对所做的工作有个人的强烈兴趣。”

㉜ Balazs（1964，48－49）提过十八世纪时，中国劳工在云南的铜矿有实行同样的分酬制。

㉝ Pasqual（1895，45－46）指出说，就算是采矿后没利润，分酬制下的矿工还是欠下日常用品的钱；可是，过后，他又自相矛盾，说分酬制工人只冒赔上时间白干活的风险，“对他们来说，从所获得的免费住宿，衣著，鸦片供应，加上在采矿期间所享受的相对美好日子，基本上已算是有了超额的补偿了。”

㉞ 译者：注释省略。

㉟ 根据 Martin Yang（1945，185），“在社会上有一点地位的村民或有自尊的人士都不要当地方官，因为在面对权势较大，但社会地位并非如此的人时，会颜面尽失。此外，没有人愿意任由政府使唤，或接受命令。” Duara（1988）在华北农村的研究显示，里正的酬劳在二十世纪初随着国家更进一步的渗入而有所改变。

㊱ 建德会反映出组织原则的秘密结合，在某种程度上反映以下论述在马来亚环境下华人社会的演化。Khoo（1972，63，117）把这个会视为秘密会社，由 Chng（1986，107－23）在较后所作的研究却澄清这个组织的功能是为一群担心本身在死后或破产时失却支持提供某种形式的保障。

㊲ 英政府于 1826 年在海峡殖民地停止甲必丹制度后，马六甲、

新加坡和槟城的一些华人侨领继续受承认为“非正式”甲必丹。参阅 Turnbull（1972,106）; Wong(1963,31－37)。

㊳ 海外华人领袖地位所涉及的荣誉可明显从致力于担任志愿团体职位看出来。诚如 Freedman 指出，“公益、封衔和官职三个项目合起来，成了某人社会地位的普遍评定标准”（1957,94－95)。到了十九世纪，富有的马来亚及海峡华人多了另一个购买高社会地位传统象征的门路，向清廷捐官（Yen 1970）。

㊴ 译者：注释省略。

㊵ 我的这一部份论点必须保持作为一项猜测，其中部份原因在于很少人对中药与神灵治病之的关系作研究。．．．．（略）我们并不知道叶亚来患病时是否有进行治疗，或他开设中药铺的主要兴趣是由于本身对中医学的信心。事实上，英国人甚至猜测他的死因是因为顽固拒绝接受西药治疗造成。参阅 1985 年 4 月 20 日在《海峡时报》刊登的讣闻。

㊶ 译者：注释省略。

㊷ 日本著名的中国民间戏曲专家 Tanaka Issei 最近指出，突出武打的剧目在私会党支配的小镇特别受欢迎。

㊸ 台湾在 1721 年有一段朱贵义造反的叙述可作为一个例子。他在演剧唱戏和结义仪式后被县官逮捕，据说其支持者就剪下庙宇神台的布，剪成象首领在戏台上所穿衣帽，然后造反，占据台湾省会(Chiu 1983,137)。

㊹ 虽然说秘密会社在马来诸邦内陆是非法组织，Turnbull（1972，125－126）却发觉，甚至是在英政府宣布海峡殖民地秘密会社为非法以前，虽然有传说好些有头有脸的华商参加秘密会社，却没有人愿意承认自己的党籍。假使把秘密会社视为是较“官样”领导模式以外另一类替代和对立的选择模式，那么，当富商们在争取另一种权力时，在公开场合否认秘密会社的联系是可以理解的。

㊺ 按据《雪兰莪学报》的记载，吉隆坡最后一位甲必丹和其他同期华人侨领的活动，几乎就和宋旺相（1975/1923）及 C. B. Buckley（1965/1902)的著名著作中所描述的海峡殖民地华人侨领一模一样。例如，其中就有提到叶观盛甲必丹，陆佑和叶亚来的公子为英籍官员设宴；赞助华、英校和医院的设立；再加上其他诸如参加体育会和赛马的“英式”活动。

㊻ 译者：注释省略。

参考文献

Anon. 1927. “The Biography of Yap Ah Loy.” English translation of Chinese biography published in unidentified Chinese periodical. Middlebrook papers, Singapore National Archives.

Anon. 1957. “ Translation of Extracts from a Record Made in Chinese by Yap Ah Loy Relating to the War in Selangor Before the Year 1874.” Journal of the South Seas Society 13, no. 1:1－26.

Balazs, Etienne. 1964. Chinese Civilization and Bureaucracy, trans., H. M. Wright. New Haven: Yale University Press.

Benjamin, Geoffrey . 1985. “In the Long Term: Three Themes in Malayan Cultural Ecology.” In Cultural Values and Human Values in Southeast Asia, ed. Karl

L. Huttere, A. Terry Rambo, and George Lovelace, 219 - 78. Michigan Papers on South and Southeast Asia No. 27. Ann Arbor: University of Michigan Center for South and Southeast Asian Studies.

Blythe, Wilfred Lawson. 1969. The Impact of Chinese Secret Societies in Malaya: A Historical Study. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Braddell, T. 1853. "Notes on a Trip to the Interior from Malacca." Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia 7: 73 - 104.

Buckley, C. B. 1965 / 1902. An Anecdotal History of Old Times in Singapore 1819 - 1867. Singapore: University of Malaya Press.

C. K. 1893. "Yap Ah Loi." Selangor Journal 12, no. 1: 184 - 85.

Carstens, Sharon A. 1980. "Images of Community in a Chinese Malaysian Settlement." Ph. D. diss., Cornell University.

- - . 1988. "From Myth to History: Yap Ah Loy and the Heroic Past of Chinese Malaysians." Journal of Southeast Asian Studies 19, no. 2: 185 - 208.

Chew, Ernest, 1967 - 68. "Frank Swettenham and Yap Ah Loy: The Advance of British 'Influence' in Kuala Lumpur, 1871 - 1885." Journal of the Historical Society, University of Singapore: 65 - 76.

- - . 1984. " Frank Swettenham and Yap Ah Loy: The Increase of British Influence in Kuala Lumpur, 1871 - 1885. Journal of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society 57, no. 1: 70 - 87.

Chiu Kun Liang. 1983. Xiandai shehui de minsu quyi (Folk Arts in Modern Society). Taipei: Yuan Liu Publications.

Chng, D. K. Y. 1986. Xinjiapo Huarenshi luncong (Collected Essays on Chinese in Nineteenth - Century Singapore). Singapore: South Seas Society.

Cole, James. 1986. Shaohsing: Competition and Cooperation in Nineteenth Century China. Tucson: University of Arizona Press.

Comber, Leon F. 1959. Chinese Secret Societies in Malaya: A Survey of the Triad Society from 1800 - 1900. New York: J. J. Augustin.

Crissman, Lawrence. 1967. " The Segmentary Structure of Urban Overseas Chinese Communities." Man (new series) 2, no. 2: 185 - 203.

Croockewit, H. 1854. " The Tin Mines of Malacca." Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia 8: 112 - 33.

Duara, Prasenjit. 1988. Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900 - 1942. Stanford: Stanford University Press.

Fei Hsiao - tung. 1980 / 1939. Peasant Life in China. London: Routledge and Kegan Paul.

- - . 1953. China's Gentry. Chicago: University of Chicago Press.

Freedman, Maurice. 1970 / 1957. Chinese Family and Marriage in Singapore. New York, London: Johnson Reprint.

- - . 1958. Lineage Organization in Southeastern China. London: Athlone Press.

- - . 1960. " Immigrants and Associations: Chinese in Nineteenth Century Singapore." Comparative Studies in Society and History 3: 25 - 48.

- - . 1966. Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung. London: Athlone Press.

Gates, Hill, and Robert Weller. 1987. " Hegemony and Chinese Folk Ideologies." Modern China 13, no. 1: 3 - 16.

Godley, Michael. 1981. The Mandarin - capitalists from Nanyang. Cambridge: Cambridge University Press.

193

Gullick, J. M. 1953. " Kuala Lumpur: 1880 - 1895." Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society 28, no. 4: 1 - 171.

Hale, A. 1885. " On Mines and Miners in Kinta, Perak." Journal of the Royal Asiatic Society Straits Branch 16: 303 - 10.

Harrell, Stevan. 1982. Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan. Seattle: University of Washington Press.

_ _ . 1985. " Why Do the Chinese Work So Hard?" Modern China 11, no. 2: 203 - 26.

_ _ . 1987. "The Concept of Fate in Chinese Folk Ideology." Modern China 13, no. 1: 90 - 109.

Hui Fatt. 18??. "A Short History of Yap Tet Loy." English translation of Chinese text. Middlebrook papers, Singapore National Archives.

Johnson, David. 1985. " Communication, Class and Consciousness in Late Imperial China." In Popular Culture in Late Imperial China, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, 34 - 72. Berkeley: University of California Press.

Khoo Kay Kim. 1972. The Western Malay States 1850 - 1873. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Kuhn, Philip A. 1970. Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796 - 1864. Cambridge: Harvard University Press.

Lamley, Harry J. 1990. " Lineage and Surname Feuds in Southern Fukien and Eastern Kwangtung under the Ch' ing. In Orthodoxy in Late Imperial China, ed. Kwang - Ching Liu, 255 - 78. Berkeley: University of California Press.

Lee Poh - ping. 1978. Chinese Society in Nineteenth Century Singapore. Singapore: Oxford University Press.

Letessier, Charles. 1893. " Si Sen Ta: A Chinese Apotheosis." Selangor Journal 1, no. 20: 320 - 22.

Mak Lau Fong. 1981. The Sociology of Secret Societies: A Study of Chinese Secret Societies in Singapore and Peninsular Malaysia. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

_ _ . 1987. "Chinese Subcommunal Elites in 19th Century Penang." Tonan Ajia Kenkyu (Southeast Asia Studies) 25, no. 2: 254 - 64.

Meskill, Johanna. 1979. A Chinese Pioneer Family: The Lins of Wu - feng Taiwan 1729 - 1895. Princeton: Princeton University Press.

Middlebrook, S. M. 1951. " Yap Ah Loy." Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society 24, no. 2: 1 - 127.

Ng Chin - Keong. 1983. Trade and Society: The Amoy Network on the China Coast 1683 - 1735. Singapore: Singapore University Press.

Pasqual, J. C. 1895. " Chinese Tin Mining in Selangor." Selangor Journal 4, no. 2: 25 - 29; 4, no. 3: 43 - 46; 4, no. 6: 99 - 103; no. 8: 137 - 40; 4, no. 10: 168 - 73.

Sadka, Emily. 1968. The Protected Malay States: 1784 - 1895. Kuala Lumpur: University of Malay Press.

Sangren, P. Steven. 1984. " Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship." Journal of Asian Studies 43, no. 3: 391 - 415.

Schoppa, R. Keith. 1982. Chinese Elites and Political Change. Cambridge: Harvard Univerity Press.

Selangor Journal, 1893 - 1897.

Selangor Secretariat Files, 1875 - 1885.

Smith, Arthur H. 1970 / 1899. Village Life in China. Boston: Little, Brown, and Company.

Song Ong Siang. 1975 / 1923. One Hundred Years History of the Chinese in Singapore. San Francisco: Chinese Materials Center.

Straits Times (Singapore), 1885.

Tanaka Issei. 1985. " The Social and Historical Context of Ming - Ch' ing Local Drama." In Popular Culture in Late Imperial China, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, 143 - 60. Berkeley: University of California Press.

Trocki, Carl A. 1979. Prince of Pirates. Singapore: Singapore University Press.

_ _. 1987. " The Rise of Singapore's Great Opium Syndicate, 1840 - 86." Journal of Southeast Asian Studies 8, no. 1: 58 - 80.

_ _. 1990. Opium and Empire: Chinese Society in Colonial Singapore, 1800 - 1910. Ithaca: Cornell University Press.

Turnbull, C. M. 1972. The Straits Settlements 1826 - 1867. Singapore: Oxford Uiversity Press.

Vaughan, J. D. 1971 / 1879. The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Wan Ming Seng. 1967. " The History of the Organization of the Chinese Community in Selangor with Particular Reference to Problems of Leadership, 1857 - 1962." M. A. thesis, Universiti Malaya.

Wang Gungwu. 1981. " Traditional Leadership in a New Nation: The Chinese in Malaya and Singapore." In Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese, ed. Wang Gungwu, 159 - 72. Singapore: Heinemann Educational Books.

Wang Zhiyuan. 1958. Ye Delai juan (The Biography of Ye Delai). Kuala Lumpur: Yihua Publishers.

Williams, Raymond. 1977. Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press.

Wong, C. S. 1963. A Gallery of Chinese Kapitans. Singapore: Ministry of Culture, Government Printing Office.

Wong Lin Ken. 1965. The Malayan Tin Industry to 1914. Tucson: University of Arizona Press.

Yang, Martin. 1945. A Chinese Village. New York: Columbia University Press.

Yen Ching - hwang. 1970. " Ch' ing's Sale of Honours and the Chinese Leadership in Singapore and Malaya (1877 - 1912). "Journal of Southeast Asian Studies 1, no. 2: 20 - 32.

_ _. 1981. "Early Chinese Clan Organizations in Singapore and Malaya, 1819 - 1911." Journal of Southeast Asian Studies 12, no. 1: 62 - 92.

Yong Ching Fatt. 1967 " Chinese Leadership in Nineteenth Century Singapore." Journal of the Island Society 1, no. 1: 184 - 85.

延伸閱讀

第一輯：田野方法、邊緣社群研究

Janet Pillai, Cultural Mapping: A Guide to Understanding Place, Community and Continuity, 2013, Petaling Jaya, SIRD.

Parthiban Muniandy, Politics of the Temporary: An Ethnography of Migrant Life in Urban Malaysia, 2014, Petaling Jaya, SIRD.

第二輯：閱讀城市空間與他者

Tim Cresswell，導論：定義地方，收錄於《地方：記憶、想像與認同》，2006，台北：群學。

黃健二，臺灣：與醜陋賽跑，收錄於 《當代》第 14 期，1987 年。

Rudolf deJong 再次俘獲街道，收錄於王誌弘翻譯《空間與社會理論（譯文選一）》，1995，臺北。

Jane Jacobs，《美國大城市的死與生》，2006，南京：譯林。

第三輯：吉隆坡歷史：大眾史學的觀點

黃賢強，葉亞來：從平凡移民到不平凡領袖，收錄於何啟良主編《匡政與流變 ——馬來西亞華人歷史與人物：政治篇》，2003，吉隆坡：華研。

Mariana Isa, Maganjeet Kaur, Kuala Lumpur street names : a guide to their meanings & histories, 2015, Singapore, Marshall Cavendish Editions.

Jim Sharpe, *History from Below*, in Peter Burke ed New Perspectives on History Writing, 1991, London, Polity Press.