

國立台灣大學社會學研究所博士論文

指導教授：葉啟政教授、謝國雄教授

社區如何動起來？

—黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造



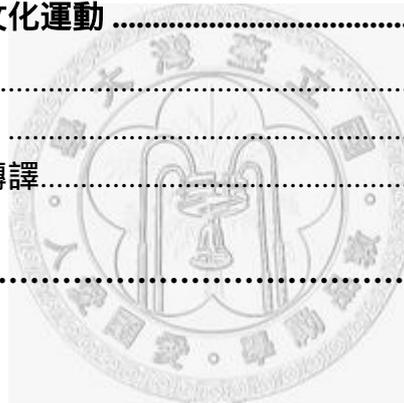
研究生：楊弘任 撰

2004 年 6 月

目錄

第一章 導論：建立社區行動的理論	1
1.1. 前言.....	1
1.2. 從社會運動到社區總體營造.....	5
1.2.1. 從現象出發：潛在對手的社區認同.....	7
1.2.2. 網絡、資源與政治機會，這樣就足夠嗎？.....	14
1.3. 從動員的廣度到動員的深度.....	22
1.3.1. 認知解放，或者共識動員？.....	22
1.3.2. 動員的深度：行動劇碼與行動標的.....	25
1.4. 社區行動論：兩種習性的文化轉譯.....	28
第二章 黑珍珠之鄉的地方派系	35
2.1. 前言.....	35
2.2. 派系的起源：為什麼是舊派與新派？.....	37
2.3. 派系分化與菁英甄補的歷史.....	44
2.4. 派系成員的日常習性與轉型軌跡.....	50
2.5. 結語.....	64
第三章 看不見的技术：蓮霧變成黑珍珠	68
3.1. 前言.....	68
3.2. 誰發明了黑珍珠？.....	69
3.3. 技术，為何看不見？.....	70
3.4. 黑珍珠的技术發展史.....	72
3.4.1. 創新的開端：品種確立與先驅者出現.....	73
3.4.2. 命名：「黑珍珠」符號的魔力.....	76
3.4.3. 技术現身：疏花技术的形成與演進.....	78
3.4.4. 質與量的叉路口：高品質路線的技术偶然性.....	83
3.4.5. 催花技术與蓮霧市場.....	86
3.5. 準師徒制：銘刻在身體裡的技术之傳承.....	92
3.6. 結語：技术，真的看不見？.....	97
第四章 在地結社風潮及其轉型	103
4.1. 前言.....	103
4.2. 林邊民主促進會的形成與轉型.....	103

4.3. 東港溪保育協會的形成與轉型.....	111
4.4. 林邊文史工作室的形成與轉型.....	115
4.5. 結語.....	120
第五章 黑珍珠之鄉的社區總體營造	123
5.1. 前言.....	123
5.2. 為什麼純粹的「村落行動」無法使社區動起來？	125
5.3. 為什麼純粹的「社團行動」無法使社區動起來？	131
5.4. 社區動起來的主要機制.....	139
5.4.1. 「實作優先」的行動模式：在地師傅實作身體的展演.....	139
5.4.2. 「實作優先」的轉譯界面：實作企畫書與實作示範點.....	143
5.4.3. 從分享到信任：行動團體的資源分享與功勞分享.....	147
5.5. 結語.....	150
第六章 結論：漫長的文化運動	153
6.1. 前言.....	153
6.2. 社區如何動起來？	154
6.3. 在地習性與文化轉譯.....	158
參考書目.....	166



第一章 導論：建立社區行動的理論

1.1. 前言

對於從事社會學或人類學研究的人們來說，台灣社會的確是個迷人的社會。她的迷人之處不在於深邃的古典或傳統，相反的，人們看到她體態輕盈而快速變動著，而且變動得越是快速，就越顯得迷人。這樣的變動在近半世紀以來的歷史過程中尤其顯著，不僅早已在經濟面向上展現奇蹟，政治民主化的程度也比其他第三世界國家來得有模有樣。然而，在將近半世紀的時間之流中，不斷加緊腳步進行的脫胎換骨工程，究竟讓台灣社會轉型為什麼形態的社會呢？舊有的與新進的文化模式之間到底是以什麼樣的方式銜接起來？或者，在外來的刺激之後，某些新的文化是如何從舊的在地基礎中孕育出來呢？這樣的銜接或孕育方式，有哪些是別的社會無法輕易複製的特質，同時，又遺留下哪些亟待繼續思索或須另闢蹊徑克服的問題呢？

為了探究舊與新的銜接或孕育方式，以及之後所產生的特質，我們刻意回到問題的原點來，選取了較大程度上仍保留舊有文化模式的地方社會為研究對象，並嘗試從其變動的過程中尋找新舊或內外之間的關係。黑珍珠之鄉，就是這樣一個在地的舊文化與外來的新文化交界意象鮮明的地方，而這樣的意象具體展現在該地的「蓮霧技術創新」、「在地結社風潮」與「社區總體營造」等等變動的範疇中。

黑珍珠之鄉，屏東平原西南方林邊溪出海口的林邊鄉，晚近這三十餘年來以生產高品質的黑珍珠蓮霧聞名於全台。然而，這樣的名號並非憑空而來，蓮霧變成黑珍珠，從不起眼的農家遮蔭果樹轉變成珍貴的水果精品，其中牽涉到高度的農業技術投入，而這樣的技術投入過程並非國家有意識挹注資源所促成。事實上，不管是直接針對蓮霧農的技術創新予以制度性補助，或是間接經由鼓勵農業試驗單位進行蓮霧研究，在當時都是不可能發生的事情。1965年，當林邊鄉蓮霧栽培的首批技術創新者出現之時，屏東全縣蓮霧栽培面積是 52.93 公頃，全國

栽培面積也只有 257.39 公頃¹，根本無法與當時最重要的經濟作物，動輒數萬公頃的香蕉栽培面積相比(劉淑靚 2001: 220)。更為鮮明的對比則是，做為出口替代工業化政策具體的第一步，1966 年距離林邊鄉不遠的「高雄加工出口區」²成立了，年輕的潛在農業勞動力大量離開家園，整體農業更是逐年被擠壓到邊緣地帶來，不管就資源配置或實質空間來看，都是邊緣的地帶。

然而，相當迷人之處也就在這裡，儘管種種外在條件都看似不利，但在小農體制之下鄉民特有的社會關係與文化氛圍，反而讓極少數留鄉務農的年輕農民無意中共同開啟了「技術創新」的神秘之門，關於蓮霧栽培的「技術創新」於是以獨特的樣貌登場了。從 1960 年代中期起，陸續有蓮霧農從既有的血緣、地緣關係中孕育出新的聚會形態或準師徒制的關係，於其中他們能敞開胸懷切磋農技，完全不同於派系原則所衍生的、又徒具形式的農會與產銷班組織方式。此外，縱使 1970 年代中期之後開始有農業試驗單位試圖以上對下的指導方式介入蓮霧栽培，最後也證明除非農學專家與創新農民之間形成相互的「文化轉譯」，相互的「以自己的語言說出對方的興趣」，否則雙方就無法達成有效的交流。總之，鄉民社會所孕育的蓮霧農經由品種確立、創新命名、以及許多栽培技術的創新改良，就這樣將品質、形象與產量還處於劣勢狀態的蓮霧逐步改造為經濟作物，蓮霧變成了「黑珍珠」，將原本連維生作物都稱不上的鄉間果樹變成了市場上搶手的商品，還變成了全屏東縣最重要的經濟命脈之一。

「蓮霧變成黑珍珠」這樣綿延三十餘年的技術創新過程中，「技術」逐漸成為鄉民之間相互辨認與自我認同的重要標的，擁有技術的農民不再只是傳統上所謂的「做穡人」，這些農民早已被稱作「蓮霧師傅」。不過，就創新農民而言，對於產品品質提升的市場考量才是這一切行動的原始動機。為了提升品質，不得不改善技術，然而，技術創新所啟動的人群重組過程中，亦即農民們逐漸聚集在各個技術優越的「蓮霧師傅」身邊而形成新的聚會網絡，無意中讓人們看穿了既有的農會產銷班只是派系原則所衍生的形式化組織。無論如何，從這裡我們看到了由行動者自發所形成的「技術認同」與「師傅網絡」。

那麼，我們又該如何來看待黑珍珠之鄉所發生的「社區總體營造」運動呢？

¹ 上述資料出自臺灣省政府農林廳《臺灣農業年報(民國 55 年版)》。此外，若從收穫面積來看，1965 年全國蓮霧收穫面積 186.49 公頃，屏東縣收穫面積則是 19.14 公頃，其中更只有 0.4 公頃位於林邊。而當年屏東縣香蕉收穫面積 4878.93 公頃，鳳梨收穫面積 867.31 公頃，檳榔收穫面積也已有 135.71 公頃。因而，我們可以明顯看出，蓮霧產業在屏東、在林邊的發展，都是 1960 年代中晚期以後的事情了。關於收穫面積資料則出自屏東縣政府《屏東縣統計要覽(民國 55 年版)》。

² 從林邊鄉經東港鎮、新園鄉，過了高屏溪即是高雄縣林園鄉；尤其 1976 年沿海公路(省道台 17 線)開通之後，林邊更是不折不扣大高雄生活圈的一環。林邊與高雄的關連性，遠遠勝過相距較遠同屬一縣的屏東市或潮州鎮。

1994 年起行政院文化建設委員會大力提倡「社區總體營造」的政策，其意義除了做為推動本土化運動與建構國族認同的基層版本之外(黃麗玲 1994, 呂欣怡 2001)，更有意思的其實是放在政治民主化的制度改革已近飽和，但生活世界裡所謂的民主化或民主意識卻仍音訊杳然的脈絡下——尤其在仍佔台灣社會主要之社會形態，亦即地方派系所主導的鄉民社會中來看，更值得探索社區總體營造所欲彰顯的意義為何。在這樣一個地方社會中，做為一個政治民主化之移植仍不知最終結果如何的末稍場域，雖有以平等選舉權為外貌、票票等值的形式民主存在，但生活世界的政治實作卻仍是派系文化所主導。日常情境中，「跑紅白帖」、「服務選民」與「爭取建設」仍是絕大多數政治頭人維繫鄉民認同的既有行動劇碼，等到選舉時刻來臨時，平日的經營就靠著買票的網絡得以點派收網。所謂社區總體營造，如果只是打亂既有資源配置網絡，藉由地方上少數新頭人帶動居民參與式的社區硬體空間或軟體活動營造，雖然取得了新的信任，但卻只是形成了認同度更高、更有效率的新買票網絡的話，那麼，這樣的社區營造最多只能說是達成一半的效果、呈現一半的意義。很明顯的，這樣的社區營造只是在庄頭意識、鄉土認同的機制下帶動居民關心生活周遭的公共事務，但仍是以未經反省的鄉民動員方式來進行，仍舊是一種貌似公共行動的「鄉民參與」，而非讓鄉民在公共參與過程中得以反省既有的「鄉民關係」中好與不好的一面。

黑珍珠之鄉的社區總體營造運動，從一開始就有意識的注意到這個問題。原因無他，正因為此地一開始主導社區運動的三個結社團體有其共通的特質，我們刻意將它定名為「公共行動社團」。黑珍珠之鄉社區總體營造的主導團體包含「林仔邊自然文史保育協會」、「林邊民主促進會」，以及以屏東全縣生態保育與社區文史為範圍的「藍色東港溪保育協會」。在黑珍珠之鄉，作為號召公共行動，試圖改變社會既有變遷趨勢的行動團體，不論是 1980 年代末期出現的民主運動團體，1990 年代中期之後陸續出現的環境運動團體與文史工作團體，甚至是慈濟功德會推動資源回收的在地團體，都是我們所定義的承載著「公共性」的團體。在這個範疇中的團體，具備關於台灣社會的政治變遷、經濟變遷與環境變遷等面向較高的歷史感，而且足以反思或界定先前社會的特色與病徵。東港溪保育協會雖非林邊鄉在地團體，但因多年來投入全縣環境、生態與文史工作，經常舉辦各類社團研習與社區資源調查，而又與林邊鄉推動社區總體營造的一位在地政治人物淵源甚深，因而長期保持對林邊文史工作室與民主促進會的協助與合作³。在

³ 事實上，東港溪保育協會的成立，係由林邊出身的民進黨籍省議員曹啟鴻所發起，但在延攬出身自社運界的人才出任社團總幹事之後，早已獨立運作。不過雙方一直維持密切合作，早期側重環境運動的議題，從反對南橫國道破壞大武山，之後的反水庫運動，以迄提出替代方案地下水庫等水資源議題。直到現在，則是合作推動全屏東縣社區總體營造。

這三大主導團體之外，林邊的慈濟功德會主要則是依循宗教人求取福報或助人利他取向的日常習性而行動，但其行動的結果卻具備了公共的意涵，因而在本研究中將之定位為曾與前述主導團體進行議題式合作的對照團體。

然而，社區如何動起來呢？公共行動社團就足以讓社區動起來嗎？既有的村落傳統組織會怎樣看待這樣的社區行動號召呢？我們發現，黑珍珠之鄉的社區總體營造過程中，這些公共行動社團各自歷經了有意義的團體轉型，並且逐漸摸索出與村落傳統組織之間足以相互協作的行動方式。而各類公共行動社團的出現，則是來自於先前十餘年接續下來的在地結社風潮。

另一方面，做為地方社會既有社會形態的「地方派系」，指涉的則是鄉鎮層級的派系，在林邊鄉分為「舊派」與「新派」兩大對立網絡。派系核心成員的日常習性是以經營有助於選舉買票動員的網絡，爭取重要政治職位，掌握基層公共建設等資源分配渠道，並從中牟取利益或擴大聲望為主。在我進行田野調查期間，林邊鄉公所、鄉代會主席與農會係由新派主政，舊派則掌控漁會並擁有一席立法委員與一席縣議員。在地十個村的村長，都分辨得出派系屬性，只不過多數村長自始參與同一派系，極少數則曾歷經派系轉換過程，而這樣的派系屬性是一般鄉民都清楚認知的。

事實上，黑珍珠之鄉的既有派系關係是聞名全縣的。從日治末期開放部分公職選舉起，林邊鄉就形成了舊派與新派兩大陣營，壟斷了地方公共事務的決斷權。時至今日，黑珍珠之鄉連喜慶宴客或招待親友，都分得出派系屬性：在林邊有三家知名海產餐廳，如果你與舊派網絡有所淵源，自然會到舊派立委所經營的永興海產宴客，反之新派的則必定是光顧新派鄉長所開設的大福樂海產店，至於傾向民進黨的，在某些特定的場合，則必須避開前兩家餐廳而到阿義海產宴客。尤有甚者，林邊新舊派系之中，派系菁英的實力相當堅強，在屏東縣應選五席省議員的年代，林邊這個總人口數也不過兩萬出頭的鄉鎮竟然就佔了兩席，而且在省議會中偶有激情演出，明明是來自同一鄉的省議員，有時為了派系敵對甚至不惜犧牲地方福祉。

那麼，黑珍珠之鄉地方派系起源時的原初面貌是如何？惡質化的派系鬥爭從何時開始的？一般鄉民又是在什麼程度上、以什麼方式被捲入派系核心成員的日常習性之中？以及，當黑珍珠之鄉晚近的社區總體營造發動之時，為什麼能夠吸引派系之中具有號召力的基層成員呢？因而，我們的分析將特別側重以下項目，包含了：地方派系起源的歷史考察、派系內部菁英甄補機制的歷史變遷、派系在非選舉期間的運作模式、不同層次派系成員有所差異的習性狀態、以及面對民主化與社區總體營造挑戰之下的派系變遷。

總之，針對黑珍珠之鄉社區總體營造的行動，我們的考察重點是雙向展開的。一方面要找出促使社區得以動起來的諸種機制，另一方面更要嚴格檢視這樣的社區行動能否對先前派系社會有所反思與改革。當然，我們這個社會在晚近數十年早已經歷太多標舉改革的主張，但許多的主張到最後都因無法取得在地潛在行動者的共鳴而夭折。在這個意義上，「社區如何動起來」的問題再度透顯其重要性。反之，我們也看到許多基層的社區村里，庇蔭在時代的浪潮中，挪用了本土化、社區營造等政策資源，但卻只是再生產了既有的派系社會關係。表面上看到社區村里花樣繽紛的動了起來，但人們並不因這樣的行動而有任何改變。於是，我們體認到，必須找出標舉改革主張的「公共行動社團」與以身體實作為依歸的「村落傳統組織」之間的界面，亦即找到類似於蓮霧技術創新過程中「文化轉譯」的機制，當兩者相互以「自己的語言說出對方的興趣」之時，既讓改革的主張得以落實，也讓實作之中的視野得以提升。這樣的社區總體營造將逐步界定出新的訴求標的、以及相應的對手，如果這個社會的前一時期是由「同質性二元對立網絡」的地方派系以「代理服務」的習性所主導，那麼當行動者所打造的社區時代來臨時，也許新的社會形態就是「多元協作的社區」，人們開始從社區總體營造之中學習「做自己的主人」，進一步嘗試在地民主的可能性。無疑的，這樣的社區總體營造明白提示了新的社會想像。

簡而言之，上述現象環環扣連在我們的根本關懷：

其一、這些意涵著社會轉型的變動到底是如何發生的？或者說，像這樣的地方社會是如何動得起來、動得徹底而持續呢？

其二、從蓮霧技術創新、在地結社風潮與社區總體營造的對照之中，呈顯出哪些關於地方社會轉型的共通特質？而原先存在的地方派系可能會有怎樣的變化呢？

其三、地方社會轉型的過程中為什麼會期待自身成為一個「社區」？而在這樣的「社區」名號之中，又是承載了哪些新的社會想像呢？

1.2. 從社會運動到社區總體營造

社區如何動起來呢？既有的社會運動理論是否足以解釋社區動起來的機制呢？或者，從問題的另一面看來，社區總體營造是不是一種社會運動？台灣社會九〇年代的社區總體營造是不是八〇年代社會運動的歷史延續？社區總體營造

與社會運動有什麼差異與關連？從社會運動到社區總體營造，從社會到社區，是否意涵著台灣社會自我改造的行動涉入了更深刻的層面？還是只是社會運動衰退後的一種懷舊式的苟延殘喘呢？

這樣的疑問不時困擾了學術界、以及從事社會運動或社區總體營造的人士。事實上，我們很難從現象上來做整體的回答，至少源於都市社會運動這一類的社區行動，形式上類似既有的社會運動，由「抵抗性的認同」出發，強調特定形式的文化認同，因而歸屬於新社會運動。但整個台灣社會更為廣大的區域並不是都會區，彼此所面臨的問題大不相同，因而所呈現的景象也各異其趣。如果在都會區，人們所面臨的是國家疏於解決集體消費的困境，以及人際的疏離等問題；但在廣大的農鄉村或工農混聚的區域，所有問題卻還在最初的原點，因為非都會區裡的人群仍舊緊密相關，但公共事務的運作卻幾乎與過去一樣，仍是由地方派系所壟斷。因而，所謂公共參與的不足，在都會區域與傳統區域之間，因其脈絡差異而指涉著全然不同的社會意涵。

我們傾向於這樣界定，社會運動與社區總體營造分屬不同類型的集體行動現象，但從台灣社會晚近的歷史看來，兩者之間的確有一定程度的延續性。這樣的延續性，程度不等的展現在議題上的延續、成員上的延續或行動模式的延續，因而，將社會運動與社區總體營造並置看待，有其特定之意義。然而，兩者之間畢竟還是有其差異，其差異點在於，從社會運動轉換到社區營造的過程，更是貼近了常民的日常生活，也更貼近了在地文化這一環節。換言之，在社區營造的集體行動中，雖然動員的規模不像社會運動那樣集中而龐大，但蘊含於其中的社會關係也不再是頻率或高或低、但仍是一次性動員的短暫事件了。

事實上，從黑珍珠之鄉的社區行動個案中，我們曾看到不少在社會運動與社區營造兩個範疇中來回遊走的行動者，他們的在地認知可以當作我們分析的出發點。對這些行動者而言，社會運動是什麼、社區總體營造又是什麼呢？曾經參與社會運動而後又投入社區營造的地方長者，以邊陲的屏東林邊鄉與社運焦點區域的首都台北兩相對照而指出：「以前在參加社會運動，大部分都是對社會很不滿的人，常常湊不到兩部遊覽車。林邊離台北太遠，前一天晚上就要出發，回來又是晚上了，看起來就像是偷偷去又偷偷回來，不敢被人家知道。現在出來做社區的就不一樣了，都是有家庭、有職業的人，星期假日全家大小一起出來⁴。」社區營造的領導者，年輕的在地師傅則提到：「以前在抗議是一天之內來回就

⁴ 當然，反核運動的後期也已經有全家大小上街頭的景象了，當時的台北街頭經常看到反核遊行隊伍最前方刻意經營推著娃娃車的中產階級年輕父母意象。但地方社會社區營造中的全家動員，涉及到是更綿密的、更整體的社會關係，這樣的「家」在一定程度上意涵著更大的家族血緣的延展性，以及家族血緣等人際網絡對該行動的認可或默許。

結束了，現在社區的事情必須要做長久的、做出一個示範。」社會運動與社區營造的比較，表面上好像就是「動員去參加抗議」與「在地做社區」的差異，好像只是牽涉到行動成本的高低，亦即一者是要耗費一整天車程、現身在風險相對較高的對立性抗議場合，另者則是展現於在地生活領域裡無對抗的社區行動，但卻必須付出長久的示範。無論如何，社區營造的經驗，無疑是為這些社運參與者帶來全新的文化震撼。

這麼看來，台灣社會的社運歷史的確與社區營造的歷史交錯甚深而關係複雜。在這樣的前提下，我們可以合理的採取以下的分析策略：一方面，從既有社運理論的傳統中，嘗試建立一種適合解釋社區總體營造現象的社區行動理論；另一方面，藉由這一新的社區行動理論，反省既有社運理論所呈現的特色與侷限。依照社運理論典範與社區行動的關連性高低來劃分，我們因而將主要焦點依次放在「新社運理論」、「政治過程論」與「資源動員論」，至於發展較早的「社會心理學取向」則當作參照背景。事實上，解釋社會運動的主要理論傳統中，真正給予「社區」一定位置的，只有新社運理論。社會心理取向將集體行動或社會運動歸諸於因挫折而攻擊的集體心理狀態，而資源動員論與政治過程論都太強調與政治菁英或特定政體的關連，只有將「認同」標定出來的新社運理論，才真正注意到了「社區」這一範疇，並給予「社區行動」概念之意義。

此外，當我們以社運理論的檢討來建立社區行動論，在處理「社區總體營造」的行動分析之時，同時也會將「地方派系網絡」、「在地結社風潮」以及「蓮霧技術創新」等議題逐步帶入。

1.2.1. 從現象出發：潛在對手的社區認同

九〇年代台灣社會的社區總體營造，是不是八〇年代社會運動的歷史延續呢？或者說，社區足以動起來的機制與社運足以動起來的機制有什麼異同呢？既有的社會運動理論是否足以解釋社區動起來的機制與意義呢？

如前所述，從現象上看來，這樣的提問並不容易簡單回答。主要原因在於，九〇年代之初，與社區相關的社會行動，主要展現為都市社會運動的樣態，當時所謂的社區，有極大比例分佈在大台北都會區。議題的主要方向，定位在都市集

體消費的困境，而行動的抗議對象也刻意導向於各層級的國家機構⁵。無疑的，這樣的社區行動，的確延續了原先的社運風潮。具備了明確的抗議對象，訴求於改變制度或政策的既有安排，為了這些目標，積極動員社區之中所有可能的力量。事實上，這樣以社區為單位的都市社會運動，相當符合新社運論者 Manuel Castells 所界定之「抵抗性的認同」(resistance-identities)，以紛雜多元的社區抵抗做為一種邁向新形態社會運動之前的過渡形式。

走出都會區之後呢？情況仍是混沌。少部分在八〇年代積極參與社會運動的成員，到了九〇年代有了返鄉經營的嘗試，美濃反水庫運動標示了這一轉折。在這一社運與社區混同的情勢中，社運份子不只依照以往社運動員模式經營反水庫議題，進一步，這些行動者涉入了「族群文化」的訴求，而且無形中落實在所謂社區認同這一層面上。反水庫就是保存客家文化，反水庫以免客家傳統聚落被粗暴徵收而淹沒在水面下。以社區認同來集結反水庫的力量，節奏明確的發起動員抗議，這樣的社區行動，縱使已有部分的行動創新，但基本上仍是保有八〇年代社會運動的所有風格。

然而，多數都會區之外的區域呢？在這些區域所形成的社區總體營造，到底是什麼意義下的社會行動呢？當我們進入一個典型非都會區的社區總體營造區域時，將發現社會運動中所呈現的最顯著現象消失了，不論從新社運來定義或從政治過程論、資源動員論來考察，都將發現「對手」不見了，被抗議的國家機構也不見了。社區總體營造似乎不需要再訴求於弱勢者與有權者兩造相互抗衡的議題，似乎是在無對抗性的議題之下動員社區居民參與行動。那麼，這樣的社區行動就是一種「無對手的自我認同」嗎？這樣的社區行動還可以稱得上是一種社會運動嗎？

的確，從表面上看來，似乎只有新社運論者所持「無對手的自我認同」這樣的定義最能貼近社區行動。然而，所謂「無對手的自我認同」這樣的社會行動，在新社運論者的理論脈絡中具有什麼意義呢？

最早的新社運論者 Alain Touraine 將社區行動定位為「無對手的自我認同」。他認為，對社會運動的分析必須將行動中的「自身是什麼？對手是什麼？彼此在爭取什麼？」不斷釐清，亦即將「認同、對手、標的」(identity, opponent, stake)

⁵ 這樣的都市社會運動主要源於 1989 年前後，由台灣大學建築與城鄉研究所的規劃專業者與無住屋團結組織所發動的「無殼蝸牛」運動。事實上，直到相當晚近，仍有類似的都市集體消費議題發生，最近一件值得注意的案例是台北市萬華老社區中的街區與產業再造運動。在這樣的老社區之中，「社區動起來」的機制似乎自然而然的交雜著都會區與非都會區的社會特質，或者說，這一社區雖然位居都會區，但在一定程度上仍存在著非都會區人際網絡綿密交集的狀態。詳見夏鑄九、成露茜、陳幸均、戴伯芬(2002)。

界定清楚，才有可能將低層次的社會行動提升到高層次的社會行動來，而高層次的社會行動才是他所嚴格定義的社會運動。進一步，他更主張在每一個歷史時期只會有「唯一一組中心性的衝突」，足以構成該社會的社會運動(Touraine,1985:772-777; 2002[1997]:122-130)。

然而，被歸為「認同」取向的新社運論創始者 Touraine，其實對於行動者的認同有極為複雜的看法。認同固然是社會行動的基本構成元素之一，但光是有認同之存在絕不等同於社會運動之存在。很明顯，Touraine 不斷區辨出「有認同而無對手」的行動，這樣的行動非常容易被國家或政治力所吸納。以法國社會運動的歷史經驗為例，在擔綱歷史重任的勞工運動常態化、制度化之後，緊接著上場的強調差異、特殊或認同的過渡型新行動，的確構成新社運出現之前的行動溫床。在他的歷史進程分析中，從工運衰退、工業文化危機出現、文化的大拒絕、以及對國家權力的反抗之後，接著很可能會迸生出這種強調認同而無對手的「社群烏托邦」(community utopia)行動。站在這個溫床上，下一步可能會出現民粹運動，而後從這些混雜的行動試誤之中，重新界定出行動的對手，才有可能找出這一時代新的社會運動(Touraine,1981[1978]:10-24)。總之，所謂的認同運動，在 Touraine 所界定的法國經驗中，係指工運退出主要歷史舞台後，在承載新的社會想像的社運出現之前，做為諸種社會行動形式之一，也就是一種「無對手的自我認同」，但這類行動與其他行動共同構成了將來社運出現的溫床。不過，必須提醒的是，在社會行動的開展過程中，縱使有了「認同」與「對手」，但這樣的行動仍有可能還只是侷限在特定的「組織」或「制度」之內的對抗，還未能提升其視野，針對整體社會形態提出新的社會想像。一旦社會行動仍未將其行動「標的」提升到關注於整體社會形態的「歷史性」(historicity)層級來，也就無法開展為新的社會運動(ibid:71-76)。

前引 Castells 即是貫徹 Touraine 關於「主要文化模式之社會控制」的提議，指出後工業社會中，行動兩造所爭奪的主要文化模式即是「資訊」與「網絡」的控制權，同時，反抗的基礎也必須從這裡開展出來，弱勢者將透過社區行動以抵抗全球化之下被特定菁英所壟斷的的資訊、資本與權力。他認為，在後工業時代因資訊發達而形成的「網絡社會」中，亦即人群之間主要不再是依照高度科層化的或集中式的廠場生產線等正式組織而分工之時，社會運動也已經不是往昔所想像的，由同質性與共識度極高的「市民社會」來擔綱。相反的，網絡社會的時代，社會運動必須通過紛雜多元的「社區抵抗」過程才足以浮現。Castells 的分析之中，舊的市民社會已與「正當性之認同」(legitimizing identities)一起崩潰了，後工業社會必須由「抵抗性之認同」出發，逐漸集結成新的「計畫性之認同」

(project-identities)，以便進一步再造一種新型的市民社會與國家(Castells,2002 [1997]:389-398)。換言之，發起社運的基礎不再是一個整體的市民社會，而是個別分散的異質社區，不論是環境運動、婦女運動或國族認同運動，都是透過抵抗性的認同來做為社會運動的過渡。

另一位新社運論者 Alberto Melucci 則放棄 Touraine 關於「每一個社會在特定歷史條件下各有其一組中心性的衝突」、或者「存在著一種主要的文化模式」這樣的概念，轉而採取全然多元與邊緣的觀點。然而，在社會性質的界定上，他還是指出，當代社會中重要的不再是關注於物質資源的生產與分配，而是在象徵基礎上挑戰複雜社會系統的管理邏輯，亦即訊息與意義的生產、分配等等象徵資源上的問題。在這樣的基礎下，他進一步提出「個人化之文化認同」的重要性，宣稱了認同本身就是目標，而不只是一種過渡性質的行動形式。同時，比擬於「媒介即是訊息」的主張，他也提出「組織即是目的」的分析視角。接著他更指出，在不同的文化認同之下，各自鍵結出不同的人群網絡，而這樣帶著認同的組織本身就是目的，人們並不是只把組織當作工具，而後還要經由其他目的來肯定組織的存在。此外，在放棄唯一一組中心性的衝突之說以後，Melucci 也指出「潛藏網絡」(submerged networks)，亦即潛藏在日常生活私領域之中看不到的網絡，之於社會運動的重要性，這樣的網絡立基於不同的文化認同，而異質網絡的存在本身就是一種社運的過程。這樣的社會被 Melucci 界定為一種「複雜社會」(complex society)，在複雜社會中任何社運都只是在有限的空間、時間中出現，因此，各類的認同運動都是在「當下」(present)的游牧，不再像 Touraine 所界定的社運一樣肩負了過高的歷史負荷。不過，在這些前提之下，他將新社運的發展條件建立在「公共空間」(public space)之存在，為了要能讓「各種自我認同」都能成立，因而更要有「公共領域」以供互有差異的文化認同者協商與互動，並讓行動者之間的權力關係得以顯影出來。因而，社運本身就是符號(signs)，組織本身即表達了目標，挑戰了舊有的支配性文化符碼，也揭露了新形式科技權力之中非理性、偏差的一面(Melucci,1989:73-80)。就這點而言，Melucci 很像是改良式的 Habermas 主張，雖不再尋求溝通理性之下的單一共識，但在承認當代複雜社會中的認同有其多元性之後，卻仍認為只有透過某種公共領域才得以讓這樣的多元性紛雜並列。

總之，同樣站在「認同」的基礎上，Touraine 看到的「社區」或「社群烏托邦」，完全是脆弱的、易被國家或政治力吸納或摧毀的社會行動，是一種「無對手的自我認同」，除非繼續激發出行動的對手來，否則就無法提升行動的層次。Castells 則深化「社區行動」的意義，預設了特定社區必定有其對抗的對手，將

源於社區的多元抵抗性的認同當作一種新形態的社會抗議，「抵抗性認同」一方面宣告了前一時代「正當性認同」的終結，另一方面則集結而開啟下一時代「計畫性認同」的序幕。Melucci 更是採取全然多元的觀點，宣稱了「認同即是社運」、「組織即是目的」，組織的特定形式即表達了目的，決定了外在目標與動員形式，同時，組織本身即是「新文化符碼的實驗室」。因而，依其理論脈絡，社會運動雖然經常伴隨著衝突、對手之存在，但卻不必然要如此，每一種源自於私領域的認同與網絡，即是一種在當下的游牧，也就是一種社會運動。而日常生活中差異紛陳的多元認同，則有賴於建構出某種公共領域來協調互動。

經過這樣的回顧⁶，我們應該怎樣來為九〇年代台灣社會非都會區的社區總體營造做出初步的定位呢？首先，我們必須指出，社區總體營造中所謂的「社區」毋寧是狹義定義下的「社區」，也就是仍保有一定地緣關係的共同生活區域，以及在這樣生活區域中所展現的社會關係。在分析社區總體營造時，我們並不像新社運論者一樣，採用廣義定義的「社區」，把基於共同利益、興趣或認同的所有可能的人群網絡都當作社區。其次，新社運論者界定了新的社會形態正在浮現，各自以不同方式指出後工業社會的種種狀態，一則是資訊、符號成為新的權力來源而科技權力已展現為全球化積累的狀態，另則是個人性全然高於集體性而文化認同已成為嚴重課題的狀態。相較起來，台灣社會社區總體營造中的社區，則是座落在非都會區，權力的來源主要還是落在既有的地方派系網絡，而所謂的認同也還是停留在集體性之意涵相當濃厚的「本土認同」這一層次上。同時，這樣的社區認同包含了空間與時間的面向，也就是「在地感」與「歷史記憶」。第三，從社會運動的衰退到社區行動的興起，台灣社會晚近十數年的歷史，看起來似乎與新社運論者所分析之社會有相似的歷史過程。但這只是取消原初社會形態之差異後，表象上的相似。台灣社會畢竟是剛從威權國家體制中走出來，經過長期的民主運動、社會運動，至今還在嘗試建造社會的新形態。此外，在這裡也未曾出現過像西歐社會一樣波瀾壯闊具有主導性的階級運動，亦即關於舊有的「主要文化模式之社會控制」的社會運動。第四，關於社會運動的定位，新社運論者之間呈現極大的差異。到底應該是找出「唯一一組中心性的衝突」，還是轉而承認「多元的認同」呢？就台灣社會的社區總體營造而言，我們認為這樣的社區行動既不是取代先前諸種社會運動而出現的唯一一組新的「中心性衝突」，但也不是隨意跳躍的以各種個人性為基礎的「多元認同」。我們的態度是，寧可儘量的貼近現實，逐步界定出社區總體營造可能具備的行動性質。

⁶ 至於在資源動員論與政治過程論之中，雖未如新社運論者一樣明白標示出「對手」這項因素，但仍是以「弱勢者」與「有權勢者」或「挑戰者」與「權力菁英」這樣的對比來呈現。也就是說，所謂的社會運動絕不可能沒有對手，最終至少有國家之中的既有權力菁英是其對手。

讓我們再回到關於「認同」與「對手」的問題來。社區總體營造的確是一種關於「我群」的建構、認同與凝聚的過程，具體展現為空間面向的「在地感」與時間面向的「歷史記憶」，這樣的行動無疑是一項明確的集體行動，但似乎找不到對手在哪裡。同時，這樣的行動並非單純的結社，所謂的結社只是將人群從既有生活中切割出一面來，隨即再度形成一種相對的封閉性。相較起來，社區總體營造明明白白不只是形成特定的集體結社，而且還是開展為開放性較高的集體行動。

然而，這一社區行動表面上看來固然是既無對手、又不針對國家，但這真的純粹只是形成自我認同的某種「社群烏托邦」嗎？我們認為，台灣社會的社區總體營造運動，尤其在非都會區的社區營造上，與新社運論對於「社區行動」的定位顯然有所差異。事實上，較為貼近「無對手的自我認同」的行動，其實是像慈濟之類宗教團體所發起的資源回收等社區行動，這種行動幾近於純粹與自身的既有習性相對抗的狀態，並在日常行動中刻意取消了任何可能的對手。其次，還有一類性質類似的社區行動，像是新港文教基金會成立初期時，以引進雲門舞集等菁英藝術文化嘗試改造農鄉村文化脫落的狀態，這樣的行動一樣是避開了具體的對手。最後，既有地方派系更是經常挪用政策資源而號稱社區總體營造，但其實只是換湯不換藥，藉用新的資源名目完成了派系的再生產。這樣的社區動員，當然不可能有對手可言，或者說，所謂的對手只會是自始存在的敵對派系，但這樣同質性且權力位置旗鼓相當的對手之間的較量，相互較量的只是「爭取建設」的多寡，並不會帶來任何新的社會想像。就社運理論所欲彰顯的意涵而言，我們傾向於將這類既有社會形態中所預設的對手定位為「假性的對手」，並且將其排除到社運理論的「對手」宣稱之外。

經過以上的釐清，粗略可以從台灣社會的既有經驗中歸納出三大類型的社區認同，藉由與「有對手的社區認同」、「無對手的社區認同」相互比較之後，我們嘗試將社區總體營造定位為「潛在對手的社區認同」：

有對手的社區認同	無對手的社區認同	潛在對手的社區認同
都市社會運動、 美濃反水庫運動	慈濟人的社區資源回收、 早期的新港文教基金會	非都會區的社區總體營造

我們發現，若將社區總體營造歸為「有對手的抵抗性認同」，將徹底扭曲這

項行動的特有性質，亦即社區行動者得以處身在社區各種不同立場的既有網絡中來回遊走的特質。在社區總體營造之中，常見的是人們之間沿用了以往非正式的諮詢、請託、協商、妥協，就算意見或利益的立場大不相同，也不是如社會運動或都市運動一般，明明白白將自身界定為弱勢者，同時明確指認對手或國家的不公義。在這裡，在非都會區社區生活的社會關係中，人群之間的網絡交集相當綿密，善與惡、義與不義看似涇渭分明的兩界，都將因人群連結的不斷延伸而被漸次沖淡，社區生活中多數人顯然是處在一種相安無事的灰色地帶。因而，社區總體營造的行動者也不可能要求在自己或其他成員切斷與某些不同立場者之間的網絡關係、不斷升高人際的緊張之下而能有所作為。

不過，我們雖然不以有對手的認同為定位，但若反過來將社區總體營造歸為「無對手的自我認同」，卻又顯得過於脆弱，而且也太容易混淆於國家收編或派系動員之下所呈現的再生產式的傳統社區行動。事實上，社區總體營造雖然是以無對手的樣態為啟始，但隨著行動者逐步檢閱、認同並反省社區的過往經驗，開始涉入社區各類公共事務的未來想像時，既有的權力人物將隨之現身，以優勢的決策權力畫出界線，進而排除藉著社區行動而想逾越界線的潛在挑戰者，以便鞏固與再生產傳統的統治關係。換言之，此刻，原本隱藏在網絡交集下看似不存在的對手現身了，而社區行動的「我群」與既有權力的地方派系之間，也將面臨社會關係的重新界定，逼近一種既要形成相互對立、又需維繫網絡常態的不安狀態，在試誤之中重新安定網絡的交集。

因此，我們的提議是，應該將台灣社會非都會區為主的社區總體營造定位為「潛在對手的社區認同」，在這裡，對手其實是自始存在的既有地方權力人物，也就是地方派系，但在社區行動者與地方派系彼此網絡交集密度甚高的狀態下，一方面是不可能發生的對立經常會被網絡交集所沖淡，另一方面則是社區行動者卻也因而有條件足以號召對手網絡中非核心的、或相對邊緣的人物。然而，當社區行動者與派系既有權力人物相互對立的臨界點間歇性的出現時，彼此都不得不再次尋求網絡交集的安定性，以便安頓社區生活中常態的人際交往。這樣「既對立又交集」的狀態，固然在形式上部分近似於既有地方派系之間彼此互動的關係，但實質上社區行動會刻意降低對立而放大認同，而且也不像既有地方派系將焦點放置在政治職位的取得上。

「潛在對手的社區認同」這樣的定位，一方面足以突顯社區總體營造特有的行動性質，另一方面也足以扣連台灣社會晚近民主化、本土化的歷史經驗。以台灣社會晚近的歷史來看，社區認同的產生其實是一種非意圖的後果。九〇年代開始，執政菁英李登輝呼應在野反對運動的國族主義訴求，逐漸將大中國的認同取

代為本土的認同，並且衍生為具體的政策資源配置項目，也就是從「生命共同體」的主張到「社區總體營造」政策提出的過程。此外，大約在同一時期前後，諸多領域的學者也陸續提出類似於「文化脫落」的社會診斷，指出六〇年代工業化以來城鄉之間嚴重的不均衡發展，遺留下廣大的農鄉村或工農混聚區域裡環境破壞、文化脫落的狀態⁷。

可以這麼說，最早的社區認同就是台灣本土認同的一環，是一種對抗於威權時代中國認同的新的國族文化認同。同時，社區認同也著眼於世界分工下台灣社會城鄉失衡的狀態，試圖深化生活中的民主參與以對抗於文化脫落。換言之，晚近台灣社會中「社區」一詞的原初意涵，其實是一種形象鮮明的「抵抗性認同」，抵抗威權強加之國族認同、抵抗文化脫落，但卻不易界定出具體的對手。隨後，社區總體營造成為一項常態化的政策，本土認同已變成新的共識，但其中的文化對抗性卻逐漸降低，進一步演變為社區之中無對抗性的在地認同。

無疑的，社區總體營造最早的訴求環繞在無對手狀態，強調「在地感」、「歷史記憶」，亦即訴求一種身為在地人的光榮感，並以選擇性建構的過往歷史來強化這種認同。社區總體營造，固然有其潛在的對手，但通常不會也不宜在社區行動之初就揭露出來；相較於典型社會運動的樣貌，亦即自始大力宣揚自身的訴求與對手的不義，社區總體營造則是低調而漸進的。社區總體營造以「居民參與」對比著「派系代理」的既有習性，也就是說，在諸如社區環境景觀改造等居民參與的社區行動中，無形中對比於地方公共建設的派系發包傳統，並且選擇性建構了歷史記憶中所謂的「日本時代」，強調了日治時期地方公共建設嚴謹的方式與態度。總之，社區行動的對手是緩慢浮現的，而在跟地方派系這樣的潛在對手相互對比之中，也逐漸建構出新的社會想像。也就是說，因為社區行動的「對手」是潛在的，因而這類行動中的「標的」也不是一開始就界定出來的，關於社會想像的「標的」毋寧是隨著行動的開展、對手的現身而逐步界定的。

1.2.2. 網絡、資源與政治機會，這樣就足夠嗎？

藉由新社運理論的對話之後，我們將台灣社會的社區總體營造定位為「潛在對手的社區認同」，然而，單憑新社運理論的「認同、對手、標的」等主張並不足以在動員的細節上真正解釋社區如何動起來，我們必須將焦點挪回到擅長解釋

⁷ 經由對彰化平原空間與文化中依賴與發展的形式之分析，台灣大學建築與城鄉研究所的夏鑄九(1993[1988]:165-232)就是當時關於「文化脫落」之說最為鮮明的提倡者。

動員過程的政治過程論與資源動員論的傳統來。正如 Melucci 所說，他認為歐陸的新社運理論主要處理了「為什麼」的問題而忽略「如何」的問題，反之，美國的資源動員論等相關理論則處理了「如何」的問題而忽略「為什麼」的問題 (Melucci,1989:21-22)。此刻，我們將從「為什麼」的問題走向「如何」的問題，再次探究社區動員的機制。然而，從政治過程論與資源動員論的核心概念出發，亦即援引網絡、資源與政治機會等相關概念，是不是就足以解釋社區如何動起來呢？或者說，當我們將這些概念引入社區行動之解釋時，該做哪些必要的修正呢？

從社會運動到社區總體營造，從社會轉進到社區的人群狀態，於是，我們進入一個到處都是網絡的世界了。台灣地方社會的社會性質，迫使我們不得不把事情看得更透徹，這是一個處處是網絡的地方社會，在這樣的社會裡，固然既有的某些網絡可得轉化而親近於社區行動，但另外更多的網絡則始終環繞著派系習性而運作。更明確的說，社區行動的潛在對手，數十年長久運作下來的地方派系，本身就是以網絡形式而組成的人群組織。因而，當我們提問：社區是因網絡而動起來的嗎？答案當然是肯定的，不過卻是不完全的。社區動起來的過程固然避不開網絡的作用，但更重要的問題卻是，某些既有的網絡何以可能轉化而親近於社區行動，而其餘的網絡則無可能。

相關的社運理論典範是在什麼樣的理論脈絡下提出「網絡」這一概念呢？最早將「網絡」概念引進社運解釋的是 Charles Tilly 的「範疇與網絡」說。處在資源動員論與政治過程論過渡階段的 Tilly 引進組織變項，反駁了 Mancur Olson「搭便車難題」所預設的個人利益與集體利益的不可協調性，他引用組織社會學的研究指出兩個問題：一是人群是否屬於同一種「範疇」(category)？另一是人群之間是否存在既有的「網絡」(network)關係？對 Tilly 來說，好的動員組織即是建立在較高程度的範疇與網絡的條件上，比如「特定產業的工會工人」就是高範疇、高網絡的狀態，相較起來「某一國家的國民」則是高範疇、低網絡的狀態，而「朋友」則是低範疇、高網絡的狀態。在高範疇、高網絡的狀態下，更容易克服個人利益與集體利益不一致的難題，進而形成集體行動的動員(Tilly,1978:63)。

真正將政治過程論標舉為理論典範的 Doug McAdam 則指出網絡的四項特性。首先，在網絡連結中，增加了潛在成員與特定社運的接觸面，有利於社運動員。其次，網絡本身會提供選擇性誘因，參與所獲得的團結感即是對個人的報酬，以此克服了搭便車的難題。第三，他沿用 Oberschall(1973)的架構，指出一個集體中的組織越是多量與多樣，以及成員對於網絡的參與度越高，針對衝突情境的動員就越是快速而持久。亦即，既有組織之間的連結，提供了相互溝通的工具，

因而促成社運的發生。第四，既有之組織網絡，其中包含了已被承認的領導者，這樣的領導者提供其聲望與組織技巧，有利於社運之形成(McAdam,1982:43-48)。

McAdam 之所以特別標定出「在地團體」或「人群網絡」這一概念，主要牽涉到他對「權力」的觀點。不同於社運理論典範中社會心理學取向所預設的「多元權力觀」，也不同於資源動員論所預設的「菁英權力觀」，McAdam 嘗試走向馬克斯主義的權力觀，但仍一定程度上保留菁英論觀點(ibid:38)。也就是說，延續馬克斯的主張，一旦無產階級等無權力者突破歷史所遺留各種意識形態的遮掩效應，這樣無權力者的意識覺醒之後，自身就是足以啟動社會變革的行動者。直到晚近，McAdam(1996)仍是將「在地團體」、「認知解放」等機制當作與「政治機會結構」等量齊觀的三大共同必要條件，在這些必要條件都得以滿足之下，社運才會動起來。然而，比較於馬克斯或 E. P. Thompson 處理階級意識形成的過程，McAdam 對於既有在地團體如何轉換為社運行動者的過程，在解釋上卻稍顯薄弱。推究其因由，一者可能是他在理論上加入菁英論觀點之後，解釋的重點於是偏向於在地團體所面對特定政體的性質、以及與菁英結盟的可能性等等。另者則是，在他建立理論典範之時所面對的經驗現象，亦即美國六〇年代民權運動的歷史個案中，無權力的黑人受有權者的白人各種暴力脅迫早已是不爭的事實，黑人所需的只是一種新的情勢，亦即認為「反抗有可能成功」的局面來到，在這中間似乎已無需探究黑人如何可能認知到既有社會體系的不公義。

無論如何，從 Tilly 到 McAdam 的網絡宣稱，使得動員的機制更加落實於在地人群身上，也就是說，以往資源動員論所強調的是外來資源做為選擇性誘因而得以克服搭便車的動員難題，到了政治過程論的主張者則是強調既有在地人群網絡的功能，網絡本身就能提供一種「團結誘因」，一種因為參與而得到的人群團結的滿足感。然而，無論是提出資源或網絡，兩種理論典範都是在克服個人利益與集體利益不一致的動員難題。

這樣的問題可以分成兩方面來回應。其一是，我們可以順從這兩種理論典範對於「利益」、以及「人們如何認知自身之利益」的預設。如果把人們界定為理性選擇的行動者，我們當然可以贊同關於網絡功能的這些分析，網絡的存在的確足以化解搭便車的難題。然而，更深一層探究，問題卻會以另一種面貌回到原來的出發點。也就是說，除非同時預設了既有人群網絡只是純粹中性的人際關係之組成，其中並無自身的行動目標，因而只要透過人的連結就可以隨意轉換而參與特定的社運。然而，就像 McAdam 處理民權運動個案時，必須面對黑人民權運動組織(NAACP)如何與南方的在地教會、社區學院協調彼此不同行動目標一樣，如果不是前述無特定立場的人群網絡的話，我們就還是得面對不同性質、不同行

動目標的網絡之間如何可能相互鍵結的問題，以及社區行動者該如何因應既有網絡的核心人物進行反動員的問題。此時，可能又要創造出外來的選擇性誘因來克服。其二是，我們也可以拋棄理性行動者的預設，改採寬闊多元的視角來看待社會行動者的可能狀態。網絡中的文化認同本來就可能是日常生活的一部分，這樣的認同並非浮現到意識層次的理性策略或成本與利益的計算，反之，潛意識的、銘刻在身體裡的文化習性(habitus)才是人們行動或不行動的把關機制。不同的文化習性或行動目標之下的人群網絡，並不是不可能在特定議題上相互溝通與串連，但足以使網絡之間相互合作的界面顯然是需要營造的。無疑的，不論是從理性行動者的預設出發，或者從行動者既有文化習性的觀點出發，我們都已體認到，網絡的存在，絕不等於網絡的被動員。

可以這樣說，McAdam 似乎在將動員機制更深入的還原到「在地網絡」時，卻輕忽了 Tilly 原來提出「範疇」的意涵。Tilly 的主張中，人群必須形成某種範疇，而非只是像沒有特定立場的朋友般的網絡，亦即要在範疇與網絡的程度都夠高的狀態下，社運的動員才容易發生。當然，McAdam 並非不處理團體或網絡的性質，事實上他是在「認知解放」的概念下加以處理，但這樣的處理無疑仍是喪失「範疇」之原初意涵。畢竟，所謂的認知解放主要仍舊環繞在理性行動者對政治環境、敵我力量的評估上，並不對該團體或網絡所具備的範疇性質加以探討。同樣的，嚴格而言，Tilly 雖然提出「範疇與網絡」的標準，但也未對範疇何以存在、低範疇能否轉化為高範疇、從範疇到動員何以可能等等問題做出分析，因而關於自在階級、自為階級的區辨，亦即關於階級意識形成的古典問題也在無形中被取消了，他的根本預設仍是在「利益」與「利益認知」上著手。

回到台灣社會的集體行動現象，我們發現，以往社會運動的狀況是這樣，以正式機構為對手的非正式網絡，集結自身這一邊陣營的非正式人群網絡，對抗於另一邊正式機構的對手。至於晚近的社區行動則是無對手的社區認同、或潛在對手的社區認同，不僅行動者自身是網絡，對手也是以網絡而組成，而且彼此網絡形成了綿密的交集。簡而言之，在社區行動這裡，人群網絡之間的關係變得模糊而交集，不再像社會運動一樣各自集結在相對明顯的邊界上，這一頭是自己、是「我們」，那一頭則是對手、是「他們」。或者說，潛在對手狀態下的人群網絡，不像社會運動在訴求的議題之中先天的鎖定了對手的存在，對手可以是資本家、優勢性別者或者其他有權者等等，而在行動過程中則直接或間接的以國家為抗議對象。一旦到了社區總體營造這裡，社區行動者與潛在對手之間甚至是天天會碰面，高頻率的面對面互動一直在發生，也就是說自身與對手都在彼此面對面互動的網絡交集之中。像黑珍珠之鄉發起社區行動的文史工作室就是相當傳神的例

子，文史工作室的位址就座落在由地方派系主掌的鄉公所正後方，鄉公所的後門直接跟文史工作室相對著。

再次強調，非都會區的地方社會固然是處處可見明顯的人際網絡，但問題的關鍵卻不在於網絡的有無，而是在於如何定位這些網絡。事實上，既有網絡的存在，並不同於該網絡可以任意被動員到某項特定的行動來。社區總體營造所面對的問題是，地方社會中存在太多的人群網絡，但大多數的網絡卻是在既有地方派系的主導之下而運作。當許多力量都在經營或爭取相同的網絡之時，我們必須追問的是，何以某些人群網絡會經過轉化而參與了某一類行動，而另一些網絡卻毫無可能？或者說，要使社區能夠動起來的過程中，當然無法迴避既有的人群網絡，但要如何才能使某些網絡得以轉型，產生新的認同進而參與社區行動呢？

更進一步而言，我們認為社會運動是以頻率或高或低的一次性動員為主，社區行動卻是息息相關、緊密交織在日常生活之中。因此，所謂的社區動員，任何人選擇參與某項社區行動與否，牽涉到的是這個人身上綿密而延伸的社會關係。對於正在發生的社區行動，不管選擇的是參與、旁觀、或者批評，都牽涉到既有的社會關係。這樣的對比之下，我們發現，地方社會中非正式的網絡原本就是處處存在而相互交織，然而特定人群網絡不管選擇動員或者不動員，其影響的層面都較各種頻率的一次性社運動員來得深遠。在這層意義上，我們說社區行動中的社會關係走到了文化習性這一層面，明顯的受到既有集體習性的牽制或鼓舞。社區總體營造中所謂網絡的動員，其實就是對地方社會綿密的社會關係嘗試進行調整的過程，而根本的問題還是在於，透過什麼樣的機制才足以完成這樣的調整。

處理過「非正式網絡」之後，回過頭來我們將簡要的定位社運團體等「正式行動組織」在社區動員中所佔的位置。早期資源動員論者以企業的比喻將社會運動構想成分立的諸產業，各產業之中又有個別的企業體，也就是社運組織(social movement organizations, 縮寫為 S.M.O.s)。這樣的比喻固然形成極致的對比，社會運動再也不是前此社會心理學取向所說的騷動、心理失調、相對剝奪感等等，但卻一躍成為以理性精細運作的企業體，充滿了各種社運企業家(McCarthy and Zald,1973)。McAdam 就是為了反駁這樣正式行動組織的觀點，指出了既有的非正式團體或人群網絡才是社會運動興起的條件。這樣的網絡，既對比於全然零散的個體，也對比於正式界定的組織成員。但 McAdam 在反駁資源動員論之時，無形中卻過度壓抑了正式行動組織的作用。明顯留下的問題是，光是在地人群網絡的存在，如何能轉變自身的既有成見或習性呢？或者說，受限於自身文化習性的在地網絡或團體，如何能針對制度或社會關係產生新的社會想像呢？這樣的疏失應該還是回到先前已提及的，亦即他太看輕「範疇與網絡」中「範疇」的作用。

既然範疇是不重要的，當然也就不需要外來正式行動團體、社運專業者或知識份子所提供的理念上或視野上的刺激了。

以台灣社會的社區總體營造為例，我們可以看得更清楚。這樣的社區行動，一方面是必須落實到最基礎的傳統人群網絡之中，在這裡，人群有其傳之久遠的動員習性，可以為了廟宇節慶而動員，可以為了農、漁、水利會資源分配而動員，也可以為了派系的直接政治需求而動員。如今為了社區而動員，如果不是在動員的理念內涵或活動形式上有所突破，那麼社區動員的確是容易的，因為這樣的動員跟傳統動員並無距離，只是換了名號的傳統動員罷了。從另一方面看來，台灣社會這樣的社區總體營造，的確是延續了前一時期社會運動的浪潮而來，真真切切的，許多社運行動者或文史工作者嘗試介入基層社區之中，找尋社區自我改造的途徑。反過來說，如果不是這些外來行動者介入社區的嘗試，那麼傳統社區其實很難突破既有的文化習性，不管是觀念上或行動上都是如此。然而，外來行動團體與在地人群網絡之間，卻也不是簡簡單單可以相互有共鳴的，畢竟兩者之間各有其相互差異的文化習性與行動目標，真正能介入社區的外來團體，必定經過特定的轉型過程。總之，這裡我們所要強調的是，忽視外來各類正式行動團體所扮演提升視野的角色固然是有問題的，但直接把這些正式行動團體當作社區足以動起來的發動機制，卻也是太看輕在地人群網絡既有文化習性積極或消極的作用。

緊接著的一組相關問題是，如何定位「資源」這一因素呢？「外來資源」重不重要？以及，應該將「政治人物」視為善意或非善意呢？

Charles Tilly 指出，在外來政治菁英非善意的情形下，社運仍是發生，Doug McAdam 因而據以主張社運的啟動一定是在地團體自發形成的，政治過程論即是以此來反駁資源動員論的觀點。然而，我們認為，政治過程論與資源動員論兩個理論典範之間，為了相互區隔、辨清理路，因而都做了過度極端化的、全稱化的宣稱。資源動員論提議，資源一定是外來的，也就是在整個政治局勢之下，來自某些政治挑戰者釋放的資源，或者源於社運企業家積極的經營，促成了社運組織與社運產業的活絡。源於馬克斯主義的權力觀，政治過程論則採取截然不同的角度，認為政治菁英有其源於結構上的保守性(McAdam,1982:38)。一方面而言，政治過程論認為在地團體以其自身的有限資源就足以發起社會運動；另一方面而言，關於社會運動與政治菁英的關連，重點則放在當時的社會是否讓兩者產生政治結盟的條件。總之，政治過程論不像資源動員論一樣歌頌外來政治人物與外來資源，反之，他們看到的是特定社運如果太過依賴於外來政治人物時，這個運動就很有可能受制於該政治人及與其政黨，因而產生一種社運被馴化的狀況，甚或將

運動重點錯置，只圖經營與菁英或政體的資源管道，反而遺忘了最應該投注心力的在地弱勢人群(ibid:58)。這樣過度依賴於外來政治人物的社運，很容易隨著政治人物的離去而消逝。

就黑珍珠之鄉的社區總體營造個案而言，無疑讓我們看到特定歷史條件下所孕生的特殊風格的政治人物，以及相應的資源配置模式。像在地立委曹老師⁸這樣的政治人物，親自參與了黑珍珠之鄉的社區營造，主動開拓社區行動的各類資源，一方面讓原本以有限的在地資源進行零星試驗的社區行動者放大行動的想像，另一方面也讓整體社區行動的版圖得以由少數鄉鎮擴大為全縣的規模。這樣的政治人物，其實是緊貼著前此的社運風潮而進生的，當他成為一個實權政治人物之時，同時也成為環境運動社團「東港溪保育協會」的發起人，而當整體社運逐漸衰退、選舉政治逐漸常態化之時，在他身上依然持續著一定程度的社運理念與文化習性。當這樣橫跨社運與政治場域的行動者刻意協助社區總體營造的社區行動時，無可否認的，社區行動的資源管道、資源流量都變得更為寬廣了。這樣的政治人物，以其所擁有之中央民意代表的身份，一定條件下甚至可以介入調整既有的資源配置規則，不管是直接要求相關的中央部會設立社區營造的資源項目，或者是間接協調縣政府轉變既有施政資源的運作方式。

因此，我們可以贊同的是，如果把一個社會運動或社區行動的可能性都像押寶一樣押在政治人物的良心、善意之上，這顯然是過度天真的想法；相應的，如果把部分政治人物可能的資源動員，當作是整體政治局勢下的投資運作，而社運或社區部門只能指望這種狀態下出現的外來資源而成立，這樣的說法也的確太小看社會行動團體自身的既有資源。但若反過來，全然排除某些善意的政治人物帶動資源的可能性，同樣會陷入一種全稱化的陷阱。我們認為，實際的分析之中必須更具體考量該社會先前社會行動的歷史與制度細節。事實上，台灣社會從社會運動到社區總體營造的歷史過程就是如此，做為挑戰既有政體的新生力量，有許多政治人物的確是直接出身自社運領域，另外有些政治人物則是在其從政之時深受社運影響。問題只在於，當政黨政治、選舉政治常態化之後，這些本來帶有社運風格的政治人物，有多少人還會延續其原初的社會關懷。當然，長期而言，我們也贊同政治的自我再生產畢竟有其特定邏輯，選舉政治的場域畢竟不能全盤以社運經驗來維繫。

簡單的說，我仍傾向於將黑珍珠之鄉特定政治人物的良心善意，視為是一種剛從政治與社運未分化狀態走來的政治人物，是一個歷史的偶然，但全然必須建

⁸ 「曹老師」即是林邊鄉出身的民進黨籍在地立委曹啟鴻，因其參選民代之前二十餘年長期擔任國中教師，鄉民至今仍以「曹老師」相稱。

立在先前的台灣社會的社運歷史上。我的觀點是，進入常態化選舉政治的社會氛圍之後，最好以政治過程論的觀點來分析權力與政治人物。但這麼做的同時卻必須保留空間，畢竟在社會形成改革氛圍時，不管在新興政治集團中或在既有政黨中，新的政治菁英甄補過程，的確有可能在萌芽期產生少數以良心或理念為導向的政治人物，而其中更少數的政治人物有可能足以發展出一種以社會行動為考量的長期政治風格。再次強調，必須把社會改革期與常態選舉政治期區分開來，兩種時期各有不同的社會氛圍，以任何一者全稱化的否定另者，只會讓行動者可能的潛能太過被放大或者完全的被壓抑。

其實，事情越是逼近現在，我們看得越是清楚。台灣社會在首次政權輪替之前，我們彷彿看到資源動員論對政治、權力的預設較為真確，許多的良心政治人物與社會運動緊密交織；政權輪替後，卻讓我們感受到權力果然具有無比的收編力量，政治人物都呈現出謀求政治利益的面貌了。那麼，到底是資源動員論說得對、還是政治過程論說得對呢？我們的建議是，回到原初的歷史過程裡，依據每一時期相關的制度形式與社會氛圍，檢視當時是否有良心政治人物足以出現的機會，以及，這樣的政治人物出現之後是否能在往後政治菁英的競逐過程裡擁有生存的空間。

最後一個問題是，如何定位「政治機會」這一因素呢？在社區動起來的過程裡，「政治機會」所扮演的角色重不重要呢？

九〇年代中期以後，McAdam 正式對「政治機會」這一概念給出定義，包含了以下四項要素：政治體系的開放與封閉、政治菁英與政體的穩定性、政治菁英聯盟者是否存在、政體的鎮壓能力與傾向(McAdam,1996:27)。那麼，「政治機會」的概念，適不適合用於解釋台灣社會特有的社區總體營造現象呢？問題必須從兩方面來解析。第一，社區總體營造不以挑戰政體、制度為要務，不以進入政體取代既有政治菁英為目標。在這個意義上，既有政體自然不會有所謂鎮壓社區行動的考量。第二，社區總體營造無疑是台灣社會本土化與民主化運動晚近趨勢的共同結晶，也就是說，的確是先前的政治局勢促成了社區的誕生。在李登輝執政時代所宣示的「生命共同體」主張推進了本土認同的一大步，同時具體落實為「社區總體營造」政策資源的配置項目。但是，隨著台灣社會本土化與民主化都已進入常軌運作的狀態，這樣的政策方向與資源配置還會持續下去嗎？

因而，政治機會的問題，在社區總體營造這裡必須被轉化，也就是說，在社區行動中所考量的政治機會，主要指涉的只是政策方向與資源配置等問題。甚至可以說，政治機會這一概念，在社區行動這裡已經失卻了政治過程論原初所賦予的關鍵性意義了。既然不存在鎮壓的問題，剩下的就只是政治菁英對這一社區議

題是否支持，或者會不會刻意去排除政策資源投入的問題了。這其中自然牽涉到社區議題可兌換為政治支持所需的時間長短，以及政治菁英實際可得介入運作的程度。就此意義而言，政治機會對於社區行動風潮的興衰的確有其間接的影響，也就是說，政治機會牽涉到資源的配置，進而影響整體社區行動的興衰。自從李登輝執政後期，本土化的國族建構日趨穩定之後，社區總體營造政策在 1998 年一度瀕臨廢棄的命運。就在從事社區營造的諸多人士惶惑不安之際，1999 年的九二一大地震意外的讓社區總體營造政策重新取得正當性，從災後重建的社區參與中復活起來了。而在 2000 年首度政黨輪替之後，起因於新政府長期社會改革形象之維繫，社區總體營造政策取得了新政府的認同，至今以社造之名的政策資源仍得持續下來。但就整體而言，不像八 0 年代抗議威權政體的社會運動一樣，九 0 年代的社區總體營造的確還不足以讓新的挑戰菁英援引為支持的基礎。

1.3. 從動員的廣度到動員的深度

粗略而言，資源動員論與政治過程論所強調的，主要在於動員的廣度，從網絡、資源與政治機會等因素出發，處理社會行動的動員機制以及社運的興衰週期。相較起來，新社運理論則強調了動員的深度，從認同與對手的問題出發，進而涉入既有社會關係與社會形態產生變遷的可能性。不過，從另一角度看來，政治過程論的 Charles Tilly 或 Doug McAdam 都強調了歷史分析的重要性，尤其 Tilly 還將歷史分析與行動劇碼這樣的概念關連在一起，使得表面上看來只是某時期的社會動員形式因而具備了較為深厚的歷史基礎。

無論如何，我們必須強調的是，只談動員的廣度，只問「如何」使社區動起來，很可能使得派系式的傳統動員與具有新社會想像的動員之間產生了混淆。反之，只談動員的深度，只問社區「為什麼」動起來，則會忽視基本的動員機制與過程。對這樣的前提做了初步的釐清之後，我們必須反覆提醒自己，對於台灣社會社區總體營造行動過程的解釋，如何在走向動員的深度之時，還能保有對於動員廣度的必要分析？

1.3.1. 認知解放，或者共識動員？

顯然，就台灣社會的社區總體營造而言，網絡等組織因素的確構成了動員的

潛能，然而，我們要再次強調，網絡之存在，絕不等於網絡可以被動員到任何一種社會行動來，動員的潛能必須有效的被發動。至於有關外來資源或在地資源、政治人物的善意與否、以及政治機會等因素，我們的建議則是，在解釋社區行動的發起及其風潮之時，因為社區行動屬於「潛在對手的社區認同」，並不是一開始就把對手標定出來，也不是開始就訴求於制度的改革，因而，關於資源、政治人物與政治機會等因素固然應該當作分析項目之一，但不宜以類似政治過程論或資源動員論的全稱化解釋模式來為這些因素做出定位。簡而言之，解釋台灣社會社區行動的發起或風潮時，我們主張盡量要回到具體的歷史過程來，如實的看到曾經有一個政治與社運並未全然分化開來的社會改革時期，有些地方固然是以純粹的在地資源就已發起社區行動，有些地方則可能是在社區總體營造成為政策之後以其政策資源才足以行動，而少數像黑珍珠之鄉這樣的地方則是在特定政治人物共同參與之下發起了社區行動並擴展為全縣的社區風潮。

回到動員潛能的問題，事實上，政治過程論的 Doug McAdam 以及後來提出部分修正的 Bert Klandermans 也是將「在地網絡」與「政治機會」當作是動員的「結構潛能」，這樣的動員潛能，必須經過行動者「認知解放」(cognitive liberation)的過程，才足以發揮潛在的效用(McAdam,1982:51)。依照他們的自我定位，這樣的過程也就是從宏觀的結構面轉入微觀的互動面，試圖結合宏觀與微觀、結構與行動來解釋社運的動員。

所謂動員的微觀過程，首先涉及的仍是「不滿」的問題。資源動員論認為不滿無所不在，要緊的是資源是否注入。政治過程論則重新納入不滿，認為不滿是需要經營的，而且從不滿到行動還要有關於對手與自身力量的局勢評估。到了政治過程論這裡，「不滿」因而呈現了兩個面向，一者是現狀是不公義的；另者是有改變現狀的條件。然而，McAdam 雖然提醒我們 Piven and Cloward(1979)原初主張認知解放的三個要素，一是要使原來的社會體系失去正當性，再是由宿命論的心態轉為正當權利的心態，三是要有一種對於集體行動有其效用的期待(ibid: 49-50)。但 McAdam 最早在建立認知解放這一概念時，可能源於黑人民權運動的特性，亦即「壓迫」的存在早已是弱勢者日常認知的事實，重點只在於關於「反抗能否成功」的集體認知能否產生；不公義的問題在民權運動中早已是常數，政治機會的轉變才是可期待的變數。McAdam 似乎因而不得不對前述要素中的多重意涵有所取捨，換言之，到了 McAdam 手上，所謂的認知解放變得側重於理性行動者關於對手與自身之力量對比的認識，以及關於與既有政治菁英結盟機會的評估，而原初關於社會體系正當性的認知問題，亦即如何改變人們將社會的既有運作視為理所當然的狀態，則在無形中被忽視了，甚至是被取消掉。

再換個角度說，McAdam 對「認知解放」的分析中忽視了在地團體或人群網絡關於既有社會體系正當性的認知上足以轉型的過程與條件。同時，McAdam 在拒絕資源動員論之時，無形中也把外來行動者及其社運理念所可能發揮的作用等都丟棄了，只剩下在地團體或人群網絡，跟隨在社會、經濟的長期變遷趨勢所呈現政治機會的擴張或縮減之下，進而形成民權運動的興衰。以他所使用的黑人民權運動個案為例，我們要問的是，當時美國南方的在地教會如何從非政治的、反政治的、宿命論的保守神學，轉變為贊同黑人反叛的教義神學呢？黑人社區的在地學院又是如何產生社會改革的行動意識呢？McAdam 雖然將事件風潮往前追溯了數十年的歷史，但在解釋上似乎卻忽視了深沈的文化基礎與社會過程。比如說，他並不處理北方黑人民權組織或鼓吹黑人行動的牧師，透過什麼樣的機制才能將新的理念有效傳達給長久習於宿命論的南方在地教會。又比如說，他並不追問某一次的憲法法庭辯論何以會形成有利於黑人的判決結果，亦即不問其中所援引的新理念何以取得正當性，反而只把這樣的判決結果當作政治機會的結構條件。

進一步而言，我們認為包括「社會體系原來被賦予的正當性」、或者「宿命論的神學教義」等等，都應該被當作在地團體或人群網絡的既有認知內容或文化習性，這樣的認知或習性雖然不是不能被轉變，但更不是說轉變就能轉變。問題於是回到了根本的環節，也就是在地人群既有的認知或習性要透過怎樣的機制才可能發生轉變呢？沒有外來新理念的刺激，在地網絡有可能突破習以為常的觀念嗎？若說認知與習性的轉變是結構條件的變遷所促成，但結構條件本身並不是中性的訊息，對於結構條件的認知畢竟仍須經過在地網絡對於訊息的過濾與判讀。

針對「認知解放」一說忽視了在地人群網絡如何轉變對於社會正當性的認知，Bert Klandermans(1988)嘗試以「共識動員」(consensus mobilization)之說來修正。這一說也再度納入了正式社運組織的角色，他指出一方面要有社運組織的存在才有能力對社會情境重新定義，另一方面這樣的情境定義必須透過各種機制來影響廣泛的人群網絡。換言之，所謂的共識動員，也就是試圖將社會行動者的觀點散佈到社會的其餘人口中；而社會行動者對社會情境的重新定義，則是決裂於對現況正當化的論述。然而，源於社運組織的理念或意見，必須與社會中其他來源的理念或意見並列，彼此構成相互競爭的資訊來源，個人則處在網絡之中，藉由網絡中人群的共識來過濾、判讀這些訊息。也就是說，共識是整個網絡一起轉變的，而非個別轉變的。

Klandermans 指出共識動員的四個細部的具體步驟，首先必須獲取人們在態度上、理念上的支持，其次是增加對於有被動員潛能者之接觸機率，第三是必須

影響人們關於是否參與之決策，第四則是增加已被刺激者之參與意願 (Klandermans,1988:176-177)。同時，沿用 David Snow(1986)等人的觀點，他也將人們的既有認知狀態當作是長期存在的「認知架構」(cognitive frame)的產物，根本的轉變當然要透過架構轉型(frame transformation)的過程，但這樣做卻費時甚長，因此社運的共識動員多半採取不必變動既有架構之下的架構橋接(frame bridging)、架構延伸(frame extension)或架構放大(frame amplification)等方式 (ibid:180-181;192)。我的看法是，社會運動的行動方式畢竟是以各種頻率的一次性動員為主，人們在社運過後也就回到日常生活，或者說，社運是被切割出來暫時性的一面，因而不會直接影響到日常生活中更大的部分。架構的橋接、延伸或放大，指的是不把人們的文化習性全然坦露出來，只要策略性的轉化挪用既有的認知架構即可。這樣的例子，就像是台灣社會早先的環境運動中，或者透過廟宇中擲茭杯或發爐的儀式，或者直接請出村廟主神在遊行抗議中打著頭陣等等。因而，這類社運的主要成果都是針對制度安排或資源配置的改變上，而不是直接呈現在行動團體或行動者自身的改變。社區總體營造則是全然不同的對比。行動的場景就在日常的生活區域，相互交集的網絡關係使得人與人之間仍近於面對面互動的情境，社區行動中每一個現身的參與者，從來不能是只拿出個人角色或身份的一小部分而隱匿起大部分，在社區這裡，每個人的社會關係或文化習性都是幾近透明的，或者只要願意的話，隨時可以有足夠的網絡與訊息讓人的社會關係或文化習性透明化。在這裡，社區認同的動員過程，無法避開架構轉型的機制。要不就是關起大門，維持形式上的客氣禮貌，要不就要開門走出來，坦然暴露出既有文化習性的狀態。這是一個生活中的人與人的行動關係，而不再是一次性動員的事件。但這樣的架構轉型卻也不是像宗教皈依或改宗時所要求的全面而徹底的改變，亦即並不是以預先存在的教義論述逼視著必然不完美的個人；社區行動中，無疑是和緩的、雜揉的、試誤的、修補的，在人們集體生活的習性之中掀起一點漣漪，慢慢形成藍圖，繼續修補藍圖。

1.3.2. 動員的深度：行動劇碼與行動標的

從在地網絡到認知解放，再從認知解放到共識動員，關於集體行動的動員機制，我們逐漸能從動員的廣度連結上動員的深度，但基本上還是在「如何」的問題上打轉，還未能進一步深入到「為什麼」的問題來。接著，我們將從「歷史深度」與「社會形態」的面向入手，再次探討動員深度的問題。

首先是「行動劇碼」(repertoire)的概念。行動劇碼係 Charles Tilly(1999[1986])在解釋社會運動長時段的變遷時所使用之概念，意指每一時期的社會運動會有源自傳統的特定行動模式，像是十七世紀青年男子們在夜間群聚於迎娶年輕女性的年老地主家門前，敲打著鍋碗瓢盆喧鬧諷刺，像這樣的「夏利瓦里」(charivari)道德抗議行動，後來就成為某一時期工人抗議的行動劇碼。他認為，這樣的行動劇碼，與其說是古典樂劇，不如比喻為即興劇或爵士樂，亦即人們所瞭解的只是一般的規則，至於實際的演出，則只有上了舞台才知道。而這樣的劇碼，構成了行動動員的潛力，但也造成了行動創新的限制，人們通常只會在整個時代所熟悉的劇碼基礎之下，做出邊緣性的創新突破。至於行動劇碼的大改變，他認為是來自於權力與資本的轉移，以法國為例則是國家的中央集權化與資本邏輯的普遍化。

為什麼專注於行動劇碼的歷史分析呢？Tilly 其實暗示著「分散」與「集中」的對比，在分散的年代裡，抗議的行動劇碼是隨意而開放的類型，近似於地方的一種典禮或儀式，而在集中的年代裡，抗議的行動劇碼則是龐大而凝聚的類型。以法國為例，他指出十六世紀以來國家權力與市場資本的集中趨勢，造就了行動劇碼的轉變，誕生了今日我們所熟悉的「社會運動」。在十六、十七世紀，法國社會中的集體行動仍是糧食暴動等道德經濟取向的維生式抗議，此後才是針對權力與資本集中後所形成的社運抗議。換言之，今日我們習以為常社會運動的主要形式，其實是源於權力與資本集中化的歷史過程，在這樣的雙重過程之後抗議的對象明確化、匿名化了。嚴格意義下，在權力與資本集中化之前並不存在所謂的社會運動，有的只是夏利瓦里的道德譴責或維生型的糧食暴動。

Tilly 使用「行動劇碼」有雙重意涵，一則是，特定社會的某一歷史時期之中，人們有其熟悉的特定集體行動形式。另則是，對比於十九世紀之前的年代，「社會運動」本身就是一個新的行動劇碼。我們認為，所謂的行動劇碼，因而不只是形式，而像是內容寄居在形式之中，一種形式化的內容或內容化的形式。行動劇碼的轉變，其實就是意涵著行動內容、行動標的之轉變。不過，Tilly 在處理「邊緣性的劇碼創新所依附之既有傳統」與「突破性的劇碼發明所仰賴之結構變遷」之間的關係，卻未做出清晰分析。當結構性變遷發生之時，新的行動劇碼固然逐漸形成，但同一時代舊的行動劇碼可能對正在形成中的新行動劇碼產生什麼影響呢？

那麼，以台灣社會的集體行動現象為例，從社會運動走向社區總體營造，看起來恰好是一種反向的過程。也就是說，表面上看來似乎是從集中走向分散，從中心走向了邊緣，像是一種去中心化的過程，要求地方的花朵在邊地發聲。然而，

這的確只是表面上的相似。台灣社會畢竟是在威權政體之下過渡到民主國家的過程中，國家權力的集中化早已存在，而且正如 Tilly 所說，這樣的集中化是一種不可逆的過程，就算民主轉型、地方自治的機制正在啟動，這個社會的整個權力設計仍早已是在權力集中、分層授權的狀態下持續運作著。總之，我們從行動劇碼這一概念所得的啟發是，台灣社會先前是一個權力相當集中的威權國家，但社區總體營造是否標示了社會行動者試圖在國家權力建制之下，確立出社會的必要自治權力，同時這也是社會行動之行動劇碼轉型的時刻呢？

關於動員的深度，另一組問題則是關於「行動標的」(stake)的概念。新社運理論並不真正處理「動員機制」的問題，所問的問題並不是「如何動起來」，而是著眼於行動意義的提升，不斷提醒促使「社會形態」轉型的運動才是根本主軸，這樣的行動標的才是重要的行動標的。

Alain Touraine(1981[1978])其實並未處理「社會或社區如何動起來」的問題，在他的世界裡，社會到處都在行動，社會自身就是由「階序化之行動系統」所構成。他主要側重於「如何使低層次社會行動提升到高層次的社會行動」，而其參照的經驗模式是工運，在工運的鬥爭逐漸制度化之後，看出組織、制度與歷史性三個位階層級⁹。這樣的歷史性就是最高層次的行動標的，將所謂歷史性代換成較不拗口的概念，也就是對社會形態轉型之關心。簡而言之，Touraine 提問的精神是：到處都在行動，但如何讓某些社會行動的視野放寬、層次提升，以便讓全社會的變遷方向更能達到掌握新的社會形態之樞紐的境界呢？

社區總體營造畢竟是台灣社會特有的社會改造提議。這樣的社區行動是在台灣社會本土化、民主化過程中逐步形成的，其行動方式既不針對制度、又不抗議國家，很像是小幅度調整了國家既有施政的資源配置，試圖藉以誘發基層社會的自我成長。因而，仍有多數號稱社區總體營造的行動，其實是在徒具其名的政策資源下再生產了既有的社會關係。於是，新社運理論「行動標的」概念的啟發在於，我們處理社區總體營造時，必須落實在對既有社會形態的理解上。以黑珍珠之鄉這個個案為例，像這樣地方派系仍主導地方公共生活的農鄉村或工農混聚區域，不可能忽略對地方派系之分析。社區營造的重要行動意涵是，如何改變既有的人群相處習性與資源配置模式，讓整體社會的民主轉型有進一步落實下來的可能性。總之，新社運理論給予社區營造一個重要啟發，亦即面對由既有地方派系所主導的社會形態，探究轉型後的社會往何處去的問題。原先「代理服務」盛行的派系世界，能否經由「潛在對手的社區認同」之後，到達「自我管理」的新社

⁹ Touraine 所關切的是，到處呈現的行動，如何可能由「組織內對抗(如工會與公司)」或「制度改革(如勞動條件協商)」層面，推進到承載著「新歷史性」的「社會運動」來。

會形態？

不過，這一提議最危險的是，誰來決定新的「行動標的」到底應該是什麼？依照什麼標準來決定？Touraine 嘗試將具有歷史性層次行動標的之判定交給了社會學研究者，交給了知識，也就是提早一步脫除了意識形態的社運理論知識。他的「介入程序」指出：經由見證團體、想像力團體、分析團體、混和的自我詮釋團體轉化過程，研究者引進對話的對手團體先促成行動團體的反思，接著介入團體再進一步促成行動團體關於社會想像之徹底轉變(conversion)。

我們認為，根本的問題一直存在著，也就是新的行動標的到底要如何使潛在的行動者產生共鳴呢？Touraine 一直未針對此事立論，只要求社會學研究者在行動主導團體內持續的介入。然而，Touraine 協助介入後剔透出的新的歷史性行動標的，到底有沒有更大社會、各層次人群的共鳴呢？有無共鳴的判斷標準何在呢？畢竟，某項新理念或新價值主張到底是不是意識形態，似乎不是社會學研究者自己說了就算數，而是只有通過實際的檢驗才知道。問題於是又回到一種特殊的權衡來了：為了有共鳴，可能離既有社會關係的再生產太近；為了形成新的行動標的，又可能無法取得共鳴。總之，根本問題應該是 Touraine 未能正視該社會「舊有的」與「新進的」、或者說「在地的」與「外來的」文化模式之間的銜接，或者將它看得太無足輕重了。

1.4. 社區行動論：兩種習性的文化轉譯

我們將網絡與正式組織、在地資源與外來資源、以及政治人物與政治機會等因素定位為動員的潛能，而行動劇碼與行動標的則提示了有歷史感並關注於社會形態轉變的深度動員之訴求，那麼最後必須探索的就是足以將這種深度動員的動員潛能加以實現的發動機制了。固然「認知解放」或「共識動員」都在嘗試回應發動機制的問題，但我們認為這兩種說法都還有不足，尤其是就台灣社會的社區總體營造如何啟動的問題上，因為動員者、被動員者甚至潛在的對手都回到了以網絡來組織的在地生活世界裡，彼此網絡的交集綿密，人們生活在面對面互動的訊息交流之中，使得任何的認知架構要發生轉變都像是牽一髮動全身的過程。簡而言之，在社區行動這裡，不再輕易有所謂便宜行事的策略性動員了。

認知解放說的整體理論架構畢竟是將焦點放在政治機會結構的轉變，所謂認知解放因而相對侷限於對政治局勢、敵我力量等等的理性評估上，至於人們如何

產生對既有社會體系正當性的質疑，則著墨較少。共識動員說嘗試修補認知解放說這一缺陷，一方面重新引進外來社運團體做為提供新的認知架構的來源，另一方面詳細解析可能的認知轉變如何在整個網絡、而非單獨的個人之中逐漸形成。從認知解放到共識動員，後者固然進一步清楚指出了廣大的社會人群或特定網絡裡，人們有其既有認知架構之存在，而且社會中其他力量也在提出不同的認知架構相互競逐，除非對於社會情境的重新定義能取得網絡人群的認可，否則人們不會從動員的潛能裡真正的啟動其參與。然而，我們認為，共識動員說對認知架構足以轉變的處理仍不徹底，以致最後仍提出在既有認知架構上進行微調的架構橋接、延伸或放大等概念，仍是試圖連結到策略性動員的圖像來。

黑珍珠之鄉的社區總體營造個案讓我們更徹底迎向了動員潛能發動機制的問題。我們要指出，如果特定社會行動的行動標的、行動劇碼的確有其社會形態轉變的意義之時，面對如此深度的動員，人們的既有認知架構就不只是以輕易的、策略性的轉變所能達成的，也就是說，這樣的行動過程將無法避開認知轉型問題，但既有的認知要能產生轉型，卻不是如共識動員說一般，讓彼此差距甚大的不同認知架構之間赤裸裸的相見。我們認為，要讓特定文化習性之中的特定認知架構有所轉變，反而必須回到該文化習性的傳統之中，發掘其中所可能潛藏的不一樣的公共行動動員機制，藉以將新的認知架構、新的價值觀或新的社會行動理念等等，在文化習性相互交流、相互轉化之後銜接到既有的公共動員上。

我將提出「文化轉譯」這一概念做為將這種深度動員之動員潛能加以實現的發動機制。而我們對於黑珍珠之鄉個案的分析中，刻意想突顯的也正是文化轉譯這一機制。社區行動之中，透過文化轉譯才使網絡成為有用的網絡，資源成為有意義的資源。透過文化轉譯，公共行動社團所持的改革論述才與村落傳統組織的實作習性相互轉譯並逐步建構出新的社會想像，此時整體行動的社會想像才得以提升。

那麼，什麼是「文化轉譯」呢？「轉譯」(translation)這一概念的原始構想其實是源自於科學社會學者 Bruno Latour 的提議，這是他在處理科學知識如何有效介入常民社會的過程所發展出來的概念。Latour(1987;1998[1983])指出，實驗室裡所發展出的科學知識，亦即科學社群興趣之所在，這樣的知識興趣並不是天生能引起一般常民的興趣。因而，科學行動者必須進入常民社會對常民原初關注的興趣進行轉譯，也就是「以自己的語言說出對方的興趣」，以實驗室裡關於細菌的作用狀態來轉譯農民所關心炭疽病牛隻正在發生的病情，並在實驗室與常民生活領域之間來回位移，不斷調整或修飾科學知識的再現形式，透過媒體或公共輿論持續引起一般常民的關心，就像是以槓桿效應放大實驗室的力量，科學知識才

足以成為常民認可的優勢知識。

Latour 清楚指出兩種關注興趣，科學社群所關注的是實驗室控制變因之下以具體數據呈現的科學知識，而常民所關注的則是實際生活環境之中牛隻如何得到治療或避免感染。同一時期，還有來自獸醫界以大規模統計提出風土差異等做為病因，因而，實驗室裡的科學知識如果無法轉譯成農民的興趣，那麼就算真理是如何站在科學這一邊，也會變成一套只能在專業社群的圍牆裡喃喃自語的行話了。當然，Latour 的分析重點並不是科學知識之知識性質的侷限，反之，他所呈現的是積極的科學行動者，如何透過各種運作機制，將常民生活中的利益焦點或認知興趣，逐漸納入到科學家小小實驗室裡的科學語言中。這一過程也就是，科學家如何「以自己的語言說出對方的興趣」，科學行動者如何對於全社會建構其所發現之特定科學事實，所謂的轉譯機制層層運作的過程。

無論如何，我們將採納 Latour 關於兩種關注興趣的提議，但嘗試修補「轉譯」概念的其餘主張，以使用於解釋台灣社會社區總體營造的發動機制。概念修補的第一步，就是將「單向轉譯」的過程替換成「雙向轉譯」的過程，成為兩種知識興趣之間相互轉譯的狀態。從黑珍珠之鄉的個案經驗中，我們的確在諸多面向上看到互有差異的兩種關注興趣的現象，這樣的現象不斷展現為「外來的」與「在地的」兩者間的對張。事實上，藉由黑珍珠之鄉蓮霧栽培技術的創新過程，我們已經看到「外來專業知識」與「在地農民知識」之間的差異，前者是來自農學專家的實驗論述知識，後者則是農民師傅的身體實作知識。至於實作知識的概念，我們則是援引 Michael Polanyi(1985[1966]; 2000[1962])「默會知識」(tacit knowing)的提議，他以完形心理學為基礎而指出，就像人們無法具體描繪生活中某個人物的五官細貌，但卻認得出這個人的面孔一樣，當人們注意力的焦點覺知(focal awareness)投注在「整體」之時，關於「細部」的附帶覺知(subsidiary awareness)就會被忽略，這樣的附帶覺知進而被歸併到身體之中來，成為默會的知識形式，也就是經常以師傅技術所呈現的知識。這樣默會知識的形式其實是日常生活中一種重要的知識類型，就像人們可以自由自在的騎上腳踏車，卻無須知道使腳踏車平衡前進的過程中要經過多少離心力、向心力的交互作用。反之，當一位物理學家詳細羅列出騎腳踏車、游泳或彈鋼琴等過程中，人類的肌肉歷經哪些細部反應抗衡於外力的作用，這樣的知識卻對成為一個好的自行車手、游泳選手、鋼琴家沒有直接的幫助。簡而言之，以默會成分為主的知識形式，主要依賴於師徒制的知識傳承，必須在實作之中反覆試誤逐漸熟練，成為銘刻在身體裡的知識。

類似於實作師傅之默會知識的觀點，David Turnbull(2000)更進一步主張所有的知識都是「在地知識」(indigenous knowledge)，或者都是以在地的師傅實作知

識為出發點，在特定的社會策略與操作手法介入之後，在地的知識經過了帶有權力意涵的「組裝」(assemblage)過程，形成了特定的知識空間，進而得以將該知識宣稱為具有普同性的意涵。以中世紀末期建造歌德式高聳尖頂教堂的石匠師傅為例，Turnbull 指出實作師傅有其特有的知識創新與知識傳承方式，也就是一種源於「談話、型版與傳統」(talk, template, and tradition)的知識形式，在實作試誤之中經由持續與教士等委託人的談話而修補實作的構想，而石塊建築的實作幾何學則記錄在老師傅傳承下來的許多型版之中，因而這樣的實作知識形式也是相當依賴傳統、在傳統的基礎上進行知識累積與小幅創新。Turnbull 甚至進一步宣稱後來在教堂基礎上首度形成的「大學」，這樣的機構開始將老師傅們吸納進來，在以文字化、數據化、公式化取用其知識之時，也在無意中逐漸使其脫離了實作身體感，石匠老師傅的實作知識於是逐漸消失了。接著就是科學上場的時代了，但原來延續在實作身體中的工匠知識卻已無法回復。

我們不打算採取 Turnbull「所有知識都是在地知識」的主張，但無疑經由他的分析，再一次確認了「在地實作知識」的概念基礎。無論如何，經由 Polanyi 默會知識的概念，我們清楚看到黑珍珠之鄉在地農民師傅的確有其差異的知識形式，也就是銘刻在身體裡的師傅技藝。接著，我們進一步將在地農民師傅的「實作知識」與外來農學專家的「論述知識」對等並列起來，也就是說，從田野經驗看來，這兩種知識形式其實是平起平坐的知識，所謂的「轉譯」因而必須是「相互的轉譯」，當農學專家能夠「以自己的語言說出對方的興趣」，能將農民師傅經年累月所累積的實作知識轉譯為挑戰既有農學論述的重要成分之時，農民師傅才會反過來也「以自己的語言說出對方的興趣」，將農學專家在實驗環境下所產生的論述知識納為將來實作的重要參考。甚至，經過這樣相互的文化轉譯之後，雙方得以成為準師徒制的狀態，更有助於兩種知識形式的進一步交流。

接著，對於 Latour「轉譯」概念修補的第二步則是，在黑珍珠之鄉的社區總體營造個案中，我們不只看到兩種「知識形式」的相互轉譯，同時也看到兩種「公共性想像」的相互轉譯。因此，我們應該將轉譯的原始意涵進一步擴充，使其同時包含知識與倫理兩個面向，或者統稱為兩種「文化習性」之間的相互轉譯。就黑珍珠之鄉的社區行動而言，我們看到不同文化習性的兩類人群組合，一者是公共行動社團，另者則是村落傳統組織。公共行動社團主要是延續著以往民主運動、社會運動以及相關的結社風潮所形成的團體；村落傳統組織則是常年生活在實作氛圍之下地方社會中的人群網絡。公共行動社團，尤其是社運團體的知識形式是以「論述」(discourse)為主的，不斷提出新的理念來控訴對手並訴求制度之改革；對比起來，村落傳統組織所盛行的知識形式卻是「實作」(practice)為主的

默會知識。同時，公共行動社團所界定的公共性是從領域或範疇來界定的；村落傳統組織所界定的公共性卻是從動機或道德來界定的。

我們發現，如果所期待的社區行動不只是離既有派系動員的劇碼相近的事務，那麼，社區無疑必須有外來的視野刺激。台灣社會的經驗中，十數年來的民主運動與社會運動以及相應的各類結社，則是以社團的形式提供了社會改革論述的最佳培養皿。

首先是在「知識形式」上，各類公共行動社團或深或淺的形成了「專業論述」的傾向，而基層的村落生活，卻是有其另一套熟習的知識形式，也就是以「身體實作」的默會知識為主導，銘刻在身體裡類近於技術的知識。

其次是在「公共性」的界定上，村落生活中傳統「為公而行」的行動，離不開動機的面向也離不開道德的意涵，也就是說，「公共的」首先必須是「道德的」，而道德的行動則必須歷經各種試探與考驗，證明其動機的純潔無瑕¹⁰。村落生活中道德的行動因而也跟義務勞動深切相關。義務性的身體實作，從地方長者個別掃街這樣「無技術的個別義務勞動」，到村落義工隊集體掃街這樣「無技術的集體義務勞動」，為在地的傳統公共行動揭開了序幕，打下了深厚的正當性基礎。相對的，來自於公共行動社團所界定的公共性，主要則是從領域著手，先在範疇或領域上界定出公與私的差別，某些事務如果被界定為屬於公共的範疇，這樣的事務就是公共事務，也就是說，在這裡所在意的不再是動機上自利或利他的問題。

如果說掃街做為一種在地公共行動的傳統行動劇碼，這種行動其實與動機、道德無法區分，掃街全然就是一種以道德為訴求的傳統公共性想像，其中並無在地知識形式的成分。然而，在地師傅義務性的身體實作，則是同時結合了文化習性的兩重面向，既是實作優先的知識形式、又是因義務實作所帶來的公共性想像。無疑的，在地師傅進場之後，形成一種技術型的集體義務勞動，師傅的身體實作之中展現為因技術而角色分工的狀態，並經由技術的要求而在一定程度上激發出在地的美學。

無論如何，源於公共行動社團與村落傳統組織的兩種知識形式、兩種公共性之間，如果還未有機會接觸、衝突、磨合，那麼社區的集體行動要不就是既有派系轉用名目之下的傳統社區動員，或者就是地方社會中間歇發生的傳統公共行動的一種新版本。簡而言之，帶有道德意涵的傳統公共性具備極高的正當性，足以在地方社會中掀起一定程度的參與熱度，但很可能是侷限在特定的年齡群，像掃街一樣被界定為退休長者的公共行動劇碼。只有當在地師傅進場之後，無技術的

¹⁰ 陳弱水(1994;1997) 最早指出，華人社會對於「公」的界定之中，其中含有「道德」的成分。

義務勞動變成技術型的義務勞動，銘刻在身體裡的技術實作知識開始展演出來，集體行動的現場彷彿變成了一種劇場，技術上的分工也使參與人群開始跨越年齡群、性別群、職業群。

此時，公共行動社團的角色必須登場了。如果社區行動只停留在村落傳統公共行動的範疇中，那麼必要的視野刺激無法發生，社區行動的行動標的也就無由提升。然而，公共行動社團卻也無法以社會改革的專業論述直接引發村落傳統組織的共鳴。畢竟，在社團與村落之間，隔著一道認知的鴻溝，一邊是「論述優先」的文化習性，另一邊則是「實作優先」的文化習性。此時，除非是站在知識相對高地的社團成員開始重視了村落的實作知識傳統，將在地實作知識納入成為往後社會改革論述的重要元素，啟動彼此相互文化轉譯的機制，否則就不易引發村落的共鳴。標舉著「河川保育」來到村落，引不起共鳴；而由「河堤認養」入手，則能銜接到傳統公共行動。有了這樣的行動基礎，在集體分工實作之後，也無形中反省了以往水泥化的地方公共建設觀，並留下日後得以創造機制將行動的人群引向河川，再次發動河川保育的議題。

簡而言之，我們觀察到、感受到，村落傳統組織有其既有的知識形式與對於公共性的想像，可以將之當作村落的既有文化習性。這樣的文化習性與公共行動社團所呈現的文化習性截然不同。公共行動社團的知識形式主要是理念、論述、計畫為主的習得過程，對於公共性的想像主要則是以範疇或領域來劃分。村落傳統組織的知識形式主要則是實作的、銘刻在身體的默會知識，對於公共性的想像則是以動機來判定。

公共行動社團	村落傳統組織
論述知識優先	實作知識優先
領域的公共性	動機的公共性

其實，這樣的兩種知識形式，在蓮霧栽培技術創新過程中呈現的更為清楚。一方是外來的農學專家，另一方是在地的農民師傅。但在社區總體營造行動中，除了「知識形式」的差異之外，我們更注意到人們對於「公共性」想像的差異。相當有意思的是，村落中關於公共性的動機證明，最後仍是以身體實作的義務勞動來證明。在這個意義上，晚近十數年在台灣社會帶起利他行動風潮的慈濟功德會，也得到一定程度的解釋，就是動機上的利他，或者最多只在求取宗教上所宣

稱的福報，使得慈濟人的資源回收等實作行動在社區中產生共鳴。村落中掃街之類的傳統公共行動，因而與慈濟人的利他行動有了選擇性親和，兩者都是以身體實作來界定道德動機的行動。

對比於社會運動的既有理論典範而言，文化轉譯論其實是提出了兩重的修正。第一重修正以「身體實作」修正「意識認知」，身體實作的文化轉譯才帶來了認知解放或共識動員的條件，使社區動起來。一定程度而言，政治過程論所持「認知解放」是消極的認知面向，新社運理論主張的「認同建構」則是積極的認知面向，但都還是在認知這一範疇之內。第二重修正則是將「外來文化習性」與「在地文化習性」對等並列，讓兩種文化習性平起平坐，看到兩者間相互的轉譯。以往的社運理論典範，或多或少都假定了潛在被動員者的「空白意識」或者「錯誤意識」，等待著被批判與解放。也不同于以往文化霸權觀(hegemony)所呈顯的類近於「以自己的語言說出對方的語言」等機制，文化轉譯論則是假定兩造各自有其知識形式與公共性想像，雖然彼此文化習性的構成特質不同，但可以進行相互的轉譯，相互的「以自己的語言說出對方的興趣」，而讓雙方在各受影響之後仍舊維持其各自文化習性的主軸，在長期時間下緩緩的進行轉型，也就是在延續之中有所突破。換言之，我們認為並不存在有「完全轉譯」的狀態，而是在轉譯之中各自被影響，只要不是違逆原來意涵的、過度變形的轉譯，都是可接受的轉譯。

總之，此處所使用的「文化轉譯」概念，一開始就把兩種知識形式或公共性想像對等並列起來，一方是以「實作」為主導的村落傳統組織，要求的是動機的公共性，另一方則是以「論述」為主導的公共行動社團，熟習的則是領域的公共性。兩者之間必須形成相互的文化轉譯，也就是說，當公共行動社團重視並容納了在地實作後，方有可能將社區總體營造既建立在村落既有的公共行動傳統上，而又能讓村落有能力選擇、消化而後反饋、修補公共行動社團的提議，如此方可同時實現村落行動視野之提升以及社團行動模式之轉型。再次強調，所謂兩種文化習性，指的就是公共行動社團與村落傳統組織之間，關於知識的形式與關於公共性的想像上有其差異的取向。而社區動起來的主要發動機制，就是在這兩種文化習性之間必須持續進行相互的文化轉譯。就此意義而言，十餘年社運的精髓，也彷彿在試誤中緩緩找到了出路。十餘年的社運，孕育了不同範疇的社會想像，到了村落社區的門限之前，忽然發現傳統的門限的確不只是儀式上的作用，只有在文化轉譯的機制啟動之時，社區的眼睛才會被新的理念所擦亮。

第二章 黑珍珠之鄉的地方派系

2.1. 前言

1996年6月，在黑珍珠之鄉—屏東平原西南方林邊溪出海口的林邊鄉，該鄉新派核心人物被舉發涉嫌在數年間利用「關係戶」百餘人的名義向鄉農會冒貸及超貸，金額高達十餘億元¹¹。1997年7月，隸屬該鄉舊派的鄉長涉嫌林邊河濱公園工程弊案遭收押¹²。1998年7月，新派縣議員，亦即前述林邊農會超貸案核心人物之子，與其父親兩人同時被控挪用中部某私立中學經費、串通製作不實購地資料，依背信罪遭到判刑¹³。黑珍珠之鄉地方派系惡質化的行徑，固然在解嚴後派系內外的約束力降低時更加嚴重¹⁴，但許多不良習性卻是在先前派系發展的歷史過程中逐漸形成的。只不過與戒嚴時期比較起來，此時的台灣社會，威權政體已然瓦解，政治權力的分佈多元化，司法獲得一定程度獨立運作的空間，媒體也已自由化，因而，地方派系的所作所為很有可能被司法起訴，並且被媒體深入報導¹⁵。

1997年開始籌組的林邊文史工作室，就是成立在地方派系長期掏空農會、收取工程回扣這樣社會條件的背景下；而1999年開啟河堤改造與分區認養的社區總體營造運動，也離這些派系醜聞發生的時間還不遠。在林邊鄉這樣典型的台灣地方社會中，人們一想到政治就聯想到相互對立的派系，似乎不進入派系就管不到地方上被稱為「公」的事務。然而，派系經手後的「公」事，又變成很難被信任為是「為了眾人」的事務；層出不窮的，派系包工程、取回扣、特權關說的事例在鄉里流傳著。因而，所謂的「牽涉到政治」，無怪乎總被影射為似乎在道

¹¹ 詳見經濟日報 1996/6/25 第3版，要聞版，記者林政峰、邱金蘭、賴雅雯、鄭文珠報導。

¹² 此案發展至1999年則是以「十一項鄉內道路改善工程」圖利借牌友人，依貪瀆罪正式被起訴；到2002年屏東地方法院則判處這位舊派鄉長有期徒刑六年。詳見聯合報 1999/11/19 第19版，高屏東綜合新聞，記者宋耀光報導；以及聯合報 2002/04/09 第20版，高屏東綜合新聞報導。

¹³ 詳見聯合報 1998/7/23 第9版，社會版，記者黃寅報導。

¹⁴ 黑珍珠之鄉地方派系的黑金化是在解嚴後才發生，從田野訪談中看來，在此之前地方派系固然是「威權侍從體制」的一環，但仍有其來自威權政體之外部必要約束，以及來自派系最核心的「派頭」所做的內部自我規範。到了1987年解嚴前後，恰好也是派系內「派頭」凋零的年代。詳細討論，見本章以下關於派系菁英甄補相關段落。

¹⁵ 王甫昌(1999:531)認為探討台灣社會的社會運動時，必須從「政治權力分配」的狀態入手，亦即指出解嚴前的威權統治狀態與解嚴後的多元政治狀態之不同。

德上有所瑕疵的同義語¹⁶。

事實上，黑珍珠之鄉的既有派系關係是聞名全縣的。從日治末期開放部分公職選舉起，林邊鄉就逐漸形成了舊派與新派兩大陣營，壟斷了地方公共事務的決斷權。時至今日，黑珍珠之鄉連喜慶宴客或招待親友都分得出派系屬性：在林邊有三家知名海產餐廳，如果你與舊派網絡有所淵源，自然會到舊派前任立委所經營的永興海產宴客；反之新派的必定光顧新派鄉長所開設的大福樂海產店。至於傾向民主黨的，在某些特定的場合，則必須避開前兩家餐廳而到阿義海產宴客。尤有甚者，林邊新舊派系之中，派系菁英的實力相當堅強，在屏東縣應選五席省議員的年代，林邊這個總人口數也不過兩萬出頭的鄉鎮竟然就佔了兩席¹⁷，而且在省議會中偶有激情演出，明明是來自同一鄉的省議員，有時為了派系敵對甚至不惜犧牲地方福祉。

然而，讓我們深感困惑的卻是：事情是一開始就這樣的嗎？黑珍珠之鄉地方派系起源時的原初面貌是如何？惡質化的派系鬥爭從何時開始的？一般鄉民又是在什麼程度上、以什麼方式被捲入派系核心成員的日常習性之中？以及，當黑珍珠之鄉晚近的社區總體營造發動之時，為什麼能夠吸引派系之中具有號召力的基層成員呢¹⁸？因而，我們的分析將特別側重以下項目，包含了：地方派系起源的歷史考察、派系內部菁英甄補機制的歷史變遷、派系在非選舉期間的運作模式、不同層次派系成員有所差異的習性狀態、以及面對民主化與社區總體營造挑戰之下的派系變遷。

事實上，位居相對邊陲之境的黑珍珠之鄉有其特殊之處。二二八事件並未造成大規模菁英折損¹⁹，日治時期諸多鄉紳醫師，延續成為開放地方選舉後兩大派

¹⁶ 但同時，許多鄉民卻又各自經營、維繫派系管道來提供必要時的特殊「服務」，有些是用以彌補正式制度上資源分配等遊戲規則的不公平，有些則是要求一種破壞既有遊戲規則的特權。或者說，對許多鄉民來說，派系管道根本就是行之有年的「涉及公部門資源分配的某種「非正式制度」。

¹⁷ 屏東全縣共計 33 鄉鎮市。林邊鄉當時重要的派系菁英，舊派省議員早期是林阿羊、後期是林國龍，新派省議員則是余慎。林邊鄉開始有省議員席次，始自 1981 年的選舉，舊派林阿羊與新派余慎雙雙由縣議員轉戰省議員，兩人都順利當選。詳見林邊鄉公所(1985)《林邊鄉志》。

¹⁸ 我們贊同，嚴格意義下的地方派系的確是在威權政體有意介入操控下，藉由原初的人群分化而建立起來的，亦即構成了「威權侍從體制」(吳乃德 1987, 陳明通 1995)。但這個解釋典範無法區分「派系核心成員」、「派系中具備號召力之基層成員」、以及「有派系屬性的一般鄉民」之間，在日常習性上可能的差異。簡而言之，「威權侍從體制」之說側重於解釋國民黨做為外來威權政體，在台灣社會取得執政正當性的緣由，解釋的重點，因而只停留在威權政體與地方派系核心成員之間「恩庇侍從」的交換關係上。但關於黑珍珠之鄉社區總體營造過程的田野觀察顯示，派系之中至少還有「核心成員」與「基層號召力成員」的差別，兩者在日常習性上不見得相同，而社區總體營造的行動過程，不只是激發一般鄉民的共鳴，也有可能將派系中非核心但仍具號召力的基層人物，帶領到新的價值方向來。

¹⁹ 1947 年二二八事件中，珍珠六村的阮朝日是林邊鄉唯一的受難仕紳；二二八之後固然形成恐怖統治的氛圍，但實際上在林邊鄉並未有大规模衝突或逮捕等事件。

系內菁英甄補的主要成員。此外，黑珍珠之鄉一直維持以農漁為主的產業型態，並未有工業化或商業化的產業轉型，人口狀態除了外縣市工業化初期本鄉的青壯勞力一度嚴重外流之外，隨著蓮霧產業與養殖漁業興起，至今人口數還一直維持著兩萬餘人的平衡狀態。這樣的產業與人口狀態顯示了，一方面是地方派系所能掌握的壟斷性特權還是以傳統的農會信用部為主，另一方面則是並未有都市化或外來人口而改變全鄉的基本構成²⁰。

2.2. 派系的起源：為什麼是舊派與新派？

黑珍珠之鄉地方派系的起源是什麼呢？關於人群的分類方式，以及用以表徵這種分類的圖騰，為什麼是「舊」與「新」呢？或者說，為什麼是舊派與新派呢？

關於新、舊派的起源，對黑珍珠之鄉日常生活中的大多數人而言仍舊是個謎，雖然只是個茶餘飯後偶爾談起時像是無關緊要的謎。人們清楚認識到在大大小小選舉時、或在日常中各種請託服務時，生活之中實實在在存在著「舊派」與「新派」，但關於派系起源則眾說紛紜。事實上，嚴格意義下的地方派系，在臺灣的政治發展史上也不過是近五十年的現象；短短五十年之後，像這樣地方生活中重要現象的起源卻早已被派系頻繁的人事更替與規則變動等等狀況所埋沒。一代接著一代生活中的人們，在遺忘、拼湊、重組之中傳承了所謂的過去。

關於派系起源，在今日的黑珍珠之鄉至少有三種較為流行的說法：第一種是「新舊醫生」說，第二種是「市場爭議」說，第三種則是從日治時期「鄭役場、阮組合」延續演變的起源說。

第一說是正在發揮影響力的一種最符合當代文史工作意涵的新傳說，不少地方長者認為就是日治晚期以來的「新舊醫師之爭」造成了新舊派。這一說有一個迷人之處，亦即以新舊醫生的差別為起點，既解釋了地方人群的分化也解釋了象徵符號上以「新」與「舊」為名的因由。從更多的田野訪談與文獻比對中，我們發現，將黑珍珠之鄉的派系分化說成是起源於醫師之爭，這樣的說法並非全然不可取，至少在表象上看起來的確是如此，兩大派系剛形成時核心成員的屬性的確是醫師佔了絕大部分。訪談中，現年七十出頭歲數的阿萬憶起年少時的經驗，當時阿萬的父親是人力車伕，長年載送舊派的開基者陳敏生、洪吸等醫師，這些醫

²⁰ 黑珍珠之鄉的基本狀態與蔡明惠、張茂桂(1994)所處理的「河口鎮」個案差異甚大。河口鎮在日治結束後即有外省人士參選鄉長，晚近又面臨了商業化、都市化、以及大規模外來人口的移入等等。

師經常要外出「往診」，久而久之，在各自固定看診的家族宅院中形成了不同的人群網絡。阿萬認為，等到開放地方選舉時，這些擁有人群網絡基礎而又受尊重的醫師們，自然被推出來參選，而當時另有一些年輕的新醫師自成一派，指稱原來的醫師是舊式訓練下的舊醫師，於是新舊派就這樣相互區隔而形成了。其中被想像為新醫師的代表人物就是最早的阮忠性以及後來的鄭吉慶，而所謂的新醫師阮忠性與舊醫師陳敏生兩人還曾同時當選第一屆屏東縣議員，展現新舊兩派旗鼓相當的實力。參照表 2-1 所列鄉長與縣議員的派系屬性，以及表 2-2 關於新舊派早期核心人物的背景，這樣的故事的確有其說服力，因而也在許多地方長者間相互流傳。這就是黑珍珠之鄉派系起源的第一個版本，看來相當簡潔也相當傳神，而這樣的新傳說正是不屬於派系份子的地方長者們由年少累積至今的經驗拼湊重組後所傳達的訊息。

仔細看來，這一說之中其實隱含著強烈的詮釋意圖。我們可以這樣設想，如果某地的地方派系是依「姓氏」或「地理分區」而分派，這都屬於相對具象的指涉。依姓氏而劃分，比如屏東的縣級派系，張派就追溯到張姓開基者，林派當然是林姓開基者。依地理分區而劃分，不管是南北派、山海派等等，也都有地理上相對具象的指涉，只不過起源解釋的版本上可能會有出入²¹。與「姓氏」或「地理分區」的派系命名比較起來，依「顏色」或「新舊」來為對立的派系命名時不再具備形體明確的比附對象，也就相對抽象化了，因而留有較大的詮釋空間吸引人們在現實與想像之間來回穿梭。比如說，為什麼某鄉鎮的派系是紅派與白派呢？或者，類似黑珍珠之鄉，為什麼是新派與舊派呢？一旦像這樣無法具象化指涉的狀態發生時，關於命名起源的歷史也就加添幾許神秘與困惑，以致這些傳說在代間傳承時造成了訊息的遺漏扭曲或創造性的重組。無論如何，這的確是看待派系起源的一種方式。「新舊醫生」說至少讓我們形象鮮明的感受到當時派系主要核心成員的醫師屬性，以及由醫師角色所隱含的關於社會網絡的可能建構方式。

第二說是「市場爭議」說，這一說的基礎是建立在往昔許多鄉民共同經歷的事件上，因而是一種容易引起共鳴的說法。鄉公所市場管理員退休的耆老阿進指出，在 1953 年新派最早的核心人物姚秋冬選上鄉長之後，與舊派的前任鄉長洪吸老醫師掀起公有市場用地的爭議，直指舊派捐出農地重劃市場有圖利派系人物

²¹ 澳洲人類學者 Jacobs(1992[1980]:131)就曾以臺灣南部媽祖鄉為例，指出該鄉「南、北兩派之間的分界線實際上恰好與經濟(市場)、社會(親戚)和歷史行政體制間的界線相吻合。但對宗教儀式體制和灌溉系統的考察發現，這兩者則與媽祖鄉南、北派系的劃分關聯不大」。不過，這樣的分析尚無以解釋人們為什麼會選取地理分區的「南/北」為分類圖騰。或者說，為什麼不是選取姓氏、顏色、新舊等等劃分方式呢？

之嫌。這樣的爭議一直延續到此後兩三屆鄉長任內，而新舊派的相互指控與相互對立也就越來越明確。我們可以想像得到，鄉民日復一日來往於這個生活之所需的傳統市場，當時兩派關於市場用地爭議的訊息成為人們樂於閒話的話題，因而對於多數鄉民而言，他們無疑是清清楚楚認知到正在發生的人群分類態勢。與前一說「新舊醫生之爭」比較起來，這一說直指兩大人羣網絡之間的利益衝突，並且具體的標定出彼此利害之所在。然而，在這個版本的故事裡，「新」與「舊」突然失去了象徵的重量，新舊之間變得無足輕重，故事中想說的似乎只是，利益衝突加深了人群的既有分化，隨著地方選舉高頻率的舉行，兩派之間的分裂對立也就更加明確。總之，在這一說之中，我們只能確知人群分化了，但卻無法解釋分化的人群為什麼會以「新」與「舊」為名，以新派與舊派相互指稱。

從另一個角度而言，如果說派系起源的第一說是從「社會網絡的建構過程」入手，第二說是從「實質利益的衝突」入手，那麼接下來要處理的第三說則是將我們帶回到日治時期依附在地方制度之下由家族的對立所衍生的人群分化。

第三說「鄭役場、阮組合」的延續演變說早已刊載在林邊鄉公所 1985 年編定的林邊鄉誌之中。然而，時至今日，多數鄉民仍舊以其過往的親身經驗訴說著各種版本的派系起源故事，顯然這一說並不因文字化就能取得優勢，在地認知仍舊以其熟悉的、固有的方式運作著，也就是在口耳相傳之中創造性的拼湊著各種傳說。高職教師退休的阿雄，從年輕時就與舊派早期某核心人物的家族交往甚深，也兼任了多年的地方記者，1980 年代舊派鄉長執政期間，參與了林邊鄉誌的編定。他在鄉誌中寫下這樣一篇「從鄭役場、阮組合，談林邊新舊勢力演進」²²，關於林邊地方派系起源與演變的考證。該篇文章這麼開頭：

要瞭解林邊鄉的地方政治，須先從「鄭役場、阮組合」這句話開始談起

林邊鄉的新舊兩派是在陳敏生時代末期才分出的。陳敏生時代的全盛期，全鄉政治人物唯陳敏生馬首是瞻，政界主流全是敏生醫院的門客，而敏生醫院儼然是林邊的政治大樓，當時及以前，林邊沒有地方派系。其實早在「鄭役場、阮組合」的時代，地方即有意見不同的兩個系統，而且是淵源於鄭、阮兩家，直到光復以後，陳敏生、阮朝倫、洪吸三人先後擔任鄉長，當年敏生醫院的門客姚秋冬，因地方政務意見不合，投入「鄭役場」的系統，姚秋冬當選鄉長前後，市場的糾紛介入派系鬥爭，林邊鄉的地方派系，才由「鄭役場、阮組合」而變成新、舊派的對立。「鄭役場」的系統發展成日後的新派，「阮組合」的系統遂成

²² 詳見林邊鄉公所(1985)，《林邊鄉誌》，頁 671-672。

為日後的舊派。

這樣一篇文章刻意收錄在鄉誌之中，首先讓我們感到驚訝的是，隱約之中似乎透露著派系份子自己怎麼看待地方派系。訪談時，身為派系份子的作者阿雄毫無猶豫的說起：「派系是一種特別的地方文化啊！派系本來就是歷史文化的淵源，把歷史文化抹滅掉是不對的。我這樣整理起來可以讓後人參考，畢竟文化是求其真實性。」他認為林邊的派系很有特色，林邊這樣一個小地方，不只常年在全縣五席省議員席次中當選了兩席，而且也是對縣級以上政治事務相當有影響力的地方。但略顯矛盾的是，就像許多並非派系核心人物，而又在歷次選舉中扮演「選舉運動員」的角色一樣，多年擔任教師具備了基層號召力的阿雄也顯現了這種特有的無奈：「其實我也沒有真正在插(手)，只因為我跟舊派的人接近，選舉時固定投給舊派，人家就把我歸為舊派了。平常時我也根本沒有在分派系，很多朋友也都是另一派的啊。」簡而言之，像這樣具備一定程度基層號召力的派系中人可以自豪於在地派系的特色，甚至將派系當作一種特有的地方文化，但在日常中卻不見得樂於時時自我宣稱或被提醒自己是個形象鮮明的派系中人。這樣的日常習性之中似乎隱含著，人們如果過度標明自身的派系歸屬，將會使日常生活中社會網絡的彈性受限。無論如何，多數鄉民在必要時還是可以清楚的相互指認派系屬性，只不過在指認之中又要不時以各種說法來緩和人際之間可能的張力，留給選舉之外的日常生活足夠的網絡鍵結潛能。

讓我們再回到「鄭役場、阮組合」的派系起源故事。這一說之中刻意將地方派系溯源到日治時期，故事的基本組成方式即是，源於日治時期役場派與組合派的人群分化，後因 1953 年市場用地爭議而演變成日後的舊派與新派。因此，我們可以將這一說定位為「延續演變」說。然而，當我們將「鄭役場、阮組合」這樣說法的主要組成元素加以解析時，卻發現其中綜合了制度、家族與階級三種可能的意涵。粗略說來，役場相當於今日的鄉公所，組合則相當於農會信用部，也就是說，當時存在著類似於公所派與農會派的對立。但我們必須相當警覺，日治時期的庄長與組合長都是官方派任的，官方在決定人選時，預先就限定了這樣的人選必須具備地方仕紳望族的背景。於是，所謂的役場派與組合派，很自然的聯繫上地方上的大家族名號，「鄭役場」與「阮組合」就這樣成為某段時期裡鄉民所認知的關於地方政事參與者之間的人群分化了。至於這樣的分化是否牽涉到階級的意涵，很明顯的，當時的信用組合全然是掌理金融借貸的機構²³，並未涉及農民組織的過程，因而入主這個機構也就說不上是有任何抗衡於地主的意涵。總之，當時不論是入主庄役場或信用組合，都是出身於地主階級的仕紳。這個分化

²³ 林邊庄於 1926 年底成立「有限責任林邊信用購買販賣組合」，1934 年改為「保證責任林邊信用購買販賣利用組合」，一般習稱「信用組合」。

只是表徵了日治時期足以相互對抗的兩大家族，其一是來自後來稱為內五村區域的安記鄭家，另一則是來自外五村區域的竹仔腳阮家。在日治時期開始實施派任庄長的地方制度之後，先是由阮家人士擔任了第二任派任庄長，其後則是鄭家人士擔任了第四任派任庄長，而在鄭家擔任庄長主導庄役場時，信用組合則由阮家接掌，相互形成家族間抗衡較勁之勢。

那麼，「鄭役場、阮組合」是否就是「新派、舊派」的起源？或者說，日治後期以家族為名依附在庄役場與信用組合的人群分化，是否直接延續為後來黑珍珠之鄉的地方派系？問題的關鍵之一，仍是在這樣的延續演變說還是無法說明用以表徵人群分化的圖騰何以會從「姓氏」轉變為「新舊」。從田野調查與文獻比對之中，我們也傾向於否定這種延續演變說。如果只是說明了日治時期活躍於地方的參政人士有部分投入後來的地方派系，這還可以贊同，但這樣並不足以說明「地方派系」的延續演變，所涉及的比較像是「地方菁英」的延續演變。反之，如果想像為當時役場派與組合派兩大家族人士持續經營下來，而後直接主導了後來地方派系的形成，這樣的說法就讓人完全無法贊同了。事實上，就算以「地方菁英」的延續演變來說，後來新舊兩大派系的核心人物，並不以先前這兩大家族的既有參政者為主，毋寧說只是兩大家族極少部分的政治人物繼續參與在後來的地方派系之中，所擔任的角色也不再是核心的主導人物了。

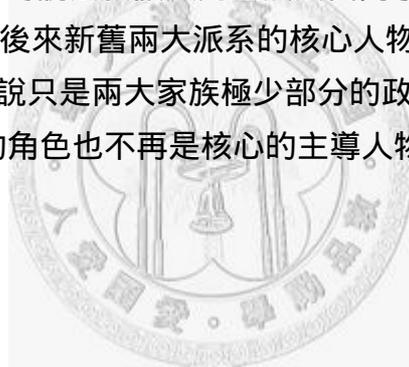


表 2-1 黑珍珠之鄉歷任鄉長、縣議員、農會理事長派系屬性

鄉長		縣議員		農會理事長	
派任 1946.1	陳敏生/舊派	縣參議員 1946.	陳敏生/舊派	農業會理事 主席 1944.	陳敏生/舊派
第一任 1946.11	阮朝倫/舊派			農業會理事 主席	洪吸 /舊派
二任一屆 1948.11	洪吸 /舊派	第一屆 1950.12	陳敏生/舊派; 阮忠性/新派; 阮潘秀琴	合作社首席 常務理事 1947.	林丁
第一屆 1950.11	洪吸 /舊派	第二屆 1953.12	阮潘秀琴	第一屆 1949.	林阿羊/舊派
第二屆 1953.4	姚秋冬/新派	第三屆 1954.12	鄭吉慶/新派	第二屆 1953.	阮基長/舊派
第三屆 1956.4	李新丁/舊派	第四屆 1958.1	林阿羊/舊派; 姚秋冬/新派	第三屆 1957.	阮基長/舊派
第四屆 1959.12	李新丁/舊派	第五屆 1961.1	林阿羊/舊派; 鄭吳謹	第四屆 1961.	阮基長/舊派
第五屆 1964.1	鄭吉慶/新派	第六屆 1964.1	林阿羊/舊派	第五屆 1965.	林撰子
第六屆 1968.1	鄭吉慶/新派	第七屆 1968.1	林阿羊/舊派	第六屆 1969.	林撰子
第七屆 1973.3	鄭金城/新派	第八屆 1973.3	林阿羊/舊派; 余慎 /新派	第七屆 1973.	黃賞
第八屆 1977.11	林國龍/舊派	第九屆 1977.11	林阿羊/舊派; 余慎 /新派	第八屆 1977.	唐后正/新派
第九屆 1982.1	黃聰榮/舊派	第十屆 1982.1	林國龍/舊派; 蔡譜陸/新派	第九屆 1981.	陳作棟/舊派
第十屆 1986.2	黃聰榮/舊派	第十一屆 1986.2		第十屆 1985.	陳作棟/舊派; 姚秋標/舊派
第十一屆 1990.1	林正一/舊派	第十二屆 1990.1	廖文貴	第十一屆 1989.	柯榮福/新派
第十二屆 1994.1	林正一/舊派	第十三屆 1994.1	林蓮祥/舊派 蔡侑展/新派	第十二屆 1993.	吳冬白/新派
第十三屆 1998.1	陳長振/新派	第十四屆 1998.1	蔡侑展/新派	第十三屆 1997.	陳順豐/新派; 黃金龍/新派
第十四屆 2002.1	陳長振/新派	第十五屆 2002.1	鄭文華/舊派 陳朱雲/新派	第十四屆 2001.	謝明正/新派

*資料來源：林邊鄉誌(1985)；屏東縣統計要覽(歷年)；林邊鄉公所與林邊農會田野訪談

*表中標記之時間係該項選舉投票日所在之年代與月份

*1986年第十一屆縣議員選舉，林邊鄉候選人無人當選

表 2-2 舊派與新派早期核心成員

人物	派系屬性	出生年次 (西元)	教育程度
陳敏生	舊派	1899	台灣總督府醫學專門學校畢業
阮朝倫	舊派	1893	台灣總督府農事試驗場甲科畢業
洪吸	舊派	1891	台灣總督府醫學校畢業
李新丁	舊派	1919	林邊公學校初等科畢業
林阿羊	舊派	1916	東港水產學校初職畢業
阮忠性	--	1899	台灣總督府醫學專門學校畢業
阮豐慶	新派	1919	台灣總督府醫學專門學校畢業
姚秋冬	新派	1917	日本早稻田大學肄業
鄭吉慶	新派	1906	日本東京醫科大學醫學系畢業
余長鶴	新派	1898	私塾二年

*資料來源：林邊鄉誌(1985)；2000年6月至2001年4月之田野調查

*1899年創立之「台灣總督府醫學校」，數度改制為「台灣總督府醫學專門學校（又稱台北醫專）」、「台北帝國大學醫學部」，即今日台灣大學醫學院之前身



2.3. 派系分化與菁英甄補的歷史

現在讓我們試著拼湊一個可能是最貼近在地制度細節與文化理路，關於黑珍珠之鄉地方派系起源的歷史。

最讓我們感到值得玩味之處是，黑珍珠之鄉派系的起源是否牽涉到新舊醫生之爭？為什麼許多地方耆老會對昔日醫生參政有這麼深的印象？

1945 年日治時期剛結束時，鄉紳醫師陳敏生是舊制度所派任的最後一屆林邊庄庄長，而當地方制度由庄改制為鄉之時仍擔任唯一一屆的派任鄉長，當時林邊鄉最早的地方政治人物幾乎都匯聚在陳敏生底下。但一度被設想為新派源頭，同屬醫師出身的阮忠性並未歸屬於這個人際網絡，阮忠性在日治後期一直擔任林邊庄協議會員。藉助於表 2-1、表 2-2，我們發現，事實上並不像前述地方耆老所想像的，阮忠性的醫學訓練並不是留學日本所謂的新式醫學教育，年紀上也不比陳敏生年輕，兩人都出生於 1899 年，而且兩人都是從「台灣總督府醫學專門學校」²⁴畢業。阮忠性與陳敏生之所以會被並列起來想像，起因於 1951 年首次開放縣議員選舉時，兩人都參選而且雙雙當選，於是，阮忠性一度被設想為外於陳敏生的另一個派系的源頭。不過，阮忠性過世得相當早，1951 年就任縣議員不到五個月就過世了，而在他之後縱使有同樣醫師出身的後輩族親阮豐慶當選第四屆鄉代會主席，但仍缺乏足以擔當政治網絡領導者的核心人物。無論如何，當時的確是有一股醫生參政的風潮，但關於新舊派劃分的可能源頭似乎並不是直接來自於這些醫生在新舊醫學訓練上的差異。

這裡也必須澄清，地方上的姓氏、家族至少從日治時期起就已是細緻分化的狀態了。簡而言之，地方上同一姓氏的人群早就不是同一家族的意涵了。以阮忠性為例，這個阮家並不是日治時期「鄭役場、阮組合」之中的阮家，老一輩的鄉民很容易就清楚的指認出來，「下庄子阮和竹仔腳阮不一樣啦」。也就是說，隨著宗族的細緻分化，有些宗族逐漸以居住的地理分區為名號而相區辨。縱使在族譜中收歸為按字號排行的同一宗族，鄉民們還是知道，阮忠性是接近內五村下庄子地帶的阮家，不同於外五村竹仔腳地帶亦即俗諺中「阮組合」的阮家。而且，相當耐人尋味的，下庄子的阮忠性與舊派的陳敏生被設想為相互對立的派系源頭，而竹仔腳的阮朝倫卻是緊接陳敏生之後代表舊派當選鄉長的人物。同樣的阮姓，

²⁴ 「台灣總督府醫學校」創立於 1899 年 3 月，係台灣史上第一所正規的醫學校。其後數度改制為「台灣總督府醫學專門學校(習稱台北醫專)」、「台北帝國大學醫學部」，亦即今日台灣大學醫學院的前身。詳見李筱峰(1999:113-114)。

卻分屬於對立的人群網絡之中。

無論如何，如果新舊醫生的說法不足以解釋派系起源，那麼，黑珍珠之鄉地方派系開始分化的年代與因由是什麼呢？其中，二二八事件是否影響了黑珍珠之鄉政治菁英的甄補過程呢²⁵？

派系分化的源頭，姚秋冬的自立門戶無疑是其中最為關鍵的事件。從日本早稻田大學肄業的姚秋冬，原先也是敏生醫院裡參與地方政治的常客，後來的分裂據說是起因於二二八事件之後的爭議。陳敏生之子阿卿在受訪時提到，二二八事件時地方仕紳出面與當地駐軍協商，立下切結書暫時代管槍枝軍械，地方上稱之為「借槍」，而當時年方三十一歲的姚秋冬就是切結書的共同具名人之一。這樣的處置手段避免了地方與駐軍嚴重衝突²⁶，但在事件之後卻因槍枝似乎曾遭挪動而出現爭議，以致姚秋冬必須面對各種調查。據說他一直到晚年還相當不諒解，向阿卿抱怨了「那些老輩的太自私，推我們年輕的去借槍。」總之，1947年的事件之後，姚秋冬逐漸脫離陳敏生醫師的政治網絡，到了1953年就出面與陳敏生陣營所推出的人選角逐鄉長，並且順利當選。在姚秋冬唯一這一任鄉長任內，又與陳敏生陣營的前任鄉長洪吸老醫生掀起了「市場用地」爭議。於是乎，姚秋冬等新政治網絡的核心人物以年輕的挑戰者自居，舊派與新派的名稱被相對的定位下來，而且隨著此後大大小小選舉不斷的各自動員與劃分，新舊派逐漸變成了鄉民所熟悉的人群分類圖騰。

在姚秋冬自立門戶時，留日醫師鄭吉慶的加入更使新的派系更形穩固。原來，陳敏生卸任縣議員之前即已著手培養接班人，同樣是醫師出身的鄭吉慶原是他所屬意的。鄭吉慶的出走起因於1953年縣議員選舉，鄰鄉另一位候選人將本已宣布當選的鄭吉慶擠下。這個事件的影響極大，現年七十歲曾任新派農會理事長的阿龍回憶起來，還帶著深刻的印象：「當時我還很少年，在派系裡幫忙泡茶。縣議員選舉開票那天才剛放鞭炮宣布鄭吉慶當選，我們少年輩到各庄貼紅紙，沒想到隔天就要去撕紅紙。」當時本鄉與鄰鄉兩位候選人差距的票數極少，另一位候選人要求驗票後，結果反而是原來當選的鄭吉慶宣告落選。這個事件產生了後

²⁵ 吳乃德(1987:223)對地方派系創立者社會背景的考察指出，二二八事件造成了「雖是人員上徹底的不連續，但卻是階級上的連續」，亦即新的地主階級取代了事件中被整肅的舊的地主階級，但地方政治仍是由地主階級所支配；國民黨的威權統治即是建立在與新地主階級的恩庇侍從關係上。但黑珍珠之鄉的個案顯示，二二八事件在此地並未造成嚴重衝突，因而也未出現類似的政治菁英替代的後果，此外，鄉內兩個派系後來的核心菁英甄補也另有其運作慣習。

²⁶ 二二八事件在林邊相對平靜，珍珠六村竹仔腳地帶的阮朝日是唯一受難仕紳。相較起來，反而是日治末期1942年發生的「東港特高事件」，高雄州的「特別高等刑事」羅織罪名，逮捕東港、林邊、溪洲、佳冬、新園一帶鄉紳或知識階層，近三百人之數。其中少數人遭刑求致死，其餘則在1945年日本敗戰後獲釋。詳見「林仔邊月刊」第19、20、21期連載當事人口述之「東港特高事件」。

續效應，鄉里傳言陳敏生醫生未能力挺鄭吉慶。於是，鄭吉慶加入姚秋冬正在形成中的政治網絡，到了 1955 年就當選第三屆縣議員，所謂的新派更具規模了。

若要說這樣逐漸形成中的新派，所謂的「新」意謂著「年輕」，的確有其根據。在 1953 年派系分化的分水嶺之時，從表 2-2 可知，當時選上鄉長的姚秋冬年方三十七歲，鄭吉慶也不過四十八歲，而陳敏生陣營中重要的地方公職人物都已進入老年時期了。同時，若要說這樣的新派有其「新」的文化氣息，也有其端倪。兩位核心人物都曾留學日本，而鄭吉慶更是不折不扣可以稱為較年輕而又在日本受新式醫學訓練的「新醫生」。於是，在層層迷霧之中，藉助於歷史過程裡制度細節與文化理路的還原校正與重新鋪排，我們從不同的路徑緩緩走回現在地方耆老所樂於想像的，「就是新醫生與舊醫生」造成了新舊派的分化。

從另一個角度看來，派系開基者陳敏生主觀意願上試圖從醫師中甄補接班人，但實際上日治時期保正或後來村長出身的派系幹部也極欲出頭。新醫生鄭吉慶出走後，緊接在舊派醫生世代之後的兩位核心參政者就是保正出身的林阿羊與村長出身的李新丁。訪談中，與林阿羊家族交往甚深，林邊鄉誌派系篇的作者阿雄提到：

林邊鄉早期在插(手)地方公事的都是地方紳仕，多數都是出身自地方的望族，後來他們自己的子弟不參與政治，換外人來插(手)，參與公事的重心就會移出來，這是很自然的事。像林阿羊，少年時是在陳敏生醫師處泡茶。有客人來時，林阿羊屬於較小輩，幫忙泡茶，慢慢與人談論、交陪，他的見解得到別人肯定，等到地方上要選舉某項職務時，就會推他出來參選。

「在派系幫忙泡茶」，這樣傳神的日常習性，道盡了黑珍珠之鄉醫生世代之後，地方派系中人群網絡的建構與政治菁英的甄補模式。林阿羊與李新丁兩人幾乎是同一時期經常出入敏生醫院的派系幹部，當時林阿羊連選連任了第一至第五屆珍珠七村的村長，不遑多讓的，李新丁也連選連任了第一至第五屆珍珠二村²⁷的村長。總之，醫生世代之後，舊派新興的兩位核心成員都是擁有穩固的在地基礎，從基層爬上來的地方政治人物。不過，表面上看來資歷均等的狀態，甚或林阿羊更早發跡，早在日治晚期即已擔任過保正一事，卻未能使他代表舊派參選鄉長。關鍵就出在兩人出身的村落，珍珠二村與珍珠七村並不是行政劃分上看似單純的同等單位，這兩村在當時鄉民所認定的地方文化意涵上大不相同。

²⁷ 依據民族誌書寫習慣，珍珠二村是化名。林邊鄉的行政村共分十村，在地人一般又將之分為內五村與外五村，若對外五村民提起內五村事務，他們會有「那是林仔邊人在做的，我們某某村還沒有這樣的計畫」這一類的說詞。相對於外五村民而言，內五村才是他們生活常識與歷史認知中所謂的「林邊」。珍珠二村是全鄉重要的行政機構所在地，包含鄉公所與農漁會都在這個村落。

多位地方耆老受訪時都提到當時林邊鄉有所謂「庄母與庄腳」的差異，內五村習稱庄母，外五村的某些村落則習稱庄腳。外五村又分內陸區與沿海區，不同於外五村之中位居內陸區珍珠六村的竹仔腳地帶從日治時期就已有阮姓的大家族與仕紳傳統，林阿羊所出身的沿海區珍珠七村更是庄腳中的庄腳。簡而言之，珍珠二村村長李新丁是庄母出身的，珍珠七村村長林阿羊則是庄腳出身的。在訪談陳敏生醫師之子阿卿時，他明確說明了：「當時，庄腳出身的，不可能直接扶出來選鄉長。」意即基於林邊拓墾史上的大家族主要都落腳在庄母區域，因而想要庄母的鄉民普遍支持庄腳的人選參選鄉長，在當時幾乎是不可能的事，反之庄腳鄉民則習於支持庄母的鄉長人選。這麼看來，鄉長這個職位，在當時鄉民的眼中無疑帶有濃厚的象徵意涵，「庄母的人選才可以當鄉長」，亦即拓墾史上「地理區域」開發先後所同時意涵的「家族」勢力的強弱。從表 2-1 我們可以看到，庄母出身的李新丁在 1956 年代表舊派參選第三屆鄉長，再次將鄉長職位從新派鄉長姚秋冬手中拿回來。庄腳出身無法參選鄉長的林阿羊則於 1958 年與新派的姚秋冬同時當選縣議員，但反而於日後逐漸成為舊派實質的「派頭」。

接著，讓我們以舊派的林阿羊為例，檢視所謂地方派系「派頭」的意涵。1916 年出生的林阿羊，係日治時期東港水產學校初職畢業。二十三歲時，在保內各戶戶長記名投票下險勝對手，相當年輕就當選臨海的崎仔頭這一區域的保正²⁸。而後當新舊派系逐漸形成時，舊派裡村長出身的李新丁在連任兩屆鄉長後淡出地方政壇，林阿羊則繼續連任六屆縣議員，到 1981 年進一步當選省議員，時年已六十六歲。這一時期前後，林阿羊已成為舊派最重要的核心人物，既在派系資歷上延續了最早的派系開基者，也在政治職位上突破鄉鎮層級而能左右縣級以上的地方政治。這樣的政治人物所能動用的資源，已足以協調具備經濟實力的派系成員，投入輔選派系所推出的候選人。於是乎，鄉民耆老口中的「派頭」就這樣誕生了。舊派「派頭」林阿羊在最後一次縣議員任期之中，開始推出了以海產起家內五村的永興飯店家族，由該家族中教師出身的林國龍於 1977 年代表舊派當選鄉長。到了 1982 年，林阿羊又推出內五村金良記黃家的後代，亦即高職校長出身的黃聰榮參選鄉長，仍是順利當選；而前任鄉長林國龍則轉戰縣議員，接續林阿羊先前民意代表的位子。無形中，舊派的鄉長人選從「庄母出身的醫師」轉換為「庄母出身的教師」，但顯然「鄉長」這一職位仍是關係到派系聲望的重要象徵指標，就算醫師世代退下了舞台，還是要由具備地方名望的教師登台。無論如

²⁸ 關於保正產生方式，源自 1898 年(明治 31 年)3 月第四任台灣總督兒玉源太郎起用後藤新平擔任民政長官，同年 8 月以律令第二十一號公布保甲條件，並以府令第八十七號訂定該條例施行細則。依該細則之規定，聯十戶為一甲，以十甲為保，保置保正，甲置甲長。保正由全保各戶選舉，甲長則由甲內各戶選舉，並須經地方長官承認。詳見井出季和太著、郭輝編譯(1936[2003]: 305-306)。至於林阿羊早年事蹟，可參考 1983/4/10 台灣時報，記者黃河源報導。

何，早年無法親自參選鄉長但晚年卻足以左右地方派系菁英甄補規則的「派頭」林阿羊，幾乎見證了台灣從日治晚期起地方政治的變遷歷程，讓我們再一次簡要的描述他一生洋洋灑灑從基層到高層的參政資歷：從二十三歲當選保正之後歷任連續五屆的珍珠七村村長、鄉民代表、鄉代會主席、連續六屆的縣議員、省議員，同時也歷任農會理事、農會理事長、區漁會理事、區漁會理事長、水利會代表、水利會主席、省漁會代表、省漁會主席等職務。

事實上，地方派系最為惡質化的年代，就是發生在舊的派頭去世之後。銜接派系開基時期的人物去世或淡出，派系變成是沒有內部正當權威足以約束的非正式組織。同時，解嚴也使威權政體的經濟交換的籌碼或政治控制的權力嚴重受損。內外兩項因素輻輳之下，緊接著來到的就是「唯實力論」的年代了。

那麼，擁有什麼樣政治稟賦的人物可能成為地方派系最核心的菁英呢？以往以醫生或教師世代的相互傳承構成派系菁英的甄補原則，到了解嚴前後的晚近年代則是以派系人物朗朗上口的「實力、口才、家族」為提名原則。所謂的實力也就是用於買票動員的經濟實力，因而與產業的變遷息息相關。黑珍珠之鄉的在地產業歷經了日治時期的香蕉時代，一九七〇年代的鰻魚、草蝦養殖，直到今日的內陸蓮霧種植與沿海養殖漁業並行的年代。香蕉時代與大面積的土地擁有脫不了關係，因而主要是日治時期地主紳商崛起的背景，日治時期延續下來的在地政治菁英，幾乎都脫離不了與青果合作社的關係。至於晚近黑珍珠之鄉地方派系實際上的經濟基礎，主要仰賴於兩大項目，一則是養殖漁業與相關的海產餐飲事業，另則是一度相當蓬勃的土地與房地產投資。有趣的是，蓮霧的種植，因其高度技術投入的特質，無形中讓種植的土地規模更形細分，因而這項產業的特質是平均化的利潤收入，不再像香蕉或養殖所可能具有的大規模財產積聚的條件。事實上，時至今日，新舊兩派的主要經濟實力，幾乎都是從養殖漁業與海產餐飲而來，而前此涉入農會掏空案的新派核心人物，則是由土地投機事業而起家。

總之，派頭凋零的年代，剛好是台灣社會威權政體瓦解的年代，沒有威權政黨的奧援與約束，亦即新的政治秩序尚未建立的空窗期，也沒有派系內部的新興權威足以自我約束。在黑珍珠之鄉，九〇年代的地方派系步向一個沒有章法的危險年代。派系菁英勇猛試探政權失序年代的各種極限，加上土地炒作出來泡沫經濟的黃金時期，於是，這個年代也就成為貪污、掏空、買票最嚴重的年代。在新的選舉態勢之下，買票金額節節升高，派系人物在當選鄉長等職位後則以收取高額工程回扣等方式來彌補選舉開支。

表 2-3 受訪者派系屬性、出生年代與相關經歷

派系 受訪者	派系屬性	出生年次 (西元)	相關經歷
阿全	舊派	1919	曾任鄉代會秘書
阿和	舊派	1923	曾任鄉民代表；其後加入民進黨
阿雄	舊派	1941	高職教師退休
阿心	舊派	1952	珍珠一村村長；已連任兩屆
阿盛	舊派	1963	曾任救國團總幹事；其後加入民進黨
阿龍	新派	1934	曾任農會理事長
阿海	新派/中立	1936	蓮霧產銷班班長
阿興	新派/舊派/中立	1937	珍珠二村村長；已連任三屆
阿地	新派	1939	國中教師退休
阿財	新派	1939	曾任農會秘書；新派核心成員之一
阿叢	新派	1963	慢壘會總幹事；林邊智庫發起人
阿進	無	1927	曾任鄉公所市場管理員；文史工作室成員
阿萬	無	1933	鐵路技工退休；文史工作室成員
阿居	無	1933	蓮霧農
阿卿	無	1937	舊派開基者陳敏生之子；民主促進會成員
阿山	無	1945	兩度參選鄉長；民主促進會成員
曹老師	無	1948	民進黨籍現任立委；民主促進會成員

* 資料來源：2000 年 6 月至 2001 年 4 月之田野調查；2001 年 4 月至今陸續訪談

* 關於舊派、新派均刻意訪談不同世代的派系份子，一方面藉由耆老世代以考察派系起源問題，另一方面對比年輕世代以探索派系變遷狀態

2.4. 派系成員的日常習性與轉型軌跡

藉由派系起源的考察，我們發現，短短五十餘年之間，派系菁英的甄補規則已逐漸發生變化，其中更牽涉到鄉民原先所認定重要範疇的轉變。以選鄉長的條件為例，七〇年代之前還相當程度延續著醫師參政的傳統，八〇年代也還是推出教師來參選。也就是說，直到九〇年代之前，「鄉長」這個地方政治的關鍵職位，仍是直接牽涉到兩大派系的聲望狀態，派系的核心幹部們盡量要將派系中的醫師或教師等人才推派出來參選。除此之外，出身自庄母或庄腳的差異，在早期也構成了參選鄉長的重要區辨。總之，越是往前回溯，我們看得越是清楚，「庄母出身的醫師」才是鄉長候選人的優先考量。然而，解嚴前後一直到現在，地方社會中「鄉長候選人」的條件無疑是一路退卻，終於也變成「唯實力論」，全然以選舉買票的準備金額來論高下的境地了。

那麼，解嚴前後逐漸以「實力」為取向的派系核心人物，所呈現的到底是怎樣的習性狀態呢？派系中具備基層號召力的成員在日常中又有哪些行動的類型呢？以下我們試著藉由黑珍珠之鄉晚近重大地方事件的考察來解析不同層次派系成員可能的日常習性。首先是舊派前任鄉長的工程回扣事件；其次是新派先前縣議員的農會掏空事件，以及接續發生的農會信用部被接管後的影響；最後則是考察新、舊派具備基層號召力的村長或社團領導者，這些人在日常中如何拿捏處理紅白帖或服務案，以及如何在社區總體營造趨勢出現之後形成特定的轉型軌跡。

關於 1997 年舊派鄉長收取高額工程回扣遭到收押的事件，我們刻意訪談了敵對派系新派的核心人物之一，亦即近年來長期擔任農會秘書的阿財。訪談中他堅決的說起：「鄉長是要選來做名聲的，不可以拿來求利益」。實則，在黑珍珠之鄉，不管是派系成員或一般鄉民，長久以來都已賦予「鄉公所」和「農會」不同的象徵意義。時至今日，兩大派系的核心成員多數仍會認為鄉長是「選來做名聲」的，而農會才是「選來拼實力、做人情」的。反過來說，某派人物一旦違犯了鄉長被賦予的象徵職能，則會成為另一派系攻防時的策略籌碼。事實上，在「唯實力論」的年代來臨之後，事件中以舊派身份參選鄉長的這位派系人物，自身並不具備足夠的社會聲望，只能在選舉中不斷提高買票的額度求得當選，以致當選後想方設法就是要利用鄉長職權來牟取各種不法利益。至於為什麼是以「河濱公園」的工程弊案為爆發點，其中更牽涉到一段派系衝突的故事。阿財提到這個案子原是由新派主導的鄉民代表會爭取而得，但後來卻被這位舊派鄉長把工程的發包與建設的功勞「整碗捧走」。情勢既是如此，當時掌握了鄉代會多數票以及鄉代會

主席的新派，於是刻意「不去質詢舊派鄉長收取高額回扣的問題，故意要讓他徹底腐化」。新派盤算的是，藉由舊派鄉長個人的貪污腐化，要讓舊派賠上整個派系的形象。

這樣冷靜而精於謀略的阿財，就是今日新派最核心的「四巨頭」之一。1939年出生的阿財，屏東農專畢業後考取了公務員資格，在舊派鄉長李新丁第二屆任期時返回黑珍珠之鄉擔任課員，時年二十四歲。1968年鄉民代表與村長選舉時，年方三十歲在鄉公所擔任總務兼研考員的他才正式參與到新派的輔選陣營裡，「開始插(手)派系的事情」。訪談中，現年六十餘歲的阿財回憶起參與派系的初始，臉上還洋溢著一種熱情與自豪，他說：「鄉內在選舉時，自己人要出錢來贊助新派，我當時出的錢多到可以買兩分多的土地²⁹。」這麼看來，地方派系的原初狀態，畢竟曾經有過參與的熱情高過於利益的瓜分這樣一個時期。從日治晚期就在林邊庄役所任職的舊派耆老阿全受訪時也毫無猶豫的提起：「派系本來主要是拼面子，是到最近這幾年才搞到利益糾紛這麼嚴重。」無論如何，在往後新派、舊派鄉長的交替執政之下，阿財也歷任了民政課長、財政課長等職務，並曾代表新派參選一次鄉長未果。晚近從農會秘書一職退休後則成為新派選舉操盤的核心人物之一，雖已無任何正式職位，但仍有一定權力協助處理農會或鄉公所等人事安排。

這樣的派系核心人物，親身經歷了不同派系鄉長的執政，會認為什麼樣的鄉長才是好鄉長呢？度過了新派、舊派鄉長的交替執政，阿財說他只有在教師出身的舊派鄉長林國龍剛就任的前半年內曾感到尷尬，因為當時他在選舉中明白支持了原任的新派鄉長。林國龍就任鄉長後數度將時任民政課長的他找進鄉長室，「要先壓落底」，要求他兼任其他事務，他則是回應以「除非所有員工一體適用，否則不接受」。在他心裡打定的主意是，因為自己擁有公務員資格，又與當時縣政府的執政派系關係良好，「大不了就轉任到縣政府」。然而，同樣是舊派的鄉長，阿財卻認為後來的鄉長，亦即高職校長出身的黃聰榮是中性人物，是個好鄉長：「黃聰榮雖然是舊派協調出來的，但是他的派性不強 這個人學識好、不會分派系。他在當鄉長的時候，只有人事升遷必須經過派系同意，考績則是鄉公所自己做決定，不會因為派系不同而用不同的標準打考績。」在這樣的評判之中，無形中也讓我們看到派系交替執政時，鄉長通常會以怎樣的非正式機制來壓抑另一派系所留下的人員。一旦有鄉長不循例壓抑他派，也就會被他的派系人物當做好鄉長，而不論他在鄉政上的實質貢獻如何了。於是，如此所謂的「好鄉長」黃聰

²⁹ 國民黨的省黨部或縣黨部並不撥款補助鄉內層級的選舉，因而在鄉內選舉時，派系核心人物必須在派系中自行籌款。

榮競選連任時，阿財策動了新派不要推出人選來與舊派競爭，這是鄉長選舉中難得一次無派系爭議的同額競選。

此外，阿財認為自己是屬於「會在派系中辨明是非」的人物，比如關於車禍調解的賠償額度等等問題，他有一套這樣的行事準則：「派系在插(手)事情，雖然是盡量照顧自己人，但是也不可以橫柴扛入灶、盲目亂搞。」事實上，他也看到一部分派系的激烈參與者會認為「本派絕對不可以輸、絕對不可以失去面子」，一旦這樣的派系人物強勢主導時，很容易會讓派系走上危險的偏峰。但就地方派系的未來趨勢而言，阿財卻不表樂觀。他認為：「以往是父親在鄉公所，兒子就在地方服務，有這樣的認同，派系就會明顯。派系畢竟是相同目標、相同利益的小圈子所形成。現在的狀況是利害關係也不明確了，派系自然會淡化。」

地方派系的未來趨勢會是如何？我們不打算輕易做出定論³⁰。但在黑珍珠之鄉具體的空間場景上，派系相互傾軋的戲碼卻還是一幕一幕上演著。前述「河濱公園」的工程弊案之後，公園入口處原來鐫刻著舊派鄉長名字的不銹鋼紀念塔，到了2000年硬是被改成現任新派鄉長的名字。而背後更為荒謬的故事則是，文史工作室幾位經歷過日治時期的耆老都提到，他們在年輕時看到日本工程師做事的態度，他們的印象中，當時為了整治常年氾濫的林邊溪，「日本人至少調查了三個月，從出海口到上游，抓出林邊溪的性質，故意留出一處凹字形當作溪水的迴轉區，讓溪水的力量變小」。兩大派系相互爭取工程的發包、顯揚建設的功勞，結果竟是不顧前人對溪流性質的調查，硬生生將凹字形的迴轉區封填起來成為公園用地。「河濱公園」誕生的這一刻，溪水的力道被逼到河堤的底部刨刮，於是繼續「爭取建設」而來的消波塊一層一層的更加疊高。這就是地方派系與河濱公園工程弊案背後層層疊疊的故事。

接著，讓我們回到新派自身的重大事件來。我們打算以「農會掏空事件」再次還原當代派系核心成員的日常習性以及資源調度模式。農會掏空事件的主角即是當時新派最具經濟實力的核心人物，以土地炒作起家曾任縣議員的阿陸。1989年前後，已卸任縣議員的阿陸在農會辦理高額貸款時無法如己所願，於是決意要拿下當時由舊派所主導的農會。後來曾在新派主政時期擔任農會秘書的阿財提到，當時他覺得相當不可思議，「農會原來還是由反對派掌握的，阿陸卻發下豪語要拿下農會，直接在計算某幾個村要選上幾名代表，總共要花多少錢等等」。關於黑珍珠之鄉農會理事會九個理事的名額，以往兩派之間都是以五比四的比例

³⁰ 王金壽(2004)以屏東縣各鄉鎮派系的選舉買票動員為例，指出傳統所想像「金字塔型的動員結構」已非今日之實況，也就是說，派系正在瓦解中。我們雖贊同這項源於選舉中的觀察與分析，但更要指出，派系早已是地方社會中重要的文化習性，這樣的文化習性是否會因選舉買票動員的操作機制轉為「扁平化」、「分散化」就消逝，仍待審慎考察。

相互制衡，但 1989 年阿陸介入操作農會代表改選後，新派足足拿下了六席理事，變成六比三絕對勝利的狀況。

阿財的記憶中，為了「拿下農會」以便高額貸款，阿陸的買票佈局於是由基層的農會會員買起³¹。當時在農會代表選舉中具備投票權的農會正會員將近三千人，他以每票五千至六千元的額度全面買票，其中只有某個村因為新派人選同額競選不必花錢，但在另一個村屬於舊派勢力的基地則更是提高買票的額度³²。據說當時舊派衡量了情勢，買票時每一票的金額相距太大，根本買不贏阿陸。多年之後受訪時，阿財仍是感慨的說起：「光是用阿陸那次的雜支費，在以往就可以完成一場農會選舉了。」這個意思是，依照新派的慣例，在那幾年之間，有意參選農會理事長的派系人選必須提給派系八十萬元，而有意擔任農會總幹事則必須提出一百萬元，這些款項就是農會代表選舉時用於買票運作的基本款項。而光是 1989 年阿陸打算「拿下農會」所付出總開支中的雜支費，在往年就足以完成農會選舉時所預估包含買票在內的所有經費了。

等到下一屆 1993 年改選之時，五十四席的農會代表，新派足足拿下三十七席，舊派只剩十七席，於是幾乎全數的農會理事、監事都是新派的人了。無疑的，阿陸所要求的超貸、冒貸的作業幾乎是通行無阻。當時，身為派系核心人物的農會秘書阿財與鄉代會主席阿白在新派的派系會議中曾提出疑慮，他們擔憂「全都是自己人的農會，絕對的權力會造成絕對的腐化」，但新派其他核心人物卻認為這是派系的大勝利。事隔多年回想起來，他們還是認為：「假如當時讓出一些監事名額給舊派，也就不會有後來的掏空事件。假如有人在監督，就算出事情必須走法院，也可以把責任推給體制啊。」

無論如何，1996 年農會掏空案爆發之前，黑珍珠之鄉的農會度過相當風光的好幾年。據說當時農會信用部帳面上一年的盈餘就有四千餘萬元，新派樂於利用農會大方出手，對鄉內的老人會、媽媽教室、產銷班等各類傳統社團到處「做人情」³³。而且，那幾年之內農會總幹事的年薪高達二百餘萬元，資深職員的月薪也有十餘萬元。陸續擔任過鄉公所與農會職務的阿財這樣表示：「農會比鄉公所容易做人情，農會是人民團體，鄉公所還要受制於法令限制。農會人員的素質，整體而言也比不上鄉公所，鄉公所的職員至少還要經過公家考試。」

³¹ 這樣的買票是從會員層次買起，兩大派系多位派系核心都提到，在黑珍珠之鄉不會有到代表層次才變節的，不管是農會代表或鄉民代表的選舉都是這樣。也就是說，在會員層次的賣票結果，直接貫徹到後來的理監事選舉上。

³² 該次選舉的買票支出，阿陸總計投入一千數百餘萬元。但以後來能從農會信用部貸出十餘億元來衡量，這樣的先期投資對阿陸而言是相當划算的。

³³ 當時農會也有收回扣的慣例，假如某人不符合貸款規定，據說只要給出一成回扣就可貸出。

黑珍珠之鄉的農會掏空事件爆發之後，沒多久信用部就被彰化銀行接管了。以往信用部還隸屬農會之時，新舊兩派極力爭取農會代表與理監事的名額。但到了 2001 年，信用部被接管後的第一次農會代表改選時，兩派的代表名額則是以協調方式產生的，因而，也已不再花錢買票去競選代表了³⁴。新派與舊派的協商結果，舊派要求多讓出一個農事小組長，新派則要求擁有多數席次的代表與理事名額。新派進一步認為，既然事已至此，雙方打算合作，乾脆就把監事名額讓給舊派，也可防止新派腐化的事件再度發生。事實上讓人感受到的情勢則是，新舊派雙方的協商像是在進行一場殘存著權力之光的儀式行為，失去信用部的農會，沒有足以「做人情」的金庫之後，所剩下的只是維繫推廣、供銷與農保等業務，以及由農委會少數補助計畫中勉力支撐下來的產銷班網絡³⁵。

農會信用部被接管之後，1999 年代表新派出任農會理事長的阿龍，他的人生之中有著這麼一段傳神的故事。現年七十歲數的阿龍這麼回憶：「少年時，我父親把田園跟派系一起傳給我啊。呵呵」他的父親年輕時在供銷香蕉的青果合作社中任職代表，當時是舊派的洪吸老醫師擔任鄉長之時，而新派的開基祖師姚秋冬正在準備崛起，正當阿龍還是十七、八歲的少年之時，就跟著父親進入派系，「在派系中端茶給客人喝」可以這麼說，阿龍從青春年少就跟著新派一起成長，一輩子看盡了派系裡人事規則的更替與行事作風的轉變。派系是什麼呢？對於阿龍而言，派系曾經是幾乎與田園同等重量的，父子相傳的在地方生活中不可磨滅的實體，甚至是具備了生產力的實體。

事實上，早在 1989 年第十一屆農會改選時阿龍就擔任了新派的農會理事。當時正是新派的金主阿陸剛掌控農會的黃金時期，每名農會理事可以分配一個農會員工的名額，而且員工的薪資相當優渥。但當兒子從高職農校畢業後，阿龍卻寧可他回鄉來種蓮霧。阿龍說了：「種蓮霧，一年還能有百餘萬元的收入，很穩定，又不必受派系的約束。」不僅兒子是如此，後來連媳婦也辭了高雄的工作回鄉來幫忙種蓮霧³⁶。

身為資深蓮霧師傅的阿龍自己也是林邊四十個果樹產銷班其中一個班的班

³⁴ 2001 年，黑珍珠之鄉的農會正會員有 2881 名，贊助會員有 1974 名，總計 4855 名。每村滿 50 名正會員選出一名代表，共選出 52 名代表。該次協商結果，新派擁有 28 名代表，舊派則有 24 名。農會代表每四年改選一次，每年召開一次大會，通過理事會所提之年度計畫。此外，每村選出一位農事小組長，處理未加入產銷班農民的交穀作業與肥料補助等等事項。

³⁵ 信用部接管的制度改革，的確使農會之於派系的意義產生嚴重的轉變，只是最後會發展成什麼樣的狀態，仍待觀察。

³⁶ 這樣的派系人物阿龍，原本是稻農，因為善用小節氣時在田裡種了鹹菜，鄉民戲稱他為「鹹菜伯」。1974 年四十歲出頭才開始種植蓮霧，1976 年開始採收，但真正大規模種植蓮霧則是在 1977 年賽洛瑪颱風之後。早期他曾試驗將鹹菜覆在蓮霧根部樹頭上，種出甜度較高的蓮霧。在黑珍珠之鄉，阿龍也屬於師傅級的蓮霧農。

長。產銷班屬於自行籌組的性質，參與者不限農會會員，十公頃以上土地即可成一班，多數班員是以土地比鄰的所有者為主。產銷班之中班長的角色相當重要，這樣的人要有積極的動力去找到班員共同成立。在阿龍看來，「大的班不團結，小的班比較會團結。合得來的人，互相會招集在一起，很自然的，同派系的會先找在一起」。受訪時，阿龍清楚說明了四十個產銷班的派系屬性，其中只有零星幾個班的派性較低，勉強可歸為中立的性質³⁷。

農會理事長阿龍，後來在 2000 年林邊文史工作室主辦的「花現林邊蓮霧節」籌備過程中發揮了關鍵性的作用。原先文史工作室直接與農會的制式部門推廣股合作，屢次發文或電話聯繫產銷班班長，但出席狀況一直只在十個人上下，直到文史工作室理事長陳醫師³⁸透過人際網絡，將這位農會理事長說動了之後，情況才有所改觀。滿臉皺紋，不時幽默大笑的派系長者阿龍這麼說：

蓮霧節在籌辦時，一開始想說文史工作室是民進黨的，不想管。後來我的女婿阿叢出面，陳醫師跟他一起來找我，主要是為了女婿，不能讓女婿沒面子，我才跳進來幫忙，然後才是為了理事長的職務。後來我就下令推廣股長去通知產銷班各班的班長要來開會，舊派的班長也有認同。另外，平日相遇時，也會邀其他班長來參加。開會時當場有人反應「連服裝也沒有」，我馬上要求農會幹部看剩多少件就拿出多少件來。

事實上，2000 年文史工作室籌備蓮霧節的期間，跟農會和產銷班交涉的經驗中，不時透顯著派系社會既有的體質。文史工作室為了讓這個實驗性的產業文化節順利籌備，除了透過十數位在地國中、國小年輕教師，一方面對各產銷班長或其他蓮霧師傅進行蓮霧栽植技術訪談，另一方面也安排了農村體驗營，全國性招募了大專學生短期進駐農家。以蓮霧技術訪談中逐漸累積的對這門農作的基礎認識，籌備初期時，文史工作室幾次努力在十來位班長出席的農會會議中鼓吹參與。但來自三、四位早期經營蓮霧帶有濃厚歷史情感的班長們的呼應，卻抵不過其他班長們半戲謔、半懷疑的一句「來開會也沒有便當、也沒有涼水」更何況其他二十餘位連出席會議都不願意的班長們。事後看來，當時的懷疑有兩方面，其一是懷疑這樣的活動有何意義、以及能否成功；另一則是懷疑策劃這個活動的目的，是否只是在為特定政黨造勢。

³⁷ 「產銷班」以福佬話發音時近似「什麼曉班」，阿龍提起農民們抱怨產銷班功能不彰，加上農會信用部被接管後失去了主要經費的來源，這樣的產銷班就被嘲諷為「什麼曉班」。農會所發動的農民組織，以往是「核心農民」，後來改為「農事研究班」，到了 1991 年才改為「產銷班」。

³⁸ 陳醫師即是林邊文史工作室創會時的理事長。1960 年次的年輕醫師，從高雄醫學院牙醫系畢業後即返鄉開設牙醫診所。從黑珍珠之鄉文史工作室籌備成立至今，鄉民習以「陳醫師」相稱。

直到蓮霧節籌備的後期，產銷班長終於大規模現身了。持續累積的條件是，蓮霧技術訪談進入成熟狀態，逐漸能掌握到這些充滿實作感的技術知識特質，而以「蓮霧小百科」所整理出的幾項關鍵答客問，也取得蓮霧師傅們的認同。然而，這只是解決了原先懷疑眼光的一半，也就是說，許多蓮霧班長開始認為這項活動有意義、會成功。但是，另一半懷疑的眼光仍舊持續著：到底這項活動是為誰而辦？是為派系？為政黨？或者真的是為了林邊這個庄頭？為了蓮霧這個產業？

事情得以實現的源由，一直要到蓮霧節順利舉辦後，經過多次交叉反覆的回溯訪談，才讓謎底逐漸清晰。事實上，眼看著文史工作室與農會產銷班的幾次合作會議中，出席的班長仍是零零星星，文史工作室有幾位核心幹部已經悄悄在進行台面下的行動了。首先是，長者阿萬透過與新派四巨頭阿財的昔日交情³⁹，向他說明了蓮霧節的籌備主旨以及希望由鄉公所與農會掛名主辦的意願。其次是，前面提及的，文史工作室理事長陳醫師藉著新派家族新生代阿叢近年來對工作室策劃活動的能力與不爭名號的態度所產生的信任，一起向阿叢的岳父，亦即新派農會理事長阿龍進行遊說。緊接著，在這些行動之外，民進黨籍的在地立委曹老師也適時出面了，由他與農會理事長、總幹事共同具名，邀請所有產銷班長及農會相關幹部，就在新派鄉長開設的大福樂海產餐廳席開數桌，再次由文史工作室幹部上台說明籌辦蓮霧節的意義與目的，反覆強調該項活動將由鄉公所與農會掛名主辦，而一切的作為都是「為了公的」，為了林邊、為了農村未來的轉型等等。就是這樣，做足了面子，分享了成果與功勞，重建起「為了庄頭」的相互信任，後來的籌備過程才得以突破瓶頸，此後邀集產銷班長的籌備會議每場幾乎都有九成以上的班長出席。卸除了潛在的不信任之後，整個籌備過程也就越來越能針對主題，彼此暢所欲言的進行討論。所謂的會議，到了這一刻也才真正呈顯為有意義的會議。

前面提到的早期經營蓮霧而帶有濃厚歷史情感的產銷班長們，蓮霧師傅阿海就是其中最為鮮明的一位⁴⁰。另一方面而言，從阿財、阿陸、到阿龍，這些人都屬於新派的核心人物。現在即將進場的阿海，則是屬於核心之外，但卻是在基層具備號召力的派系人物。我們就以阿海為開場，嘗試說明派系基層號召力成員的日常習性及其可能的轉型軌跡。

阿海最初的派系經驗極具戲劇性。1951年3月，就在舊派的洪吸鄉長任內，十六歲的阿海進了鄉公所擔任「工役」一職。度過新派鄉長姚秋冬任期，緊接著

³⁹ 阿萬與新派核心阿財的交情相當偶然，起因於阿萬自職場退休後學得了「腳底按摩」的民俗療法。阿萬十餘年來一直在鄉里為鄉民免費治療疑難雜症，阿財的太太恰巧罹患宿疾，就在阿萬常年腳底按摩之下逐漸好轉。阿財因而既敬佩阿萬無私的作為，又深覺欠了阿萬一份情。

⁴⁰ 關於阿海與林邊蓮霧栽培技術的關係，詳見第三章「看不見的技术：蓮霧變成黑珍珠」。

在舊派李新丁剛上任鄉長期間，二十歲的阿海收到兵單入伍去了。退伍後，依照慣例本應復職，但鄉長李新丁已找他人佔了這個職缺。阿海的回憶相當深刻，從退伍後一直等待了一兩個月，遲遲沒有復職的消息，當時他拿起一把農作時的大剪刀衝進鄉公所，揚言要報復鄉長，還好被鄉公所年長的秘書攔了下來。雖然已是數十年前的前塵往事，阿海在這樣的回憶之中仍帶著氣憤。事情的結果是，阿海後來勉強復職了，但兩年後就離職，這時的他也不過是二十五歲上下。阿海覺得自己當時年紀輕而火氣大，有了案底拿剪刀要刺鄉長，舊派的人自然覺得印象差。總之，此後阿海就被歸入新派的陣營。然而，阿海雖是黑珍珠之鄉最早期投入蓮霧栽培的師傅之一，但他真正開始投入這項事業，也要到 1970 年，也就是離開鄉公所工役一職十年之後的事情了。

晚近的阿海，在新派農會理事長阿龍的分類中，則是將他劃分為少數「派性中立」的產銷班長之一。2000 年蓮霧節籌備過程中，在產銷班長的會議上，阿海也是最早引發蓮霧栽培的歷史情感、最早發言支持這項活動的班長。他甚至語帶激動的在會議中這麼說起，他要在場的班長們及農會幹部們暫時不要有派系的考量，反覆勸請大家要「為了庄頭、為了公的」，合力促成這項有意義的活動。當然，這樣呼籲的結果只是形成了一種氛圍，讓大家憶起派系對立之外可能還有庄頭的公益，實際上一點都不可能透過這樣的呼籲就使眾人進入一種相互信任的狀態。信任，畢竟是一道必須在日常實作中相互繁複驗證的細部工程，尤其是原先存在著互不信任氛圍的派系社會中。不過，會議之外，私底下當其他產銷班長在阿海所開設的農藥行泡茶談天或探討栽培技術時，他也不時藉機鼓吹他們積極參與這項活動。一定程度而言，我們可以這麼說，蓮霧產銷班的建制過程，其實就是地方派系再生產的一環。真正足以從派系之中游離出來的可能機制，則是早期蓮霧師傅所經營的農藥行，也就是說，這樣的農藥行足以成為新的蓮霧師傅網絡的鍵結點，而在蓮霧師傅開設的農藥行裡，圍繞著泡茶茶車的談天或討論，也不再處處受制於特定派系的利害考量了。

從農會掏空案所看到的派系核心，到蓮霧節籌辦過程中所看到的產銷班長，這些過程主要都環繞在派系對農民組織的建構過程以及產業生活中派系成員所呈現的日常習性。接著，我們將迴返到村落的公共生活場域來，藉由對不同派系中特定村長或社團領導人的考察，再次解析具備基層號召力之派系成員的日常習性與轉型軌跡。

珍珠二村村長阿興在日常中參與鄉里喪事或喜事的取擇標準，引起我們莫大的興趣，我們可以稱之為阿興村長的「紅白帖原則」。訪談中，阿興篤定的說起，他說村子裡有喪事時自己一定會到場，但喜事時則會將紅包送到場而不參與喜

宴。他認為這樣行動取擇的原因是，在喜宴場合中人們較無節制，容易喝酒鬧事。更為細節的運作經驗則是，每逢村子裡的喪事場合，阿興村長會到場擔任祭典的司儀，送上輓聯加上一千一百元的基本白包奠儀，如果是窮苦人家，則再加上一個額度的急難救助金。至於喜事的場合則是送上喜幛加上一千二百元的基本紅包禮金。

在黑珍珠之鄉這樣典型的台灣地方社會中，「跑紅白帖」被視為公眾人物的基本入門功夫。在婚禮、喪禮場合，主人家無不盼望鄉里之中各種頭面人物能來現身，既顯現了主人的面子、也確認了家族中任何人有「服務」的需求時所能信賴的地方頭人。反之，如果頭面人物不出席這些場合，則會讓主人家失了面子，而這整個家族的選票也可能因而流失。然而，場次過多而每每又是冗長的婚喪場合，其實將佔據地方政治人物真正能為民服務、造福鄉里的時間。當許多人這樣提到地方政治中二元對抗的艱難處境時，珍珠二村阿興村長關於紅白帖原則的拿捏，卻讓我們看到了一種真正有心於推動地方事務，而又能兼顧傳統需求的圓融手法。也就是說，「紅白帖」固然是地方社會中被廣泛認知的重要範疇，牽涉了家族、面子、關係等等元素，但因應這樣具有集體強制力範疇的手法，卻非只是「去，或者不去」如此僵硬死板的選項。當這樣的「紅白帖原則」建立之時，同時也是這位村長的人格形象被定位之時，久而久之，人們就會知道這位村長的確有其特別的行事風格，而且是對村民們一體適用的合理原則。

前次村長選舉中，阿興在拜訪村民時，曾有位村民冷漠以對，冷冷說了「我沒在插(手)這些事情的」。阿興提起，選後這個人生病開刀，阿興不計較選前態度，仍以該村慈善會的名義去關心他、幫助他，結果現在這個人已相當認同村長及村落裡所推動的義工工作。而在平日的慈善服務中，如果遇到真正需要申請急難救助的人家，「一旦給我地址，我連郵票、郵件都幫他一起完成，但不會去過問他領了多少錢 我都是不分派系去服務 農村其實是很有感情的所在，農村人很懂得感恩 」阿興充滿信心的說起。

事實上，這樣的行事風格，這樣在派系社會既有範疇或文化習性的集體規範下，拿捏出自己一套處事準則的在地基層號召力人物，也在無意中轉換了選舉中的支持基礎。簡單的說，村長阿興 1994 年首度參選時，因為家族淵源而被歸為新派，的確也得到新派的選票奧援，用以對抗舊派候選人。到了 1998 年，阿興就已經像是派性中立的人物了，知道這位村長的「慈善服務」與個人形象無可匹敵，兩大派系不得不禮讓於他。以不分派系慈善型的服務為基礎，或者說，其實就是徹底執行一種在地型的社會福利事業，這樣新型態的慈善服務也就取代了買票的常年習性。阿興說了，「買票的花錢太難過了，換算成平常做各種服務很夠

用，這種花錢就不會難過」。總之，那一年，阿興輕輕鬆鬆同額競選，而且還是高票當選。

從阿興的過往經驗中，他也嘗試歸納出各種村長的類型。他所看到較為有心於推展地方事務的村長，也還常以村長自籌或對外募款所舉辦的烤肉、火鍋會等方式來吸引義工，但阿興只在社區歷史建物拆遷重建時舉辦過一次義工的雞尾酒會。而一般狀況下，擔任了村長之後，經常會被要求兼任家長會長、管區顧問、消防顧問等等，每一處一年至少都要捐出一萬多元，更何況與這些單位平日的交際應酬都還要花錢。阿興也盡量迴避了這些顧問頭銜與應酬場合。至於許多派系習性深重的村長，阿興則是感慨的說起，「做村長做到跑路的、賭博的、娶細姨的，四處都是」。實則，阿興因為自己既不抽煙喝酒、也不吃檳榔，因此也就沒有那些以煙酒檳榔相聚的人群網絡。在阿興印象所及的例證之中，有一次的急難救助跨界到了鄰村，被救助對象竟然是該村先前的村長。鄰村這位村長淒涼的晚景，起因於更早之前當了農會掏空案主角阿陸貸款的人頭，當時權充關係戶的條件優渥，但當掏空案東窗事發之後，他所抵押的不動產被查封，瀕臨了破產狀態。而緊鄰著的另一村的前任村長，光是 2002 年選村長時就花費兩百多萬，卻仍輸了十多票而落選。當阿興於 1996 年發起社區義工掃街、環境改善之時，這位村長曾向他當面嘲諷的說起，「多沒尊嚴啊，做個村長做到要去掃街」。然而，實際的情勢卻是，該村這一屆當選的村長，竟然是珍珠二村阿興村長所籌組國小導護義工隊裡一位熱心的義工媽媽。無形中，結合慈善救助與社區營造的新型態「服務劇碼」，似乎緩緩的在轉變地方選舉中的既有習性。

接著，我們打算從新派的基層號召力人物之中，再舉出一位轉型中的人物。這位人物就是國中教師退休的阿地。資深國中教師阿地，常年擔任新派選舉時的「運動員」，退休後的這幾年，恰逢珍珠二村推行社區掃街與社區營造，幾次參與這些活動之後，阿地在晚近正式成為村長阿興的義工隊長。

現在的阿地，在受訪時這樣堅決的說起：「做義工就不要分派系，分派系義工就做不下去。如果瞭解到社區是自己的，就不會分什麼派系了。有在服務，有真正在做事，就不會在選舉時起衝突。」珍珠二村的義工隊，1996 年剛成立時只有十餘人，如今已有七十餘人。阿地則是在 2000 年教師退休才加入義工隊，剛好是蓮霧節的籌辦期間。除了來自村子裡義工隊的影響之外，文史工作室的成立與蓮霧節的籌辦，對阿地日常習性的轉變也有重大的影響。這樣的影響源於自己的女兒，阿地的女兒早先既是慈濟教師會的成員、也是林邊大專聯誼會的成員。昔日大專聯誼會的會長陳醫師出面號召成立林邊文史工作室之時，加上其他慈濟幹部對這個團體的認同，於是，阿地的女兒也就成為最早的發起人之一，而

且還是工作室裡最熱心、最有組織力的幹部，在她的號召之下，不斷有在地年輕教師入會或協助策劃活動。

阿地昔日在新派中的參與有多深呢？阿地自己的人際影響力又有多大呢？2001年女兒結婚時，阿地在新派鄉長開設的大福樂海產餐廳席開百餘桌，當日賀客盈門，口才便給的新派鄉代會主席則全程擔任了司儀。到了男方宴客時，雖是露天搭棚，但仍是特別僱請了新派人物所經營的歌舞團熱鬧助陣。其實，我們如果稍微設想一下這些人物的職業背景與社會地位的話，會有一種看似不搭嘎的奇特趣味透露出來。結婚的男女雙方都是教師，其中一方家長也還是教師，因而參與喜宴的賓客有相當大比例是他們歷年的教師同事。這樣的場合裡，年輕的男女主角尷尬靦腆順應著派系大老略帶黃腔的祝賀詞，賀詞固然起勁，清涼的歌舞秀更是一段接著一段。無論如何，婚禮的場合，清楚的顯現了派系裡基層號召力人物雄厚的人際實力。至於另一個傳神的場合則是，到了鄉長選舉時，新派的鄉長候選人會將選舉文宣帶到阿地家討論，其中也包含了針對對手文宣的攻防策略等等。無疑的，這樣具備聲望的資深國中教師，的確是派系中不可或缺的「選舉運動員」。

當我們在訪談中向阿地問起如何判斷某人是不是某個派系的成員時，他說這個很簡單，「第一、看他常常接近的是哪些人。第二、有敏感性話題的時候，從講話中就看得出來所想的」。這麼看來，一般而言，日常中頻繁相處的人際網絡，幾乎與派系的界線重疊。蓮霧產銷班的經驗，讓我們清晰的感受到這樣派系劃分的人群組合，是再自然不過的事情。談得來的，「自然」會相互找在一起，而派系立場又經常構成了談不談得來的敏感話題。在這個意義上，派系的確是強而有力自我再生產的一種社會實體，不斷生產出一種自然而然的日常感覺。但也像先前段落所提到的，人們在生活中還是要不斷宣稱自己不是那麼注重派系分別，以便保有網絡鍵結的延伸潛能。無論如何，在重要事務發生時，內圈與外圈，自己人與不是自己人，鄉民們還是能夠清楚畫出界線來。

阿地也提到了身為「選舉運動員」的條件。首先，這個人必須在某個生活地區經常出入、與人交陪；其次，在鄉民「有事情」的時候這個人要有能力來向民意代表等公職人員拜託；第三，運動員本身的社會形象也是相當重要的。所謂的形象，一者是既有的聲望，另者則是平日「做服務」的態度。而廣義的「服務」當然是包含了婚喪喜慶等「紅白帖」場合是否出席。阿地指出，「一般人有事情的時候，通常是透過親戚介紹要找那個運動員。假如覺得服務好，有事需要拜託時，就會去拜託這個人」。此外，在一場地方型的選舉中能否有效取得選票，除了參選者的形象、運動員的形象之外，更重要的還要看運動員能否經營出一種虧

欠了參選者一份「情」的鄰里氛圍。

阿地這麼說：「與人相處時，運動員要懂得經營一種情。」事實上，選舉運動員並不是隨隨便便能將買票的賄款送到某個生活地區裡的鄉民手上，如果沒有「情」為支撐，買票其實充滿被舉發的風險，或者在選票的兌現率上也將是極低的狀態。反之，一份「情」如果有效的被感受到，有些鄉民甚至會在收到賄款後，在選前趕緊將款項再退還給候選人，讓他有能力再擴大買票的範圍。在這個意義上，買票準備金其實有一套獨立的會計學，在衡量候選人個人的總體「恩情形象指數」之下，幾次參選後老練的候選人就算得出約略的加乘效應而能事先降低買票的成本。這麼看來，除了派系頭人自己的形象與平日的服務成果，更重要的是，服務的案例其實一直在經歷一種「敘事加工」的過程，既要放大派系頭人做服務時突破困難的重大貢獻，同時也要將這樣的敘事不斷引為例證形成口耳相傳的效應。總之，「恩情敘事」是一道與派系共存共榮的、充滿了藝術的人際工程⁴¹。

無論如何，資深教師退休的阿地，認同於珍珠二村村長阿興新型態的「服務劇碼」，因而堅定的認為「做義工就不要分派系，分派系就做不成義工」，逐漸將日常公共事務的推展與選舉時各為其主的狀態區分開來了。然而，當不同派系的基層號召力成員投入社區營造時，卻有可能遭受到鄉內執政的敵對派系藉由鄉公所等機制所發動的抵制。珍珠一村⁴²舊派村長阿心的故事無疑是典型的例證。

1998年首次選上珍珠一村村長時，阿心年方四十七歲，與當時其他村落當選者相較起來，他算是少數壯年輩的村長。經過任內設立掃街義工隊、並積極參與文史工作室所號召的社區營造之後，2002年中他也是不必買票而再度當選該村村長。然而，訪談時，這位舊派村長阿心卻提到「做社區」做到被鄉公所政風單位調查的委屈。在行政制度上，村辦公室在許多方面的確必須受鄉公所的指揮監督。於是，在社區總體營造的業務上，鄉公所其實擁有相當大的介入權限、或是藉由行政流程而消極抵制的權限。舊派村長阿心在第二任上任之時，就遭到鄉公所兩種典型的抵制。一則是，村辦公室經過鄉公所的經費核銷受到刁難；另則是，核銷的項目被刻意查辦。當時珍珠一村有一項向縣級單位申請的社區營造計畫案，其中有兩筆核銷項目遭到調查。第一筆是某次義工工作的餐費，收據是委請熟識的餐館開立的，鄉公所則以該餐館並無便當業務為由，質疑這張收據的真

⁴¹ 此外，各種「情」的衝突與調解，也變成一種面對地方層級的選舉時必須妥善拿捏的藝術。舉例而言，阿地提到，親戚、鄰居彼此會有「情」，假使親戚或鄰居有人出來參選時，在人才形象不至於太差的情況下，如果又是同派系，或者自己所屬派系並未推出人選時，此時就不會有選擇上的矛盾。然而，假使自己本來要將選票投給甲派，但參選的親戚或鄰居並不是甲派，則會私下運作其他親友的票投給他，但自己仍是投給甲派。

⁴² 珍珠一村仍是化名。珍珠一村是林邊鄉的內五村之中人口規模最大的村落，黑珍珠蓮霧技術創新的許多農民就是出自這一村，這裡也是全鄉果菜市場、週期性商展所在地。

實性。另外一筆則是僱請工讀生在社區營造工作中打工的費用，恰巧核銷相片上的年份日期有誤差，也被質疑作假。阿心憤恨不平的抱怨，一般而言，鄉公所的經手單位會提醒村辦公室改正核銷的項目或日期，而經費的核銷長久以來就是要靠各種名目的收據來處理，但這次鄉公所經手單位卻刻意抓住瑕疵，宣稱要將他送政風單位調查有無貪瀆。

阿心其實相當清楚事件背後的因由，他明白的指出，一切的狀況起因於 2002 年初鄉長選舉時的恩怨。當時，新派鄉長選舉陣營要求珍珠一村環保義工隊長掛名為新派的選舉顧問，引起舊派村長阿心的不滿。但義工隊長因為開設輪胎行，經常有鄉公所及相關單位車輛的換修業務，最後仍接受掛名於新派的選舉顧問名單。同時，村長阿心當然是全力為舊派的鄉長候選人助選。選舉結果，新派鄉長雖然順利連任，但在珍珠一村的得票並不理想。於是村長阿心的惡夢開始了，而且可能是為期不短的一場惡夢。

2002 年初這樣的選舉恩怨形成後不久，新派的鄉公所刻意扣住村辦公室幾件早已執行完計畫的核銷作業。不僅鄉公所的業務單位或主計單位都推說無法作主，委請縣政府主辦單位環保局出具公文後，仍是得不到鄉公所的首肯。相當戲劇性的是，等到行政院環保署有意到林邊考察環保社區的成果時，村辦公室雖然事先知會了新派的鄉長、代表會主席等人共同參與，結果卻是新派的人員一直待在會場亭子的外面，而村的義工則在亭子裡面，兩邊互不招呼，一直到環保署長到場時，新派的人員才勉強走進亭子來。到了 2002 年中村長選舉時，新派鄉長就推出親戚參選珍珠一村村長，由鄉長與鄉代會主席親自督軍，勢必要取下這個關鍵的大村落。該次選舉，很難得的，打破了地方社會中村長選舉只重組織動員的往常形式，舊派候選人阿心竟然在選舉中推出了一份文宣，以某次向文建會申請社區營造的企畫書封面為主題，再加入上一任之中媒體所報導該村的社造成果剪報資料。就這樣，在這個總人口數四千餘人，有投票權的人口數三千餘人，實際投票數兩千五百多票的村子裡，不買票的情況之下，「做社區」的舊派村長阿心還是贏了將近五百票。於是，新派鄉長的怨氣更是無處抒發。

舊派村長阿心後來面臨了來自鄉公所的另一個新課題。以往的經費補助方式是，計畫案執行完成了，再以各類收據來核領補助款，現在鄉公所卻規定，就算是下個月份要做的工作，也要在這個月就先呈報上來，必須經過鄉公所審核「准許」才能做。阿心覺得做事變得沒有自由性，連社區營造使用的各種材料也限制要向鄉公所指定的廠商購買，或者必須由鄉公所代為購買。他相當不滿的說起：「公的事情，有去做、有收據，就應該要核發經費啊。核銷本來就要變換項目去申請，現在變成一分一角都要核實，那要怎麼做？如果我在做事時有分派系，也

就罷了，但是事實不是這樣啊。」

從鄉長選舉過後，阿心覺得這件事情很難化解，曾試圖直接與新派「四巨頭」的鄉長、鄉長秘書溝通，但都不得其門而入。後來，他輾轉找了鄉長之妻的舅舅出面，也找了與林邊新派有交情的外鄉鎮縣議員協助調解，在這些條件下，舊派村長阿心才有機會真正與新派鄉長化解心結，就事論事的協商，嘗試說明「這些工作是為了社區、為了公的」。事實上，從鄉長選舉過後持續將近一年半，這樣的抵制情況才逐漸好轉。

那麼，既有派系之間的相互抵制、或者對於派系之外社區行動團體的抵制，到底有沒有合宜而且可得預期的化解方法呢？無可逃避的，面對派系核心人物的日常習性，最終還是要輾轉透過有權這一方不得不接受的特定中介者來創造化解的條件，只不過，來自於某些中介者的信任，卻可以是在「為公而行」的共同實作過程中重新打造出來的。最後我們將提及的派系家族中的新生代阿叢，就是這樣一位人物。

新派家族的新生代，1963 年次的阿叢，高職畢業，常年任職於高雄的國營機構。阿叢與文史工作室理事長陳醫師有一間接的淵源，兩人的小孩在鄉內同一家幼稚園就讀，因此有了學生家長的情誼。因為這層關係，2000 年籌備「花現林邊蓮霧節」期間，阿叢參加了幾次由文史工作室所舉辦的親子生態活動、以及河堤種花活動，在這些活動中，阿叢對文史工作室開始產生認同。前此，阿叢常年擔任鄉內慢速壘球會的總幹事，這樣的慢壘會擁有三十餘名年輕會員。受訪時，阿叢試著釐清這段淵源：

怎麼說呢？慢壘會畢竟是靠興趣在吸引人的，但重要的應該還是要落實在社區。文史工作室在蓮霧節一、二屆那幾年很有活力、很有衝勁，我會在慢壘會宣傳工作室的理念和活動。我覺得參加文史工作室，見聞、視野會放大。

就在 2000 年初，看到文史工作室成立幾年後漸漸能對整體社區有所作為，阿叢深受刺激，覺得應該以慢壘會幾位打球的同伴為基礎，招募更多對社區有關懷的青壯輩來成立「林邊智庫」。當時，他嘗試將林邊智庫定位為幕僚性質，用以配合、支援各種社區活動。這個新建構的人群網絡中含納了不同派系、不同黨籍傾向的青壯輩人物，成立時匯聚了二十多人。阿叢提到，「小地方，誰支持誰，其實都會知道」。然而，在他看來，與派系有淵源的青壯輩不同於老一輩的派系人物，他認為青壯輩人物的民主成熟度比較高，會尊重彼此的理念，也就是說，這些人互相有默契，在選舉期間各為其主，但選後很快就會回復交往。

阿叢以自身為例，仔細分析了與派系有淵源的青壯輩在各層級選舉時可能的投票取向。他說自己在鄉內層級的選舉時是跟著新派，但在縣級以上的選舉時則會將票投給泛綠的候選人。其中的原因是，鄉長層級以下的選舉，各種親情、友情、人情的影響很大，「鄉內選舉時，每一支票箱裡哪幾戶的票數應該有多少，事實上都數得出來」。詳細而言，就鄉內以上層級的選舉而言，他認為六十歲以上的人，派系的觀念根深蒂固，長久以來都是跟隨家長或宗族的意見，就算此一層次選舉仍是聽任派系的動員；但到了四十至五十歲這一輩，就已經有民主成熟度，比較會「選人不選派」了。此外，基於自己參與社團的經驗，他也認為興趣或理念的組合才會長久，選舉只是一時的，「有些人當選後只是為了派系考量、為了私人利益，像是把農會搞倒的阿陸就很不好」。

無論如何，林邊智庫果然成立了，不過，這個團體雖然示範了一種跨派系的人群連結，但卻找不出真正的行動力，更遑論對社區有所影響。後來，當文史工作室鼓舞鄉民認養河堤、改造私有荒廢地之時，阿叢也提議在林邊智庫某位核心成員一塊私有荒廢地上種花。整個過程中，文史工作室理事長陳醫師屢屢受邀到林邊智庫交流社團經驗，而林邊智庫的幾位主導者則陸續加入文史工作室成為會員，共同參與蓮霧節的後續籌備工作。

總之，這樣帶有家族派系淵源的青壯輩人物，這樣具備基層號召力的人物，在與文史工作室經歷「為公而行」的共同實作之後，對這個團體產生了信任感。這樣的信任，無意中竟成為派系社會之下社區公共行動的重要資產：

我是認同文史工作室的理念才做這些事。2000年蓮霧節籌備時，陳醫師邀我向岳父（農會理事長阿龍）說明，拜託他幫忙動員。2002年，珍珠三村舊派的村長申請縣府環保局十幾萬元的補助計畫，後來補助款被卡在鄉公所，也由我出面到鄉公所幫忙協調。卡住的原因是，村長本來是以河堤認養的名義提案，後來改為庄內環境綠美化。也是因為岳父的關係，我可以直接找鄉長溝通。

2.5. 結語

經過前面對於黑珍珠之鄉地方派系相關的田野與歷史進行深度描述(thick description)之後，我們認為其中有兩重相關的問題值得進一步探索。首先是如何界定「派系成員及其習性」的問題；其次則是傳統「服務劇碼」如何可能轉型的問題。

所謂的地方派系是什麼呢？只要在選舉時投票支持某派人士的鄉民，就可以籠統的被稱為某派系的派系成員嗎？我們認為必須區分出地方派系中不同層次的成員，只有釐清這些成員各不相同的習性狀態，才足以理解新的社會想像如何可能從舊的社會中滋生出來？或者說，晚近社區總體營造之中所蘊含的新理念，如何可能取得某些派系人物的認同與參與？

我們不以常用的「樁腳」一詞來稱呼派系中的人物，因為「樁腳」一詞易於受限在選舉買票等情境，而且傾向於再生產既有社會關係的取向，似乎成為樁腳就是永遠的樁腳，只可能在兩大派系或其他政治勢力之間策略性的移動。本文中，我嘗試替代以較具社會性意涵的中性名詞，亦即以「派系核心成員」、「基層號召力成員」、「有派系屬性的一般鄉民」三個層次來分析廣義的派系成員⁴³。

當代地方派系「核心成員」的日常習性指的是：以經營有助於選舉買票動員的網絡，爭取重要政治職位，掌握基層公共建設等資源分配渠道，從中牟取利益或擴大聲望，並完成派系自身的再生產。同時，地方派系做為一種垂直連結的網絡動員機制，是一種內部成員間擁有強烈人際信任的組織，但卻是以對其他派系的敵對、不信任，藉以達成自身內部的互信凝聚。不信任對方，而且彼此確信對方不可能信任自己。這樣關於選舉買票動員的網絡，在各類選舉活動時，藉由少數實際受恩於派系頭人特權服務的「基層號召力人物」之網絡經營，以及一套放大的「恩情敘事」，得以取得正當性而將買票的賄款發送下來，並得到實際選票上的回饋。也就是說，對於大部分未直接受恩於派系頭人的一般鄉民而言，選舉中來自於親友或鄰里中選舉運動員所建構並放大的特定恩情敘事，才是使得買票行為足以發動，而且得以實現效力的必要條件。

說不出理由，給不出正當性而能有效買票的，亦即在每次選舉中遊走兩派待價而沽的，這樣的鄉民只佔全體鄉民中極少數的比例。因而，前面提及的恩情敘事，在一定意義上，可被視為派系核心成員對於以往仕紳傳統下「紳民關係」的惡意挪用；反之，我們應當慶幸，這樣的鄉民並不是全然短視近利的人物。毋寧的，文化的深層之中，有一種源於仕紳傳統下知恩圖報的日常習性，而後來的社區行動者有可能在找出方法適當導引之後，將鄉民反思性的行動力量激發出來。就此而言，九〇年代中期以後發生的社區總體營造運動，真正必須對抗的對象逐

⁴³ 陳介玄(1997)雖將地方派系分成三層次網絡，亦即派系網絡、樁腳網絡與俗民網絡，但一方面他太側重於選舉經營的面向，另一方面他又將三層網絡直接對應於三種行動邏輯，亦即政治利益、經濟利益與象徵利益。本文中，我們嘗試從非選舉時派系的日常運作入手，而在處理各層次派系成員的日常習性時，也刻意強調了「做服務」之中關於「恩情敘事」之建構，以及從傳統個別服務轉型到集體「為公而行」新服務劇碼的過程。也就是說，我們不認為「利益」是構成派系行動邏輯的唯一動力。

漸釐清了：所謂地方派系是必須不斷維繫網絡並建構恩情敘事的團體，一般鄉民則是因為生活在層層網絡交織的情境下，才有看似明確的派系歸屬，真正依從嚴格的派系習性運作的，畢竟只是派系的核心成員以及少數非核心的基層號召力人物。所以，社區總體營造真正必須對抗的對手也相對釐清了，也就是威權政體瓦解後仍因派系核心成員積極經營而持續存在的在地侍從網絡，而對抗的焦點則是壟斷了關於地方公共事務之想像的派系核心成員日常習性。然而，這樣的對手卻非一開始就擺開陣仗相互角力的態勢，社區行動毋寧是接近於「潛在對手的社區認同」，先是盡可能放大認同的可能性，自然而然的才會逐漸逼近到與派系核心有所對立的行動標的來。

換個角度，如果從選舉的情境來分析，派系的「核心成員」指的是最核心的、選舉時重要的操盤人物，這樣的人物也許已不掛名任何正式職位，但仍是最重要的角色。來自於鄉民的在地認知中，其實非常清楚所謂派系核心成員的指涉範圍：「新派四巨頭」、「舊派三大頭」是鄉民經常提起的說法。以新派為例，今日新派最核心人物，包含了鄉長、代表會主席、鄉長秘書、以及從農會秘書一職退休的阿財，凡是重要事務的決策，都需經過這些人點頭才算數；反之，這些人不同意的事務，就算其他派系人物所做的決定，最終也會被推翻。其中新派現任鄉長出線的原因是，因為經營海產餐廳而有了經濟實力，至於已卸任省議員的余慎及其家族成員，則迅速失去影響力，而在九〇年代因為土地炒作起家呼風喚雨的阿陸父子，也因後來的農會掏空案、縣議會正副議長賄選案等事件而被判刑，已無影響力。總之，身為派系的核心成員，必須鞏固、擴大該派系的影響力，也就是對派系的運作規則與日常習性必須進行有效的再生產，因而，我們不應天真的期待這樣的核心人物有可能被社區總體營造所改變。

其次，「派系的基層號召力成員」指的則是大小選舉時「派系動員會議」中可能出席的人物。這樣的輔選會議中，除了派系核心人物之外，村鄰長、鄉民代表、農漁水利會代表或幹部、社區發展協會或鄉內各類社團的重要幹部，以及其他沒有任何機構或社團職銜但卻有人群網絡影響力的所謂「運動員」都可能出席。這樣的基層號召力成員，並不必然要為派系的再生產或派系勢力的壯大而負責，因而已有可能被社區營造的新理念所號召。這樣的基層號召力人物，像是珍珠一村村長阿心、珍珠二村村長阿興、國中退休教師阿地、林邊慢壘會總幹事阿叢等等，都已是親身帶動社區營造的行動者。然而，像這樣的村長雖然可以自豪於不必買票而能當選，但所做的事情經常仍是「公共事務的代理服務」，甚至在必要時也會擔任派系中其他人參選時的買票運動員。

最後，什麼是「有派系屬性的一般鄉民」呢？兩度代表林邊民主促進會參選

鄉長的阿山，從其與派系交手的經驗中指出：「連續幾次選舉中投給固定派系的，就屬於某派，這樣的事情清清楚楚的，絕不會弄錯。」至於一般鄉民中的「非派系票」，其實可分為兩大類，一者是少數沒有特定派系屬性、刻意待價而沽的所謂中間票，另者則是派系買票時會略過不買的早期黨外或後來民進黨的支持者。就一般鄉民日常習性而言，我們認為就算是接受買票動員，多數人也是必須在一套加工過的恩情敘事下才會被動員。因而，對於派系社會的挑戰，不應該是讓這些鄉民變為兩邊派系都可任意以金錢來動員的假性「非派系化」過程，而是應該讓鄉民們有機會產生另一套價值認同。在這個意義上，社區總體營造無疑是最有條件實現新價值觀的社會行動，亦即藉由鄉民所熟悉的義務性集體身體實作，像是形成一種新型態的「服務劇碼」一樣，緩緩轉變以往被派系習性所侷限的認知架構。

總之，我們認為經由社區總體營造而對地方派系產生改變的可能性，並不是太過樂觀的期待徹底消滅這個行之有年的非正式制度或地方性的文化，而是要藉此將地方派系約束在社會的「非主導性」位置上。或者說，當地方社會藉由社區總體營造等行動足以產生多元的社會力量之時，既有的地方派系也會因基層號召力成員與一般鄉民的價值轉向而逐步約束以往的不良習性。最佳的狀況就是，將地方派系導引回日治晚期以來短暫出現過的仕紳傳統，也就是人群之間固然可能形成競爭性的分化，但不致演變成無節制的買票、收取回扣以及派系間惡性對立等不良習性。

第三章 看不見的技术：蓮霧變成黑珍珠

3.1. 前言

台灣的 WTO 元年已然來到，2002 年之後，農政單位判定台灣多數溫帶水果將遭受嚴重衝擊，獨獨幾項熱帶果樹反而有走向國際市場的契機，屏東的蓮霧就是其中最被看好的果品。

蓮霧並不是台灣原生種的熱帶果樹，它是如何在小農體制的台灣社會裡得到新生，變成全世界獨一無二的「黑珍珠」果品呢？其中牽涉到哪些技術的創新？這些技術的創新淵源於何方，而技術創新的社會條件又是如何？更為根本的則是，蓮霧栽種，真的是「有技術」的一項人類實作嗎？像這樣與實作者身心狀態緊密關連的農業栽培「技術」，有什麼獨特的意涵呢？

其實，撥除某些來自於社會條件的遮掩效應之後，我們將看到，早在工業剛起步的年代裡，台灣社會就已同時在孕育著許多技藝精湛「師傅級」的農民。蓮霧變成黑珍珠的故事，一部綿延二、三十年的技術發展史，讓我們看到蓮霧如何從 1960 年代中期起，經由品種確立、創新命名、以及許多栽培技術的創新改良，進而影響既存的形象與市場的供銷；而所有技術的發展過程，都跟生活在鄉民社會關係與文化氛圍底下，創新力量十足的行動者—果農息息相關。

在本章的最後，我們藉由常民對技術相關詞彙的價值階序安排中，嘗試說明技術的有無與高低是由「比較」而來的，但像這樣的農業栽培技術仍有其特性，包括「銘刻在身體」與「整體性」，以及前二者為前提所衍生的「不易複製性」與「擴散遞減性」。以這些特性為基礎，我們也進一步分析了排除社會條件的遮掩效應之後，何以仍說栽培技術是「看不見」的技術。同時，對於農民實作的「經驗」、「技術」與農學專家的「實驗」、「理論」之間，本章也嘗試分析這兩種知識性質的異同與關係，以及這兩類行動者特殊的角色互動方式。

3.2. 誰發明了黑珍珠？

林邊黑珍珠與屏東蓮霧的名號，讓當代台灣社會的人們，一想到蓮霧就想到陽光驕豔的南台灣；蓮霧與南台灣，像魚離不開水那樣，深深鎖扣我們的印象。根據農政單位歷年的統計，1987 年全國蓮霧栽種面積達到歷史高點一萬餘公頃時，其中將近九成的比例就是在屏東⁴⁴。

其實，蓮霧首度出現在官方正式文獻，是在日治時代昭和 3 年（1928 年）的統計數據中，當時全台灣估計有 58.8 公頃蓮霧園，此後一直到 1945 年日本戰敗，最多也只在 150 公頃上下⁴⁵。而且，出乎意料的，當時種植的主要區域竟然是分佈在北部之宜蘭與中部之彰化⁴⁶。在台灣，要說蓮霧有其原鄉的話，也絕不是北回歸線以南，現在我們會覺得熱帶果樹理所當然應該落腳的熟悉地，典型熱帶氣息的屏東。

早在十七世紀，蓮霧已隨著荷蘭人從更熱帶的爪哇飄洋過海來到台灣⁴⁷，此後主要都只是農家厝腳零星栽種的遮蔭樹，整整將近三百年間，一直到 1960 年代之前，蓮霧生長的果實，都還是夏天時沾糖或沾鹽巴吃著玩的季節性「嘴呷物仔」。像這樣不起眼的，不像香蕉或鳳梨有明顯經濟價值的作物，多數是自家或親友摘採食用，只有極少數整園栽種的農家，才會將蓮霧送到市場上販售。

更加細究的話，專門研究蓮霧的農業學者會告訴我們，昔日跟隨荷蘭人進來的，不只一種蓮霧，而且就蓮霧本身的多種特徵差異，農業學者們已經幫大家挑出最容易辨識的方法，依表皮顏色差異進行蓮霧的命名：包含在台灣栽培歷史最久俗稱土蓮霧的大紅色種、俗稱南洋種蓮霧的粉紅色種、還有俗稱新市仔蓮霧的白色種、俗稱二十世紀蓮霧的青綠色種、以及少了俗稱的淡紅色種、乳白色的麻六甲種⁴⁸。

帶有「俗稱」名號的蓮霧，表示該品種蓮霧曾經風光過，也許曾被某些地方的農民抱以熱切的希望，或者至少在生活領域中常見而不陌生。但令人疑惑的是，這些帶有「俗稱」的蓮霧品種，在這二、三十年間漸漸隱姓埋名，而同一時

⁴⁴ 見台灣省政府農林廳，1988，《台灣農業年報》，民國 76 年統計資料。當年全國蓮霧種植面積 10,502 公頃，屏東縣佔了 9,343 公頃，大約 89% 之比例。

⁴⁵ 見台灣省行政長官公署，1946，《台灣省五十一年來統計提要》，頁 566-567。。

⁴⁶ 見楊致福(1951:58)。或見臺灣總督府農業試驗所，1944，《臺灣農家便覽（改定增補第 6 版）》，頁 478。

⁴⁷ 同上註。

⁴⁸ 見王德男(1983:4-6)。

期名聲響徹全島的黑珍珠蓮霧，卻反而沒列名在這六種蓮霧之中。

蓮霧名號此興彼衰的變化，到底其中藏有什麼奧秘呢？這個奧秘跟先前留下的謎題息息相關：「林邊黑珍珠」與「屏東蓮霧」，又是怎麼在不知不覺間重新塑造台灣社會共同的印象，讓南台灣變成人們深信不疑蓮霧的原鄉？

這些疑惑可以總括為一個簡潔的提問：誰發明並且推廣了黑珍珠？

3.3. 技術，為何看不見？

一個社會裡重要的社會現象，有時反而不容易被同一時代生活中的人們意識到。如果只是刻意遮掩住的，反倒容易被發覺，因為遮掩得越加細密，常常意味著先前存在的縫隙越多，而每一道遮掩都可能是不經意的提醒：問題就在這裡了，就在你皮膚掠過去小小突起的疙瘩這裡。其實，真正難以意識到的，卻可能是連一個疙瘩都不存在，也就是那些自始至終明白坦露在天光下，原本應該被看見、可以被看見的，在種種歷史機緣交錯之下，反而被許多「已經被看見的」遮掩住而看不見了。沒有人刻意去遮掩，而是同一時代中其他太多的風景或太鮮明的印象佔據了看的人有限的心思。

特定農產「栽培技術創新與改良」的複雜過程，被遮掩在「品種創新」的形象之下，就是一個貼切的例子。關於農業技術，「新品種的研發」常被當作「技術」的同義詞，能夠開發出新品種才表示具備一定的技術能力，其他的都不能算是技術。然而，實情絕非如此，品種並不代表一切，就算某項作物真正有新品種被研發出來，也不是「品種」加上「土壤」就能等同於成功的栽培，其中仍須一套有效搭配該品種的「栽培技術」。至於黑珍珠，則根本不是另外新發明的品種，而是既有的粉紅皮色俗稱南洋種的蓮霧，然而，南洋種蓮霧早在十七世紀歷史年代裡就已進駐台灣了，而黑珍珠被人們普遍認知卻是近二、三十年間的事。蓮霧變成黑珍珠，不起眼的水果變成高貴的精品，其間的奧秘，更是完全只透過蓮霧「栽培技術的創新與改良」而達成，縱然那是一段漫長而曲折的過程。

關於蓮霧農產「栽培技術的創新與改良」被遮掩而看不見，我們也絕不能漏掉太多看得見的關於這些技術的特定論述方式。也就是說，我們看得到的只是農

業試驗單位或農學院師生的研究報告以一定的速度在累積⁴⁹，從這些實驗數據報告中，卻永遠遺失一面，而且通常是最精彩的那一面。實驗數據的論述方式，看不到農業技術創新真正發生的場域與演變的過程，因為那些場域與過程，以及那些帶來創新力量的行動者—農民，絕不是在實驗的環境裡，而經常是被稀釋在季節變換卻年復一年有節奏進行的田間實作經驗與鄉民生活文化裡。

農民形象被遮掩在「菜金菜土」現象中，也是另一個重要的例證。生活在當代台灣社會，我們很容易在週而復始的季節更替中，年復一年被提醒蔬菜價格猛烈的波動：梅雨颱風季節，菜價高不可攀；冬日與來春穩定生長期，卻又是產地農民無奈的將賤價蔬菜割除混入泥土裡當肥料。如果把台灣農業想像成一座舞台的話，今日的主角非菜農莫屬，年復一年在菜金菜土價格波動的舞台背景下，被迫上演形象鮮明無助訴苦者的角色。農民，不只是菜農，就是這般看天吃飯，還要任憑不合理運銷制度的剝削，束手無策無奈無助的角色⁵⁰。這樣被認知的農民形象，自然很難跟「農業技術創新」之類的名詞聯想在一起。

農業的形象則是被遮掩在「以農養工」的印象中。對台灣社會經濟發展史的主流印象，以農養工，犧牲農業來換取工業，農業被當作哺育工業的奶水源頭，工業長大了，農業理所當然也應該是枯竭老去了。1950年代初期進口替代到1960年代出口替代工業化，統計資料上看到的是第一級產業人口急速減少，主要產值逐年轉變到第二級產業製造業部門。當農業與製造業相比較時，製造業是有技術的、隨時在進行技術創新的，而農業則是枯竭老去與技術無關的。

關於「農業產業升級」的主流印象，也造成某種遮掩效應。農業升級，經常看到的是美國、澳州經驗，也就是大規模農地與機械化作業的遠景。各種大型的農業機械在廣袤無邊的農地上運轉，最完美的圖像則是直昇機在天空噴灑農藥肥料，這是號稱最有競爭力的進步農業典範。至於台灣農村小農零細耕作的型態，則被當作是治不好的舊傷疤，坦露在土地田園上，彷彿只能一代傳給一代犁進更纖細而更無以迴返的傷痛。就這個面向而言，如果要談農業技術的創新與改良，焦點只會被放在農業機械與農業資材（農藥、肥料等）的技術演進上。

⁴⁹ 至少包括鳳山熱帶園藝試驗分所、高雄區農業改良場、中興大學農學院、台灣大學農學院、屏東科技大學等等。值得一提的是，高雄改良場李賢德(1997)已注意到蓮霧栽培領域裡，來自於農民實作者的技術創新能力，不過他的研究方法係以問卷針對立意抽樣的傑出蓮霧農民調查其意見，以他們的意見比例來說明哪些歸為「草根性技術創新項目」、其他又歸為「適合由農業機構創新項目」。只說明了依賴設備的部分比較無法由農民自身進行創新，但仍未能於此種論述方式中說明農民如何進行這些創新，以及為何能夠如此的因由。

⁵⁰ 另一個已退下舞台，形象卻仍舊鮮明的角色則是「稻作農民」。許多老農守護著田地，就算稻作收入已極微薄，甚至低於領取休耕補助的程度，但仍繼續耕作。除了對土地的深刻情感、長期農耕生活的習慣、稻作作為生活安全感的保證等等因素，問起何以如此時，曾有老農明確的回答，如果放任田地荒蕪，怕被鄉里鄰人「講話」（嘲笑）。詳見胡台麗拍攝之紀錄片「穿過婆家村」。

總之，小農型態的農業被當作明日黃花，而整體農民又太過於被當作同情的對象，因而很難讓人們注意到，其實早在工業剛起步的年代裡，台灣社會就已同時在孕育著許多技藝精湛師傅級的農民。然而，就算將農業真的當一回事來看，也因為農藥、肥料工業的發達，農業被當作只需投入勞力、資本等生產要素，自然就會在土地上生長出來的事業。最後的差異只剩下「菜金菜土」的價格浮沈，也就是天候、產量與市場之間的問題；純粹是「量」的問題而完全無關乎技術與品質，而「量」的問題最多又只被換算成運銷制度的問題。

以下我將呈現給讀者的故事，剛好與上述印象都相反。藉由蓮霧變成黑珍珠的技術發展史，我們將先看到「質」的問題，由品種確立、創新命名、以及各種栽培技術的創新改良，進而影響蓮霧形象與市場供銷；而所有技術的演進過程，都跟創新力量十足的行動者——果農息息相關。

3.4. 黑珍珠的技術發展史⁵¹

歷史打算給予某些人特別契機的時候，通常這些人自己並不容易意識到，至少在事件剛剛從許多不利條件中萌芽的時候是如此。

就像 1965 年，海風像往常一樣吹拂著屏東林邊鄉沿海的一個小村落，二十七歲的阿石站在這塊剛從岳父那邊接手過來的濱海砂質地上，看了看這三分多的土地，鄰近這塊土地，天候與地質條件類近的農民們種的是耐旱、耐鹹的青蔥作物，而阿石的岳父為了更省工、更免照料起見，乾脆栽種了俗稱「土蓮霧」的大紅色種、俗稱「新市仔」的白色種，以及少數幾棵「南洋種」粉紅皮色的蓮霧，每年到清明、端午以後，就是蓮霧自然開花結果的採收期，一輪一輪的採收，大約可以收個四次到五次果實。這樣的蓮霧，當阿石跟岳父提起打算施肥並做一些簡單修剪時，岳父笑說沒聽過種蓮霧還要施肥的，何況是這種海邊鹹鹹黏黏海風

⁵¹ 關於「黑珍珠技術發展史」的書寫方式，我將採用類似於人類學著作《銀翅》（莊孔韶 2000）的體例，以小說或隨筆的性質，夾議夾敘，並盡量呈現每一時期與農村相關的制度安排與政策背景。關於人物姓名，均以「阿」相稱，比如阿石、阿丁等等。這樣做的原因是，一方面為求接近農村人際相處的實況，凸顯鄉民社會的生活氛圍；另一方面則是為了達成「部分匿名化」的效果，留與書寫者較大的創作彈性。至於為何不讓這些人物真正匿名化，而還要取真實姓名的最後一字為稱呼，則是考量到創作彈性必須自我克制，克制在與真實不斷的對話之間，並約束無真實基礎的虛構。因而，若將此種書寫體例稱作「社會學說書人」，應該也可會心一笑。至於本研究的基礎資料，則是來自於 2000 年 6 月至 2001 年 4 月在屏東縣林邊鄉參與觀察之田野資料，以及對不同時期開始栽種蓮霧的農民所進行之深度訪談。見表 3-1：「受訪者開始種植蓮霧之年代、年紀與出生年次」一覽表。

吹來的砂質地，這種有得收成就謝天謝地的歹田！不過，歷史總是捉弄人的，整部關於蓮霧如何變成黑珍珠曲折而豐富的技術發展史，以及技術成熟之後蓮霧農作影響林邊鄉以致於成為全屏東縣重要經濟命脈的歷程，不折不扣就是從這塊不起眼的歹田中不起眼的蓮霧樹開始的。

這時的阿石並不知道隔年，也就是 1966 年，與林邊相隔不遠的高雄⁵²，就要在國家總體經濟發展的考量下設立「高雄加工出口區」，敲下出口替代工業化政策最具體的第一聲鑼鼓。當然，年少的阿石更不會知道，逐步工業導向的台灣，在往後數十年之間，會一步步試圖將他年壯力盛的許多鄉親同伴們，像鋤頭遇到最強勁的磁石一般，吸引到城市工廠裡換取工資；而阿石此時做的工作，竟然不知不覺在日後為他的這些鄉親同伴們預留一條留鄉或回鄉謀生的活路。阿石居住的林邊鄉，1965 這年，離海濱較遠的中心區域，最好的田地仍舊是雙冬收成的稻作水田，種植的面積也最廣，其次等則的田園栽種香蕉，主要分佈在鄰近林邊溪堤防一帶的土地上⁵³。比起稻米及其他作物，香蕉在當時仍舊是最風光的產業，尤其 1963 年日本開放香蕉自由進口之後，日本的外銷市場成為蕉農與地主相對高額收入的保障⁵⁴。

1965 年鹹鹹黏黏的海風吹拂著，擁有一塊海邊砂質地歹田的阿石做了一個的決定，也許意識到這是他個人生命史重要的一刻，也許只是像先前經營冰果室、肖像畫室或水果承包商一樣⁵⁵，又是一次年少時錯誤而深刻的嘗試。總之，阿石決定把蓮霧當作經濟作物來栽種，希望把不起眼的蓮霧改造出一定的品質與市場價格，像香蕉、鳳梨一樣的經濟作物。

3.4.1. 創新的開端：品種確立與先驅者出現

就像先前提到的，關於農業技術的創新與改良，「新品種」是最具說服力、最容易引起注意的創新項目；不過，「黑珍珠」從來就不是新品種，而是既有品

⁵² 從林邊鄉經東港鎮、新園鄉，過了高屏溪即是高雄縣林園鄉；尤其 1976 年沿海公路（省道台 17 線）開通之後，林邊更是不折不扣大高雄生活圈的一環。林邊與高雄的關連性，遠遠勝過相距較遠同屬一縣的屏東市或潮州鎮。

⁵³ 這樣的分佈比例，直到 1970 年代初期仍是如此。以 1973 年為例，當年林邊鄉一期稻作栽種面積仍佔 702.93 公頃，香蕉栽種面積則是 452.00 公頃，此外除與兩季稻作輪作種植的大豆佔 223.40 公頃、紅豆佔 225.00 公頃之外，其餘雜糧、蔬菜、青果類面積都很小。整個林邊鄉面積約 1562.33 公頃。見林邊鄉公所，1985，《林邊鄉志》。

⁵⁴ 詳見朱慶國(1979:178)。

⁵⁵ 見《林仔邊》月刊，2000，第 37 期。

種在栽培技術上不斷改良後的新成果。

承接這塊海濱歹田之後，阿石觀察田中原來種植的兩種蓮霧。俗稱「土蓮霧」的大紅色種顏色雖然漂亮，但經常帶著澀味，甜度低，顆粒也不大；反之，「南洋種」粉紅皮色的蓮霧，卻有土種蓮霧兩倍以上的大小，甜度較高，尤其重要的是開花結果的時間也較早。既然決定要下功夫栽種，很快阿石就挑定了南洋種。

1965 前幾年，屏東平原北部的內埔鄉，也有少數農民像阿石的岳父一樣種植蓮霧，同樣漸漸確定以粉紅皮色的南洋種為主要品種。雖然一北一南，不約而同從既有蓮霧品種中確立了將來栽培經營的南洋種，但後來「黑珍珠」的品質與名號，卻是在屏東平原南端林邊溪出海口的林邊鄉被創造出來。

施肥、修剪枝葉、調整種植間距，模仿其他果樹栽培的粗淺技術，加上濱海的條件海水與海風影響土質鹼性，無意中竟然暗合蓮霧果實生長的環境需求，此後幾年內阿石所生產蓮霧的品質逐步改善，甜度略有增加，皮色從粉紅轉為帶有些微深綠色光澤，而收成量也大增，高雄的「行口商」—果菜市場中代賣水果抽取一定利潤成數的商號，開始注意到來自屏東沿海鄉鎮林邊鄉的蓮霧，有時農民與行口都會以「鹹水蓮霧」來稱呼這些品質改善中的南洋種蓮霧。而與蓮霧收成狀態改善後相應的，蓮霧農也有了較高的收入，一分地或一甲地扣除技術開端還不算高的成本後能夠獲取的收益，遠遠高於稻農；同時，香蕉的好景漸漸遠去，1969 年左右遭遇菲律賓與中南美洲香蕉競爭日本市場，國內農業工資受工業工資影響也日漸提升，蕉價偏低且不穩定，種種因素造成蕉農收入減少了，許多蕉農已經準備要砍除香蕉樹，另外尋找可行的農作，或者就把土地出租給新進農民。這幾年之間，阿石種植蓮霧成功的消息逐漸在鄉里傳開，也開始有年歲相近的先驅者⁵⁶陸續跟進，雖然為數不多。

初期幾年之間，阿石開始嘗試將其他青果或蔬菜栽培的方法帶進蓮霧栽培、同時也從農業雜誌與書刊中吸收新知，並與十多位被他鼓舞經營蓮霧的先驅者不時交換嘗試錯誤後的經驗。蓮霧在當時根本不被當作經濟作物，因而不論是農政單位或民間出版社，都還沒有介紹蓮霧栽培法的篇章或專著，這群先驅者從書刊雜誌中所能參考的只是其他經濟作物的栽培法。若與外銷導向風光一時的香蕉產業相比較，後者甚至已經成立「香蕉研究所」專門從事香蕉品系研發與產銷技術的研究了。

⁵⁶ 見表 3-1：「受訪者開始種植蓮霧之年代、年紀與出生年次」一覽表。

表 3-1 受訪者開始種植蓮霧之年代、年紀與出生年次

受訪者	年代 種植年代 (西元)	種植年紀 (虛歲)	出生年次 (西元)	教育程度
阿石	1965	二十七	1939	小學
阿海	1970	三十五	1936	小學
阿生	1970	--	--	小學
阿丁	1973	三十六	1938	小學
阿居夫婦	1973	四十一	1933	小學
王德男	1975	三十五	1941	農學博士
阿宗夫婦	1982	三十八	1945	大學
阿鄉	1982	三十一	1952	五專工科
阿溪	1986	五十六	1931	小學
阿得	1986	三十二	1955	小學
阿廣夫婦	1987	三十九	1949	高工
阿正	1991	三十	1962	國中
阿成夫婦	1992	三十四	1959	高工

*資料來源：2000 年 6 月至 2001 年 4 月之田野調查

*本研究刻意選擇不同年代開始種植蓮霧之農民，約略分為 1960 年代、70 年代、80 年代、90 年代四個群落，以利考察不同年代蓮霧栽培技術變遷之樣態

*「教育程度」一欄僅作參考，本文論述中，行動者知識的來源並非只有形式化的學校教育一途

3.4.2. 命名：「黑珍珠」符號的魔力

「黑珍珠」的名號是怎麼開始的？何以到最後「黑珍珠」這個名號甚至取代了「蓮霧」一詞，或者至少也被當作同義詞？關於農業技術的創新或改良，常常被忽視的就是「命名」這一重要環節，尤其像黑珍珠的命名，完全不同於農業試驗單位、改良場或學術機構研發出新品種後直接為新品種賦予一個名號的過程；黑珍珠名號的出現與廣泛認同，是一個漫長而充滿戲劇性的過程，這個名號甚至有過巨大的力量，挺起手臂將一項原先不起眼的農作物緩緩而有力的頂到雲端，變成國內最高貴的水果珍品之一。

關於名號，1970年開始種植蓮霧的阿海有一段回憶：

阿石是我妹婿的哥哥，阿石看好將來的市場，介紹我種蓮霧。當時，我們在出貨的時候，如果蓮霧粒頭夠大，就在貨箱寫上「黑大霧」或「青黑度」一類的名稱；粒頭小的，皮色黑又金滑的，有人就寫上「黑珍珠」。據我所知，我開始種沒幾年的時候，林邊鐵橋邊有幾區土地，海水來到那邊，那邊土質鹹份比較高，種出來蓮霧就是黑又金滑，「黑珍珠」可能就是從那些果農開始叫起的。

同樣是1970年進場的木匠阿生，也同樣是阿石引介，他的說法更傳神：

阿石是最早種蓮霧的沒錯，但是他的蓮霧不夠漂亮啊！「黑珍珠」的原理是這樣，最早在海邊栽種時，蓮霧這種熱帶作物，遇到鹹澀的環境，自然就會變比較黑、比較甜。南風若透，土地自己會吊鹹起來，蓮霧就一定會漂亮，會黑。但是還要配合土質，阿石就是差在土地是砂質地，如果是土壤地，配合鹹份，再有南風帶來濕氣，把土地表面的鹹份吊高起來，影響蓮霧葉片和枝幹，這樣蓮霧一定長得漂亮。送到高雄行口就說是「鹹水蓮霧」。

表面上看來，這場事後證明力量十足的命名行動，在剛開始時是隨興、零散，好像沒有明確的脈絡可以依循，「黑大霧」、「青黑度」、「鹹水蓮霧」、「黑珍珠」等等名稱，任憑這些先驅者或具體或抽象的加以比喻。不過，阿海與阿生的說法中，透露一項重要的交集：粉紅皮色南洋種蓮霧，是在經過地質與鹹份的試煉之後，才變成暗紅發亮的皮色，而且甜度也增加了，而鹹份則是來自於海水與海風。

早先栽植南洋種蓮霧位在屏東平原北部的內埔鄉，緊鄰著三地鄉、瑪家鄉等山區，內埔鄉是隘寮溪、東港溪剛剛流出山區的門戶，表層砂質、底層粗細礫石的地質構造，使得地下水容易下滲蓄積，水源雖然充沛，但地質成分卻是林邊果

農說的「砂氣較重」。更何況內埔鄉深居內陸，絕不可能有帶著鹹份的海風吹來或海水湧來了。蓮霧變成黑珍珠，關於蓮霧品質改良與命名成功的源頭，這麼說來還真的只能發生在鹹鹹黏黏海風吹來、海水潮汐湧進摻和著溪水的林邊溪口周遭，而事後看來，當年以水稻種植為標竿被評定為不入流的許多鹹性歹田，在蓮霧時代來臨後反而變成良田了。

但是，如果真正要找到第一位在貨箱上寫上「黑珍珠」名號的果農，卻又不是林邊鄉這些先驅者；縱然此後這個名號的確是林邊果農打響的。早在阿石經營蓮霧的同一時期，枋寮鄉水底寮村落有位朋友阿河也在丘陵地區栽種蓮霧，某年他的園中有一部份果實色澤較朱紅，又較甜，但顆粒很小，高雄行口商要他為這批貨定個名稱，他隨興一想，取其小巧玲瓏色澤朱紅之特色，就命名為「黑珍珠」。等到阿石生產的蓮霧品質漸有突破，粒頭也漸漸變大，他仍沿用阿河命名的「黑珍珠」來行銷，此後林邊先驅者越來越多人也開始採用這個名稱⁵⁷。

直到今日，黑珍珠幾乎取代了蓮霧一詞，而且成功的讓消費大眾認知到這是一種高級果品。「黑珍珠」這樣一個詞彙，將符號聚攏力量的效益發揮至極，所有可能分散掉的零星力量因而有了集結點。比較於先前果農們所命名的「鹹水蓮霧」名號，則明顯只堪號召沿海一帶東港、林邊、佳冬、枋寮等地生產的蓮霧，無法結合內陸或屏北的產量；進而將集結的產量轉化為象徵力量。換句話說，如果在蓮霧創新成果的命名之初，未出現類似於「黑珍珠」跨越地域而又超越先前形象的符號，如果當初是任令各個小區域個別命名，則顯現在市場上、消費者感受上，很可能不會有強烈的價值轉置的效果，從而蓮霧果品也不可能被以急遽躍升的方式從不起眼水果進身到最高級水果之列⁵⁸。

當然，符號背後的基礎也不容忽視，早期黑珍珠響亮的名號來自於鹹水栽培的意外，而鹹水埔的成因又來自於 1970 年代起林邊、佳冬沿海嚴重的地層下陷，帶著鹹氣的土地越來越多⁵⁹，早期很長一段時間內市場最佳品質的黑珍珠都出自

⁵⁷ 見《林仔邊》月刊，2000，第 37 期。

⁵⁸ 近年來高雄縣六龜鄉「黑鑽石」蓮霧的命名，即借用了「黑珍珠」的命名結構，屬於同一符號結構中的衍生性命名，故而兩個符號之間仍是相加相乘的效果。至於屏東縣許多鄉鎮農會開發的蓮霧品牌，比如林邊的芙華蘿莎、佳冬的透紅佳人等等，都是依附在主結構下的次級符號，並無法取代主結構「黑珍珠」符號的主導力量。創新成果的命名的確是相當重要的，其重要性不亞於栽培技術的演進，某些果農就曾提及，英語系國家將蓮霧稱作 wax apple，這個符號並不會讓人覺得美味或高貴，因而，在蓮霧試辦外銷過程中，重新命名是當務之急。

⁵⁹ 「鹹水埔」土地的出現，與林邊、佳冬沿海嚴重的地層下陷有關。1960 年代鰻魚養殖、1974 年草蝦人工繁殖成功後，在林邊、佳冬兩鄉沿海村落掀起熱潮，村民挖掘土地為養殖池，越挖越多，養殖所需地下水抽水量遽增，地層嚴重下陷將近三公尺，直到 1986 年草蝦病變後才停止。海水滲入地下水層，潮汐湧進林邊溪口更內陸的地方，沿溪兩側「鹹水埔」性質的土地增多。相關討論，見余光雄(2000:52)。

這一帶。到了 1983 年，時任台灣省主席的李登輝來訪林邊，更將「林邊黑珍珠」這個名號徹底打響。不過，雖然鹹水埔的地質與鹹氣不可複製，但栽培技術卻可以交流，從鹹水埔栽培效果推敲原理後，可以用其他途徑來改善先天的不足，因而漸漸全屏東三十三鄉鎮市中三分之二以上的鄉鎮市都有蓮霧種植⁶⁰，也都在當地條件下繼續品質改良的工作，蓮霧收成出貨時都叫做黑珍珠。

3.4.3. 技術現身：疏花技術的形成與演進

如果把農業技術創新過程分成品種創新、命名創新與栽培農法創新三大要項，先前我們從品種確立談到了成果命名，現在才真正要進入栽培農法的創新改良過程。要談蓮霧栽培技術創新改良的過程，絕不能錯過比阿石年長一歲年輕蕉農阿丁的故事。

1973 年，三十六歲的蕉農阿丁面臨抉擇。好友阿石已經經營蓮霧七年多了，除了生產蓮霧果實之外，也開始「蔭栽」（培育苗栽）販售蓮霧苗栽，看來同樣是果農，阿石的路寬廣多了。每年賣蓮霧與苗栽的收入，荷包裡也飽滿多了，不只遠遠勝於其他作物的農民收入，比起到城市工廠做工的青壯輩，他的收入簡直就像個開設小型工廠的頭家。

就在 1973 年前後，台灣社會有過好幾件跟屏東農村小鄉鎮息息相關的大事

1969 年以後，台灣失去了最主要的國外市場—日本，而這意謂著香蕉農產急遽走下坡的時刻來臨了，蕉價逐年下降，而農忙時雇工所需的農業工資卻年年上漲⁶¹。另外，1973 年底，受世界性的糧食和石油危機波及，產生一波城市勞工返回農村的浪潮，在城市裡領著一定水平工資的青壯輩返鄉勞工，面對的是家鄉的稻作水田或蕉園，銘刻在身體裡的一把尺自然浮現，就算回鄉務農，每月收入也要能跟城市工資相較量。此時，林邊鄉、以及屏東縣其他鄉鎮，關於家鄉傳奇事業的種種正在流傳，黑珍珠蓮霧真的是值得一試的事業。

⁶⁰ 見表 3-2：屏東縣各鄉鎮市蓮霧栽種面積統計表（2000 年）。

⁶¹ 工業發展的步調持續著，但工業與農業關係，卻在 1972 年中蔣經國接任行政院長時有所調整，他開始採納重農派學者李登輝等人建議，推動農村建設並轉向支持性米價政策，維持稻農一定的收入水平，並使國家有足夠稻米集備；農村建設與稻農收入，也使社會福利的成本個人化，也就是說城市勞動者在家鄉的被扶養者可藉由稻作而維生。先前十幾年，農村在國家政策性的壓制稻米價格，同時維持城市工資與平均勞動收入高於農村的情況下，一推一吸有效的將年輕勞動力推擠到城市工廠來，投入出口替代工業化的勞動大軍；但是，到 1960 年代晚期，推擠力量太大，反而引起農產品價格上揚，農、工業工資過度上漲，及農業生產遲緩等症狀。相關討論，詳見蕭全政(1988)。

表 3-2 屏東縣各鄉鎮市蓮霧栽種面積統計表 (2000 年)

排行	鄉鎮市 (名稱)	種植面積 (公頃)
1	枋寮鄉	1046.93
2	鹽埔鄉	683.77
3	內埔鄉	668.92
4	南州鄉	653.20
5	高樹鄉	581.42
6	佳冬鄉	526.19
7	新埤鄉	310.60
8	潮州鎮	308.20
9	林邊鄉	299.55
10	長治鄉	280.10
11	麟洛鄉	278.63
12	里港鄉	192.86
13	萬巒鄉	186.63
14	竹田鄉	159.08
15	東港鎮	127.70
16	春日鄉	116.11
17	崁頂鄉	98.28
18	九如鄉	87.82
19	屏東市	54.07
20	枋山鄉	33.10
21	萬丹鄉	17.59
22	新園鄉	6.10
23	牡丹鄉	0.70
24	琉球鄉	0.40

*資料來源：屏東縣政府農業局

*屏東全縣共計 33 鄉鎮市，已有 24 鄉鎮市栽種蓮霧；但大宗栽種區域，仍集中在「屏北」尤其鹽埔、內埔、高樹、長治、麟洛、里港、萬巒、竹田等地）與「屏南沿海線」（尤其枋寮、南州、佳冬、新埤、林邊、東港等地）兩大區域。山地鄉僅春日鄉有百公頃以上栽種面積，至於恆春半島與離島琉球鄉則少有蓮霧栽種

藉由統計圖表，我們可以看得更清晰，圖 3-2 之圖 1 與圖 2⁶²顯示出 1973 年是蓮霧經營最大的轉折點，從這年開始，蓮霧種植面積急速上揚，每年增加一、兩百公頃，到了 1980 年甚至產生戲劇性的增長，這年原來全國蓮霧種植面積 2,877 公頃，隔年一躍而成 6,397 公頃，整整增加了 3,520 公頃⁶³，兩倍有餘的增加率。這股氣勢一直延續到 1987 年達到種植面積的歷史高點 10,502 公頃，雖然其後的增加率沒有 1980 到 1981 年那麼驚人。在整個蓮霧面積擴展過程中，屏東縣蓮霧經營面積也在逼近佔全國總面積八成多之後，一直維持這個比例；簡單的說，所有國內外情勢的變化，具體展現在農業屏東時，其中一項鮮明的地景印記，就是原來迎風擺動的蕉扇先不見了，接著低矮連綿的稻浪也消失了，很多蕉園與稻田都變成了一簇一簇翠綠大傘密佈的蓮霧園⁶⁴。

再回到 1973 年，蕉農阿丁在林邊鐵橋附近林邊溪堤防邊這塊低濕的鹹水埔土地上。好友阿石年年慫恿，自己也評估局勢之後，阿丁終於下定決心投身蓮霧栽種的行列。此時的阿丁怎麼也想不到，關於往後黑珍珠栽培農法好幾項重要技術的突破，都跟他密切相關，至少是跟他所承租的這一分半大小的鹹水埔土地相關。這年年中，阿丁審慎的將原來「八尺四方」間距栽種的香蕉，每隔一壟就砍除一壟香蕉樹，砍除後的這一壟就種下蓮霧，構成「丈六四方」⁶⁵蓮霧新苗栽種的間距，地景上則呈現為一壟香蕉、一壟蓮霧很有規律的排列，心裡打的算盤卻是，一方面蓮霧的新苗栽通常要三到五年，樹體才能成熟到足以有果實可採收，這等待期間仍須香蕉來依持生計，另一方面蓮霧是否真是如傳聞那樣穩固的事業，自己投入新的果樹經營是否能夠摸著訣竅，一切都還在未定之天。

跟阿丁以及他那塊鹹水埔土地密切相關的蓮霧「栽培技術的創新與改良」，首先得從蓮霧「疏花、疏果」農法的確立說起。

⁶² 見圖 3-2：圖 1、台灣光復後蓮霧栽培面積及產量。圖 2、近二十年台灣蓮霧主要產地栽培面積之消長。二圖均出自王德男、翁瑞亨(1996:102)。

⁶³ 這應該與 1978 年之後台美關係惡化，該年年底卡特政府宣布中斷台美關係有關；當時台灣政府為維繫兩國檯面下關係，不斷派出「對美特別採購團」，大量增加小麥、玉米、黃豆的購買，以此爭取友好的農業州參議員支持「台灣關係法」制訂時的有利條款。在台灣農業方面的影響是，大量非稻米雜糧作物進口，改變國人飲食與消費習慣，稻米需求量減少，而農村的雜糧生產多樣化也被阻斷，傳統農民要不是繼續種稻，或者就是領取休耕補助，或者轉作其他經濟作物，或者出租土地。此時蓮霧農作面積激增，係大量稻田轉作所致。相關討論同註 61。

⁶⁴ 當然，同一時期屏東農業的另一項奇蹟是「綠寶石傳奇」，平原檳榔的栽種，從砂質土為主的內埔、萬巒一帶拓展開來。筆直高聳的檳榔樹，密集排列在原來的水田中，這是另一項地景，詳細討論見林德福(1992)。

⁶⁵ 果樹栽培，不同果樹因其較佳的樹冠大小等等因素，有不同間距考量。香蕉是一行一行排列，每一行稱為一壟，種植完成的香蕉園，剛好每株與前後左右都相隔八尺長，稱為「八尺四方」的安排。蓮霧樹冠較大，當年果農們經常採取「丈六四方」的安排，長寬都是香蕉栽植時的兩倍。

圖 3-2 台灣歷年蓮霧栽培面積相關統計圖

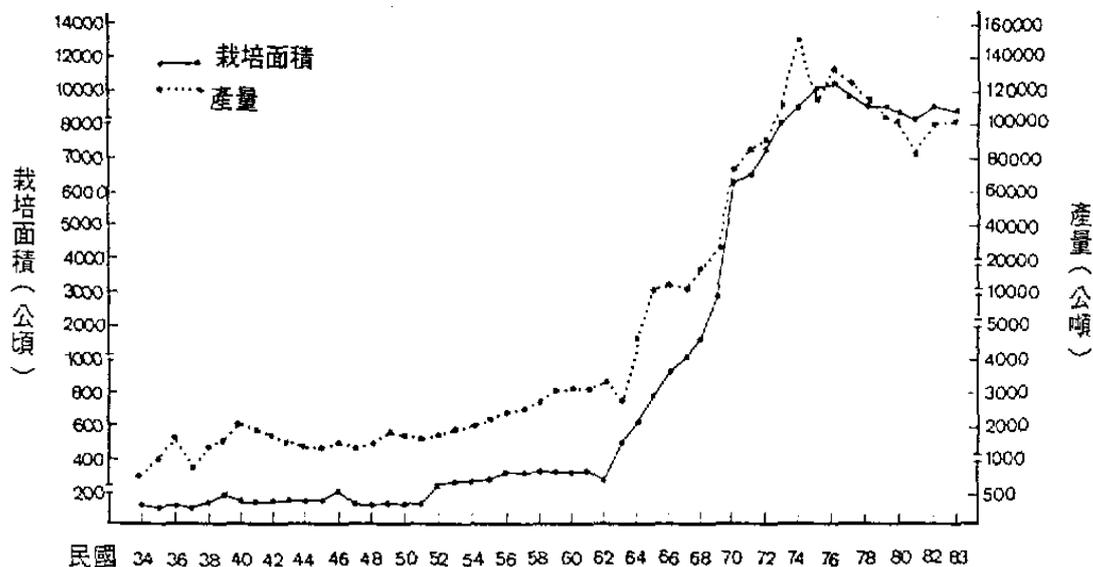


圖 1. 臺灣光復後蓮霧栽培面積及產量

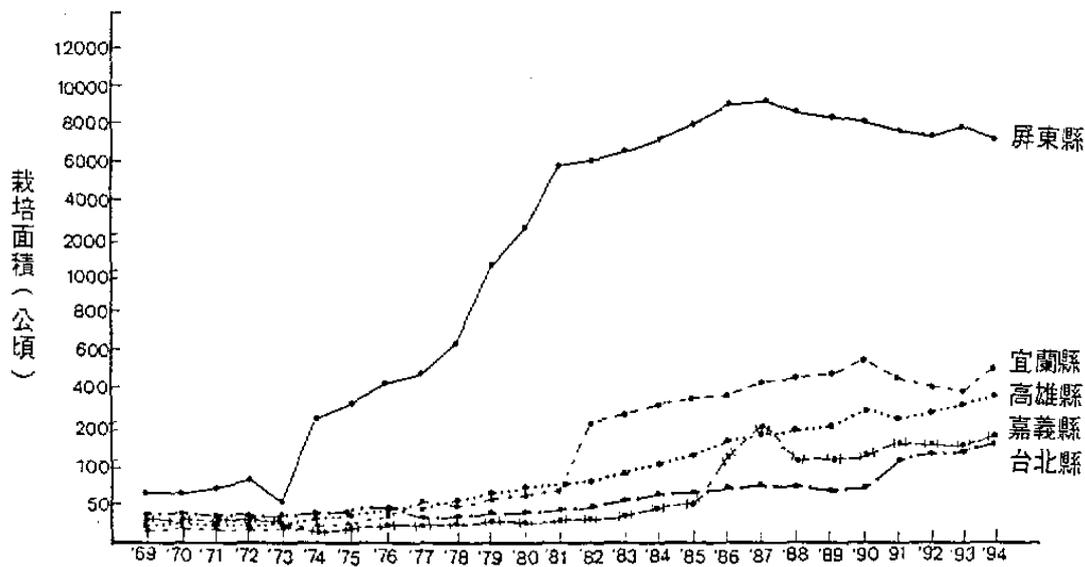


圖 2. 近二十年台灣蓮霧主要產地栽培面積之消長

*圖表來源：王德男、翁瑞亨，1996，台灣蓮霧產業經營之變革與展望，收錄於《台灣熱帶地區果園經營管理研討會專刊》，頁 102

*1974 年，全國蓮霧栽種面積首度突破 500 公頃，在全國 509 公頃中，屏東縣佔 235 公頃，約 46% 之比例

*1987 年，全國蓮霧栽種面積之歷史高點，在全國 10,502 公頃中，屏東縣佔 9,343 公頃，約 89% 之比例

民國 62 年農曆五月種下了蓮霧，出乎意料，這塊鹹水埔自然讓蓮霧開花，隔年五月就可收成，雖然收得不多，一叢樹只收成 40 斤左右，剛好裝滿給行口的一件貨箱。不像其他田地，三到五年才能收成。

民國 63 年底，隔壁佳冬鄉有位朋友，經別鄉農民介紹學會用速滅松等藥劑“催花”，他也教我試試看。結果一催，蓮霧樹不只提早開花，還開得整叢樹滿滿都是花。當時候我啦、阿石啦、其他十幾位農民啦，都還沒有人知道蓮霧應該要疏花、疏果，看到催花之後花來得多，我就“貪留”，幾乎全數的花都留住。結果，隔年三山國王迎鬧熱時，農曆二月二十五前後那幾天，我記得很清楚，氣候大轉變，連續烏陰二、三天，日頭未開，天氣寒冷，當時花落鬚後已經結粒變成“小紅頭”了，我只知道雇人來把結了小果的枝條用繩子吊到較高的粗枝，哪知道這樣的樹體、這樣的地質堪不住那麼多小果實，沒辦法補給營養，結局是全都落果。當時真的是不知道勢面，看到花開得多心裡一高興就“貪留”，連不該留的枝尾部分也留了花

在蓮霧經營三十多年後已號稱是「最厚工」、「最技術性的果樹」的現在，回想起技術改良的開頭，阿丁頻頻笑了起來，笑說當時時候一整群人沒有人知道這個現在看來最基礎的功夫：疏花、疏果。

疏花，粗略的說來，就是將每一次開花後蓮霧花的總數控制在一定範圍內，以便蓮霧樹體充分供應由花至果過程中的養分，從而生產出果大質優的蓮霧果實；如果疏花後留下的蓮霧花數量還是太多，接著在結成小果實階段還要進行一趟疏果的工作。

疏花技術演變的過程，可以當作其他蓮霧栽培技術演變過程的縮影：最開始疏花的工作只是在花的「數量」下功夫，隨著栽植經驗增長，慢慢就轉往花的「品質」要求，因為花的品質直接影響到果的品質，哪些區位的花簇適合留下，該區位一簇花之中，聚繖花序裡哪幾顆相對位置的花苞最佳，而且還要考慮到花長到什麼狀態時最適合進行這道疏花的手續。也因為如此，初期十數年下來，果農們的「眼光」自我鍛鍊得越來越犀利，光是「蓮霧花」這個名稱早已無法涵蓋果農們體驗到的蓮霧果樹生長態勢，到後來蓮霧花從米粒一般大，小小花芽開始就有乳名了，從花芽到果實成熟的整個過程被複雜化為：「鏢仔 小分粒仔 大豆粒仔 小白肚 大白肚 爆鬚 合臍 青斫仔 紅頭 成熟果實」，每個小小時段內，都必須配合不同的施肥、施藥、剪去部分老葉片與弱枝條、摘除部分新葉芽、照養最能帶動花芽成長的新葉芽等等繁複的技術管理。當然，這是長期緩慢演變出來的技術準則，背後同時也意涵著黑珍珠蓮霧越來越被台灣社會定位為高級果品的各種因緣條件；而成功的定位為高級水果，又有堅實的消費需要，反溯激發

了生產者更細節、更綿密的技術演變。

1974 年剛學會的「催花」技術，像是神燈中冒出來擁有神奇魔力的精靈，蓮霧花開滿了粗枝幹、細枝條，連枝條尾端滿滿都是花，阿丁剛開始像是不懂如何駕馭魔力的主人，任憑魔力在蓮霧樹上四竄，等到隔年天氣變冷，花果落盡，他才感受到「數量」不是唯一的標準，當他為自己給定一個經驗教訓—反省「貪留」一詞的技術意涵，並逐漸學會省察土地、天候、樹體等特性後，也決定了日後他與阿石走向完全不同的方向。同時，他們個人方向的取定，深刻影響了後來黑珍珠蓮霧產業的發展。

3.4.4. 質與量的叉路口：高品質路線的技術偶然性

1977 年南台灣一場十六級強烈颱風—賽洛瑪颱風過境後，整個屏東的作物地景突然像是橡皮擦狠狠擦掉的炭筆畫，稻田毀損、許多種多年生的果樹也被連根拔起；加上 1978 年初起台美外交挫折，台灣加強對美採購稻米替代品雜糧作物的情勢下⁶⁶，稻作更顯得是毫無未來可言。屏東許多農民在接下來一直到 1981 年這段時間內，感受到林邊黑珍珠蓮霧成功的經驗，對高品質蓮霧的管理技術信心大增，急速跟進轉作。1978 年全國栽植面積首次突破 1,000 公頃，屏東佔了六成多；到了 1980、1981 兩年間，全國栽植面積由 2,877 公頃躍升為 6,397 公頃，屏東所佔比例更高達九成多，一直到宜蘭蓮霧面積稍微擴增、以及高雄六龜推展「黑鑽石」蓮霧經營後，屏東所佔比例才微幅下降維持在八成多左右。

阿丁真正有系統的經營蓮霧，也是在賽洛瑪颱風離去，重新栽植蓮霧苗栽後。這時的阿丁慢慢感受到自己第一塊土地的土質特性（土壤地、鹹水地、低濕地）相應的蓮霧樹體特性、甚至自己的個性，狠下心來將每年疏花疏果的工作做得相當徹底，加上其他看似偶然因素的配合，接下來的十多年之間，全屏東最頂尖的蓮霧農「阿丁傳奇」就要上演了，而這個傳奇本身又因為當時鄉里傳播方式的特性，以好幾倍的放大效應更加型塑了黑珍珠蓮霧未來的走向，不只影響林邊，還及於全屏東。

阿石的砂質土地特性，蓮霧花可以留得多，當年首次採用「速滅松」催花術之後，阿丁的蓮霧花果盡落，而同樣不知道應該「疏花」的阿石卻安然無恙，滿園蓮霧。不過，砂質土栽種的蓮霧，成熟後的果實質地真的遠不如鹹水埔土壤地，

⁶⁶ 相關討論，見註 61、註 63。

前者果實構成中的海綿質較多，脆度較差，果皮顏色與光澤也比較弱些。這也使得阿石不得不將每次開花的蓮霧花多留些，以量來取勝，就算後來採納疏花技術後仍是如此。有一段時期，以最高品質的蓮霧相較時，每斤蓮霧的價格，阿丁的貨常常是阿石的兩倍，而阿丁的蓮霧又有很大比例都能控制在中高品質，阿石的則大部分是中低品質，但每分地收成的斤數，阿石的數量卻遠高於阿丁。

阿石與阿丁於是構成兩個最典型的例證：阿石採中等栽培技術，但求取大量，也因此雇用近十位工人協助經營蓮霧園；阿丁則越是往尖端栽培技術前進，大膽而有條理的疏花疏果，各種細緻的技術管理細節都是夫婦倆親自操作而不假手他人，也因為他人無法簡單複製這些技術細節。若說阿石走向「雇工量產」的方向⁶⁷，阿丁則像是不斷求取精良品質的「師傅」。其他先驅者在「量」與「質」的取擇上，牽涉到自身的技術限制、擁有的土地面積大小、進場先後而影響蓮霧樹體的成熟度等因素，則分佈在他們兩人之間。但從行口商見獵心喜越來越要求高品質的蓮霧這個趨勢看來，果農們已明顯的感受到，無論如何，蓮霧品質一定要繼續突破，縱使每個人所經營的土地、樹體、以及自己的個性等條件各有不同。

阿丁的高品質蓮霧，到底是透過哪些條件、哪些技術得來的？

既然決定求取品質、以質求價的路線，阿丁自然對於蓮霧每年季節變化時的生長態勢更深入體察，配合土質天候條件，關於細節化的技術逐年精練改良。但有一個關於「施肥技術」的重要突破，卻真的是偶然因素所致。當「阿丁傳奇」開始在鄉里傳聞時，為解開為何阿丁的蓮霧總是全屏東賣價最高的謎，有一年阿石很好奇的將自己與阿丁園中的果實與土壤送到農業試驗單位化驗。然而，驚奇的發現，原來以為應該只是鹹水埔海水的納離子一類的成分在作用，結果竟然化驗出較高的鈣質成分。

原本關於蓮霧的施肥，阿石與先驅者都一樣，大家都是先從種稻、種香蕉經驗採借過來，調配基礎的氮、磷、鉀肥料三要素；早先阿石跟他岳父提起蓮霧施肥時，還甚至被岳父笑說蓮霧哪需施肥。但是，事實擺在眼前，阿丁所栽培又好吃、又有看頭、賣價又高的蓮霧，其中竟然有較高的鈣質成分。阿石決定在自己園中找幾株蓮霧試驗，買了過磷酸鈣與名為「鈣源」之類的化肥來施肥，一年過去，到了採果期，竟然沒什麼改變，果實中鈣質成分並不見增加。經過仔細的再觀察並閱讀介紹施肥的書刊，終於發現阿丁蓮霧園旁邊有飼養「睏鴨⁶⁸」的人家，

⁶⁷ 日後阿石更進一步轉型，從生產蓮霧與販售苗栽的果農，進而開設全林邊第一家托運行，成為真正的「頭家」，專門經營蓮霧之運送。

⁶⁸ 昔日林邊鄉另有一項特色產業，「睏鴨」的飼養。即白天野放覓食，晚間回到鴨寮休息的飼養方式。詳見《林仔邊》月刊。

而鴨池水自然溢出，流入地勢較低阿丁的蓮霧園來，鴨子排泄物中的鈣質，溶在鴨池水有機質環境中，澆灌到植物時才容易被吸收。

此後，蓮霧施肥技術也逐漸突破，除了原先氮磷鉀三要素之外，也注意到所謂「微量元素」鈣、鎂、錳、鈉之類化肥的需求，找出適量與適期之施用，並需培養出這些元素得以被吸收的有機質環境。

鹹水埔與鴨池水的天時地利可遇不可求，但由鹹水埔與鴨池水推測出來可能的原理，卻可以學習、試驗、推廣。而且，因為創新的栽培管理技術漸漸找出基礎模式，當農民開始在原先的稻米良田中試種蓮霧時，投入基礎管理技術後，發現種出來的蓮霧也是美觀飽滿、細緻可口。等到 1980 年代前後，大量的水田土地終於繼香蕉園之後也走向轉作之路，一度被鹹水埔顛覆意義的稻作良田，如今又回復為有價值的土地種類了，蓮霧不一定非要在長年含著鹹氣的鹹水埔土地上才種得出好品質。

隨著技術精進，品質日漸提升，「黑珍珠」在 1980 年前後已成為高級果品，農民大宗出貨的對象也早就從高雄行口轉變成台北行口，北部高收入的消費者現在成了黑珍珠走向的決定力量。「阿丁傳奇」就是在這種條件下出現的，北部行口商與水果販仔，在消費市場需求的狀態下，將黑珍珠價位節節喊高。而這樣的傳奇故事，更因為當時電話尚未普及，行口商採「電報報價」的聯絡方式，使得傳奇更加傳奇，在生產者家鄉帶起濃厚的技術較勁氛圍。

當時的運銷制度是這樣的，每天下午兩點前果農要裝好貨箱，經由托運行運送到屏東市，接駁鐵路「黑台車」北上，送交台北行口商，販仔與行口相互出價，決定出該批果品報給生產者的價格。每天將近中午時，林邊電信局熱鬧起來了，發報員整理好北部行口拍來前一天蓮霧賣出價格的電報單，挨家挨戶到蓮霧農家中通報，農民自然詢問，當天電報中價格最好的農民就這麼被宣傳出去。農民們覺得收到電報時，像是聯考放榜一樣，期待榜單中顯示的是個好價錢，而採收期間天天都有一次這樣的放榜。每天接收電報，對果農而言是必要的功課，藉以決定隔天對某家行口出貨量多寡，賣價好的，調高當天下午的出貨量，反之，賣價差的就減少。結果，很長一段時間，阿丁一直是蓮霧採收期每日賣價最高的保持者，廣為鄉里傳頌，從本鄉到他鄉，報章媒體也紛紛報導，農政單位更率領屏東鄰鄉農民前來觀摩。這樣的「阿丁傳奇」一直到電話普及後蓮霧賣價逐漸變成個別農家私事，同時黑珍珠蓮霧栽培技術也漸漸形成全鄉、全縣共享的知識之後，

熱潮才慢慢消退⁶⁹。

電報放榜，讓技術較勁的公共氛圍得以形成，果農們投注心力摸索最高賣價保持者的技術細節，期望自己的蓮霧栽培品質也能突破。

3.4.5. 催花技術與蓮霧市場

1981 年夏天，芒果盛產期產量過剩不得不倒入曾文溪的事件，在當時讓人印象深刻；隔年前來林邊採訪的雜誌記者，眼看幾年之間蓮霧農作面積激增，觸目所及都是剛植上蓮霧苗栽的水田，不禁為蓮霧農的未來擔憂⁷⁰。然而，黑珍珠蓮霧的市場，直至今日果農們雖然普遍感受到平均獲利下降了，但卻從不曾發生類似的市場崩盤事件⁷¹，這又是什麼原因呢？

催花技術的演進，扮演最為關鍵的因素。原來主要在確保蓮霧開花期間樹叢開花的數量、開花的整齊度，後來因為鄉鎮間、同鄉農民間競爭「催早花」豐厚的市場價格，竟使南洋種蓮霧的產期，在南台灣氣候下從每年單單一季農曆四、五月的自然產期，演變成一年之中有三個季節都能生產蓮霧。被放大的時間容量，預先化解了空間中擁擠出貨的潛在危機。

南洋種蓮霧可以「催花」，而且是簡單方式就可達成的「催花」，說來仍舊是一場美麗的誤會。故事發生在屏東平原北邊的內埔鄉，那個全屏東最早栽植蓮霧，但後來卻被林邊搶了風采的所在。那是 1974 年左右的故事，時隔多年後的今日，專門研究蓮霧的農業學者，鳳山熱帶園藝試驗分所果樹系的系主任王德男，這樣為我們追憶那段往事：

當時內埔鄉有農民在稻田噴灑農藥時，剩下了一些份量，他想說丟掉可惜，剛好稻田緊鄰著蓮霧園，就把剩下的農藥往蓮霧樹上噴灑。誰知道竟然那麼湊巧，蓮霧樹叢掉下不少葉子，但蓮霧卻稍微提早開花了，不只開花的時間較整齊，數量也比以前多。

聽說剛開始的時候，發現催花藥劑的農民把農藥罐的標籤撕掉，想要獨享催出早花的市場時機，不過這種事情很難蓋得住，親戚朋友問起時，他總要老實說出來就是“速滅松”這一支藥吧。親戚朋友的關係

⁶⁹ 產期調節的催花技術進一步成熟後，全年共有三個季節都有蓮霧生產，這也使得原先在集中的產期裡，蓮霧賣價容易相互比較、凸顯的條件消失了。

⁷⁰ 詳見溫英男等(1982:44)。

⁷¹ 至今最嚴重的一次就是 2000 年初，反常低溫的寒流過境南台灣，造成嚴重落果，農民們顧不得品質，能出貨的蓮霧就盡量出貨，致使當季不論蓮霧品質高下，價格均受波及。

拓出去，沒多久全屏東都知道有這種催花藥劑。不過，他們並不知道其中的原理啦

1975年，鳳山試驗所本來專門在研究木瓜，當時三十五歲的的王德男技士，偶然機緣下轉換跑道開始接觸蓮霧。沒多久，經由與農民互動而漸漸瞭解蓮霧習性後，他就碰到這個有趣而重要的問題：蓮霧催花技術的改良與創新。大約從1979年開始，他陸續進行幾次有系統的催花技術試驗，一方面找出農藥引致落葉而讓蓮霧提早開花的原理⁷²，另一方面也試驗將其他果樹的催花技術搭配到蓮霧催花技術的可能性。

當農業技術師傅遇到學院農業博士時，會激盪出什麼創意、或者摩擦出什麼火花呢？

林邊鄉早期先驅者的訪談中，幾乎都呈現一種特別的說詞：「王技士真的很熱心，常常下來座談，也帶給我們農民很多農業知識。不過，很多技術都是農民瞎打誤撞先做出來的，他是來跟農民座談時，問大家某某問題你怎麼克服、某某人怎麼管理出高品質的蓮霧，蒐集完這些資料才去發表，也把這些技術拿去教屏北的農民⁷³」

持平而論，農業博士王德男的確對蓮霧栽培技術的創新與改良有過相當重大的貢獻，不過，他的貢獻也的確如農所言，並非是「最早做出來的那個人」。農民在機緣偶發條件下，做出許多意想不到的成果，就像先前提到的，鹹水埔與鴨池水讓某些蓮霧擁有特別好的質地；而農業博士熱心扮演的角色則是，對這些果實與土壤進行比較研究，在控制變因的實驗環境中，挑戰農民原先認定的某些成見，像是「鹹水埔蓮霧是因為鹽的成分才造成蓮霧品質提升」之類的成見。

關於催花技術，也是類似的過程。除了內埔鄉農民速滅松催花術的意外發現之外，林邊鄉個別農民也在栽培管理過程中，有的因為地勢低窪，立秋時連續幾天積水數尺高而自然提早開花，有的試用芒果等果樹根幹的環狀剝皮法或刻頭、敲頭等方法，也達成提早開花的效果。但這過程中，技術相當不穩定，少數師傅級的農民就某塊土地特質掌握了某種催花方法，但也不保證用到另一塊土地時、或者同一塊土地上在下一年度會遭遇到什麼新狀況，而多數農民則納悶為什麼看起來是同一套方法，別人的蓮霧催到早花，自己的卻毫無消息。

⁷² 在1982年6月一場與林邊農民面對面座談的會議中，王德男曾經如此答覆詰問催花技術的農民：「超量的化學藥劑致引起藥害而造成落葉，只是催花處理中的手段之一，而最重要的還是，催花前的耕作管理，設法提高碳氮比(C/N)，提早促成花芽之分化，才是首要之務。蓮霧的催花可使開花提早，花期整齊；因為蓮霧的葉柄內含有一種植物荷爾蒙 IBA，此種荷爾蒙，會抑制花芽的萌發。」詳見黃天行(1982:10)。

⁷³ 持類似看法的，至少有早期先驅者阿海、阿生、阿丁等人；1980年代初期進場者阿宗也篤定的認為是如此。阿石則是比較例外的一位，他的看法關照到技術演進過程中各類人物的貢獻。

農業博士王德男的角色重要性又出現了，他把所有這些曾被農民實作中證實為有效的方法帶回實驗環境，再把自己所知的「斷根」等耕作調節技術加進來，有系統的區分出各種狀態，並尋找在特定節氣下對應於蓮霧樹體的各種階段，如何將所有催花的方法調配成最佳的狀態。透過理解程度較佳師傅級農民實際操作後的具體成果，王德男的貢獻慢慢傳遞出去；但每場座談會中，通常還是得面對來自於更多農民嚴酷的質疑「為什麼你說怎麼怎麼做，而我那樣做都沒用」，這類關於「理論與現實」恆久的疑惑與挑釁。

無論如何，農業博士王德男畢竟是少數真正能夠通過農民檢驗的學者⁷⁴，經常穿梭在傑出蓮霧果農的田間，再返回鳳山試驗所進行研究，雖然許多農民在笑談回憶間仍認為他是跟在農民之後蒐集資料進行研究的，但基本上還是相當認可他的角色與貢獻，這可能是來自於他重視實作經驗中的創新並尊重實作經驗中複雜的變異，而使得他在每場座談中都像是「類似於擁有真正實作經驗」的形象⁷⁵。反覆考驗下來，不少農業博士早就退回學院，而往後王德男竟然跨時代、跨世代的影響蓮霧產業的技術創新與改良。

1980 年代之後，催花技術大致有了穩定的輪廓，但就個別農民而言，仍舊是存在太多的變數，必須對自己所擁有土地的土質、地勢、氣候、樹體詳密的觀察與體會，才能真正調節控制出「優良品質的早花」，而不會只是空歡喜一場的「花來得早、來得多，而果卻也落得快、品質差」的結局。直到 1980 年代的中後期，少數農民終於能夠突破種種條件限制催得到秋季節氣中的「白露花」⁷⁶，遠遠突破南洋種蓮霧在南部氣候下自然開花的春季節氣，提早了將近半年的時間，這些農民不再被當作簡簡單單看天吃飯的「做穡人」，而在當時就已化身為最被稱許的蓮霧栽培「師傅」了。

當然，師傅級頂尖技術的果農只是少數，但無論如何，經由這些過程，蓮霧的栽種已被普遍認知為必須時時警醒、時時操作、不斷求取經驗突破的「厚工」農作了，而蓮霧果樹也常被說成「最技術性的果樹」。此外，與蓮霧被認知為技術果樹同等重要的是，所有的果農也都參與在這場技術突破的盛宴中，縱使無以進身師傅之列，也都學會了必要的催花技術，所催的花雖然不是賣價最好的首批早花，但也足以經由催花技術而相互錯開蓮霧產期。就像先前提到的情形，時間的容量突然變得較為寬大，抒解了空間中擁擠出貨的潛在危機。

⁷⁴ 此外，高雄農改場的研究人員也曾在屏東縣七、八個鄉鎮嘗試整合農民，進行有系統的栽培管理技術實作試驗，或試辦共同採購農業資材、共同運銷、甚至幫伴協作等組織，並促成 1998 年起蓮霧外銷香港、加拿大之實驗性業務。詳見李賢德、邱宗治(1999)。

⁷⁵ 詳見黃天行(1982:7-13)。

⁷⁶ 國曆九月八日，即是二十四節氣中的「白露」。這個節氣中催出的花，就叫「白露花」。

這樣的技術突破，放在 1981 年以後蓮霧栽種的總體局勢來看，尤其深具意義。當年全國栽種面積急遽躍升為 6,397 公頃，屏東佔了九成多，相較於前一年全國面積 2,877 公頃，等於是以前驚人的擴增速度，宣告了蓮霧作為屏東經濟命脈時代的來臨，一路增長的趨勢直到 1987 年達到最高點。還好，催花技術調節了個別農民收成的產期，「果賤傷農」的情況得以預先被控制。或許也是因為催花技術適時的出現，鼓舞更多猶豫的稻農走向轉作蓮霧之路或將田地出租給蓮霧農。

關於催花技術，另一次重大的突破，帶著更為濃厚的技術革命的意涵，則是 1990 年代「蓋網催花」的技術，雖然這項技術的起源也是充滿偶發的色彩⁷⁷。什麼是「蓋網催花」呢？依文解義，最簡化的理解就是：預定某個節氣要讓蓮霧提早開花，往前推算一定的期間，將蓮霧樹做大規模修枝剪葉的處理，然後蓋上黑網，等到時間一到，掀開黑網，噴灑催花藥劑，整批的蓮霧花就被催趕出來了。不過，關於黑網覆蓋的方式，則有所謂全株覆蓋的「蓋蚊帳」模式、只蓋樹叢上半的「蓋頭」模式、或者只圍住樹冠周邊而頂端與幹端都不圍的「穿裙」模式，三大類蓋網模式各自搭配前此發展出來的不同催花方法，以及整套隨生長態勢動態調節的樹叢管理技術。

「蓋網催花」的重要意義在於，這個方法徹底改寫了前一時期催花技術潛在的不穩定性，讓蓮霧催花的成功率達致八、九成以上，而且在熟練必要的栽培技術前提下，這個方法對一般農民而言算是簡單易學、容易操作的新技術。短短幾年之間，蓋網催花的技術，以革命性的氣勢席捲全屏東，而「搶早花」以求市場時機，則變成絕大部分蓮霧果農之間心照不宣的基礎功課。

前一時期因善於催出早花而廣受稱許的師傅級蓮霧農，長期任職國中理化教師的阿宗這麼說：

以往要在秋分、白露等節氣催出早花是一項大學問，什麼節氣催出花來，也差不多決定了那一年蓮霧的價位與果農的收入。現在大家流行的話語卻這麼說：催花無師傅，用網子蓋就有。價位與收入的關鍵點，又回到蓮霧每一個生長階段整體的管理技術——大家都可以有早花了，但是不保證將來結出的果實品質顧得夠好

什麼管理技術呢？最重要的就是自己要瞭解自己土地的狀況、樹叢的狀況、配合氣候的狀況，種蓮霧不是固定一個公式

⁷⁷ 關於蓋網催花技術的起源，有三、四種以上的傳聞，但都不脫「農民實作中偶然發現」的模式，限於篇幅，不再詳述。同樣的，農業試驗單位的貢獻則是，找出最適合催花之遮光率的黑網，並將先前斷根、浸水、環剝、刻頭等催花方法調配進蓋網催花技術中。

催花技術的突破，產期調節變得容易多了，不僅農家之間相互錯開蓮霧產期，個別農家還漸漸發展出新的管理文化，也就是將自己經營蓮霧的土地規劃為數個區塊，不同區塊的蓮霧預定收成的產期也不同，如果農民擁有六分地，他可能把這塊地三等分劃開，每兩分地以催花技術調控在某個時段收成，三個區塊輪流收成。這樣的管理方式優點不少，一方面得以將採收時節的工作量化整為零，盡量調節到農家夫婦兩人足以擔負的範圍內，另方面也形成分攤風險的作用，不至於因為整批來花的單一產期，而在面臨氣候突變或市場飽和時，讓整年的心血一次都泡湯。

「蓋網催花」技術的出現，改寫前一時期農民認定栽種技術的標準，「催早花」的能力已非判斷蓮霧種植工夫的最高準則，一旦多數農民都學會「蓋網催花」之後，技術的判準慢慢又回到果實品質身上來了。如果說「蓋網催花」已發展出一套公式可循，這套公式的廣為流傳，卻是以同一產期裡果實品質的管理技術更加繁複為代價，要想栽培出優良的蓮霧果實，似乎是越來越沒有固定公式可循了。

「蓋網催花」技術革命的氣勢，排山倒海而來，也大幅消解了市場崩盤的潛在危機；每戶農家可以錯開以往相對集中的產期，在屏東，蓮霧成了一年之中有三個季節都可以收成的作物⁷⁸。不過，面對這股潮流趨勢，卻有極少數也屬「師傅級」的蓮霧果農們，明白的拒絕蓋網催花，從一開始就堅持走另一條路。

對這些蓮霧師傅而言，這樣的拒絕是深思熟慮後積極的行動，也可以說是對另一套栽培技術游刃有餘之下所做的抉擇，更適當的說法則是他們已經摸索體會出某種「熱帶果樹栽培的哲學」了。在他們的眼中，蓋網催花的技法，將蓮霧樹體在開花期間原本分成三到五次慢慢吐放花朵的自然習性，變成一次就催逼出來，「完全是違反蓮霧生理週期的作法，簡直就像在抽取骨髓一樣」⁷⁹。許多年前前他們就認為，蓋網催花的蓮霧樹體會越來越弱，不僅果實品質深受拖累，久而久之還可能因為樹體衰弱而開始產生許多意料不到的疫病或蟲害。因而，他們堅持應該回復蓮霧本性，讓蓮霧樹體在最健壯的生理條件之下，產出最優良品質的果實，而市場賣價與農民收入自然就跟著升高。

回復蓮霧本性，找出生理特質，這樣的目標必須建立在長年累月自我訓練的前提下。對這群相當特別的農民而言，雖然起步得晚，1980 年代之後、甚至到 1990 年代才陸續投入蓮霧的經營，但他們從一開始入手的方式就很不同於前期

⁷⁸ 一般是避開農曆六月到八月，南臺灣的氣候，這段時期屬於多雨、多颱風經過的季節；農民雖已有能力將蓮霧開花、結果期控制於此時，但因所需承擔的風險太高，故而幾乎都是避開。

⁷⁹ 受訪者阿鄉、阿正、阿成，這批所謂不做蓋網催花而是「做傳統的」蓮霧農，經常提到前述這些觀點。

農民。在帶領者實作示範之下，他們自我要求對於某種角度枝條剪裁後蓮霧樹體生長的態勢、施肥後每月每季土壤變化、每日高低溫差、每項小細節微調後葉片花果枝條根幹的變化等等，進行長期的觀察與記錄，他們已經像是農業試驗單位的民間版本，細瑣繁複的技術細節慢慢累積銘刻在實作的身體經驗中，甚至漸漸成熟為一套稱作「樹中有樹」的栽培哲學，同時意識到自己的實作經驗像是正在型塑毫無前例可循的一套特別知識——關於熱帶果樹的知識。

不過，與試驗單位不同的是，他們不只是無後顧之憂的操作實驗，養家活口以致於擴大收益的需求如影隨形；如果說試驗單位是以更多被允許的錯誤來累積正確⁸⁰，他們則是在確保技術穩定性的前提下，步步為營繼續微幅的技術創新，求取品質突破與賣價提高。當然，無可逃避每日綿密的田園實作，每日的作息也牽絆在這些蓮霧樹叢生長變化之中，真實耕作環境中有太多太多的變異時時必須去面對，這也是農業試驗單位無法全盤複製的生活態度或技術情境。

因為有堅實的觀察、記錄，從而產生深刻的體會，這群不追隨蓋網催花潮流的蓮霧師傅們，每年能夠精準的在蓮霧最需要養分時，投注最精緻的有機肥液，而每年果實收成時則是最佳的明證，不論其他農民出貨量如何，他們的蓮霧已經被行口商早早預定，以高出其他農民數倍的價格賣出。蓮霧得以年年維繫高品質，也意涵著這些生產者已經掌握一套相當穩定的技術，技術的穩定性更代表投入成本的多寡變成可以明確預期的，整體而言像是一幅相當理性化的圖像。然而，許多特別的質素總要在「理性」(rationality)走到極致之後，才又突然被撞見，這套甚至包含著哲學意味，條理分明有系統的栽培技術，最後還是必須面對「個性」(personality)的考驗。光是為了讓蓮霧能夠果大而飽滿，最基礎的疏花功夫就能將每個農民的個性顯露無遺，「打花要狠手啦」，有人明快果斷，有人就是怎麼在園中來回幾趟也狠不下心摘除所謂應該摘除的花苞。技術，到了這個層次，已經不是複不複雜、尖不尖端、願不願意採納能夠說盡的；加進個性等因素之後，技術已經變成一種風格，也就是師傅級的農民時常置之一笑說的「每個人的“手路”各有不同嘛！」

歷史有時真的喜歡開玩笑，相對於採取「蓋網催花」技術的農民們，後期這群以理性態度自我鍛鍊的農民，認定出的栽培技術方向竟然是「自然」——回復蓮霧自然生理特質的取向。而更耐人尋味的則是，這個明明是經過理性深思熟慮後選擇的取向，只因為不採取「蓋網子」的潮流趨勢，不知不覺間竟然就被相互對

⁸⁰ 這樣的看法來自於 Latour(1998[1983]) 精彩的論述。他以巴斯德(Pasteur)發現細菌，並連續在實驗室與田野之間位移，造成內/外、微觀/宏觀的界線模糊，有效影響法國社會為例，重新為實驗室的行動定位。

比而稱作「做傳統的」。

在這條關於蓮霧農產技術創新與改良的漫漫長路中，歷史最後開了個意味深長的大玩笑，讓理性在千挑萬選之後，重新挑選了自然與傳統⁸¹。

3.5. 準師徒制：銘刻在身體裡的技術之傳承

蓮霧栽種，真的是「有技術」的一項人類實作嗎？像這樣與實作者身心狀態緊密關連的農業栽培「技術」，有什麼獨特的意涵呢？這樣的技術，如果不說來自於社會條件的遮掩效應，在什麼意義下仍可說是「看不見的」呢？同時，農民實作的「經驗」與農業試驗單位的「實驗」及「理論」之間，有著怎麼樣的異同與關連呢？而栽培技術的「創新」，又是在怎樣的脈絡下得以實現？

我將再次回返田野資料，但嘗試以不同的敘事手法來建構並拆解一個特別的，但絕不能稱作例外的事件，以便從更多重詮釋性的線索裡逐漸逼近上述問題。

90 年代進場的阿成，可以為我們扮演一個時空定位與角色關係都恰到好處的敘事起點：阿成是阿正的徒弟，就像阿正是阿鄉的徒弟、而阿鄉又尊稱鳳山試驗所的王德男為師傅一樣。如此準師徒制的技術傳承裡，阿成的年歲卻比師傅阿正略長一些⁸²，他經常笑說：「在我們這裡是論輩不論歲，種蓮霧的工夫的確是他教給我的。」

1992 年返鄉的阿成，接手家中近三分地蓮霧園，一心想著種蓮霧比在外地開貨車穩當，而且，以往有過做農的經驗，種蓮霧應該不是難事。事實證明，種蓮霧這件事也許並非極困難的事，但也絕非阿成原先所想，只要把以往稻作、蕉作的農事經驗套用上來就能達成。訪談中，他這樣梳理最初那一年：

將近三分地，種了 86 棵蓮霧，原本都是母親在管理，她的作法就是「看人家怎麼做，趕快跟著做」。剛開始，我跟她學，看見隔壁園子在催花了，趕快跟著催花，好像怕被人家搶去；看見人家在噴藥、施肥，問

⁸¹ 當然，這裡所說的「自然」，已非素樸意義下沒有作為行動者的「人」介入的狀態，也就是說，蓮霧栽培並不是進入一種近似荒野狀態下的自然，其所呈顯的，無寧說是對於蓮霧「管理方式」的改變，這些農民更加探究蓮霧樹於長時期生理狀態的較佳條件，而不是在短短幾年之內將樹體與地利用盡。而這裡所說的「傳統」，也非保守既有模式的所謂傳統，事實上，既有模式只被以消極的方式納入一項，亦即「不接受蓋網催花」這一項，其餘「做傳統的」栽培技術則皆屬創新範圍。因而，理性所開的這個玩笑，其實是側重符號意義上的玩笑。

⁸² 阿成出生年次是 1959 年，阿正則是 1962 年。詳見表 3-1：「受訪者開始種植蓮霧之年代、年紀與出生年次」一覽表。

明之後也趕快跟著做。後來她生病，整個園子變成我跟太太接手管理，感覺生活緊張又亂糟糟的，不知道怎麼做起。結果，那一年我們只收成 14 萬元左右，還不夠肥料農藥、套袋、包裝紙箱、托運的成本

心情很差，常跑去釣魚。有一天跟一位認識很久的釣魚伴聊起，我說蓮霧很難種；他笑說他也在種蓮霧，他的蓮霧每一棵至少都可以收成 1 萬多元以上，投入的成本最多 3 千元。本來我很懷疑，到了他的蓮霧園看過之後，不得不相信真的有差別。不只蓮霧品質很好，他的蓮霧樹跟我的蓮霧樹比起來，簡直就像是兩種樹，他的蓮霧樹樹勢很強、枝幹勇健、葉片青翠，比起來，我的蓮霧樹像是柳樹

這位釣魚伴阿正，於是將阿成引介到自己的師傅阿鄉這裡來。阿鄉帶給阿成超乎言語的震撼，因為他教授蓮霧栽培技術的方式幾乎不假言語，就是在阿成的園子裡挑一棵蓮霧樹，迅速而簡潔的在一段枝條上「剪了兩剪」，然後讓他比較這段枝條跟其他枝條生長態勢的差異。在這裡，「剪了兩剪」並非比喻上的言詞，這是熟練的身體與簡單的工具協調後明確的行動，「真的就是兩剪！」阿成這麼補充。剪了兩剪之後，阿成整個身心狀態被漩渦捲進⁸³，多年生果樹的生長變化不是轉眼間立即的改變，但錯過了一天可能就錯失了隨後變化的啟始之環。幾乎將近半年的時間，阿成被出乎意料的那兩剪顛覆了原先的技術習性，就像 80 年代進場的蓮霧師傅阿宗所說的一樣「種蓮霧好像在養小孩，剛開始種的那幾年，每天一睜開眼就鑽進蓮霧園，到天色暗了不得已才離開，看樹叢每天的變化，尤其剛開始在學習分辨半個米粒大的“花芽”跟“葉芽”時更投入」。每隔一段時間，阿成前往阿鄉處就所觀察、體會提出請益，沒多久他下了一個判斷「師公的口才不好」「雖然工夫很好，但是表達不清楚」，轉而以師公的太太以及師傅阿正⁸⁴協同講解為輔，並漸漸與自身實作上的體證相呼應。

阿鄉的口才不好？但半年後，事實勝於雄辯，阿鄉剪的兩剪枝條，在該開花時順利開了花，更讓阿成嘆賞的是，花的數量恰到好處，幾乎不必再行摘除，而花的位置竟也恰到好處，花簇之間間隔狀態良好，立體交錯的區位幾乎像是當時阿成剛學會的理想疏花手法所呈現的；而這一切就僅止於那神奇的兩剪，其他該

⁸³ 所謂「身心狀態捲進漩渦」是我的用詞，但也不是比喻之詞。阿成提起一個小插曲，在那段重新學種蓮霧的日子裡，生活中時常牽繫著為什麼阿鄉、阿正的蓮霧樹生長態勢不同、樹形不同、甚至開花位置不同等等，也不斷觀察、揣摩阿鄉那兩剪造成的效應，一天清晨，他說，他竟然不知不覺拿起一管洗面乳擠來刷牙，「那種滋味，好像快要吐出來的滋味」。如果技術的創新與傳習必須在身心之中孕育，那麼這種「吐出來」的意象的確像是生產前的陣痛。

⁸⁴ 阿正之所以構成阿成的師傅，除了入門時間點較早之外，阿正自己形成一套自稱「注重小細節」的蓮霧栽培原則，也是因素之一。在阿正協同或輔助講解「樹中有樹」栽培技術時，他不時提醒新入門農民要注意每種小細節的變化，至少包括樹體、土質、天候等，並以自身實作經驗為例，推薦他們一種針對小細節進行「長期記錄」的方式。

做的步驟在整園蓮霧樹之間並沒有太大差別。這樣說的同時，我們似乎也看到，阿成的「眼光」提升了，他「看」得出來種蓮霧的工夫好在哪裡了。

阿鄉的兩剪並非完全外於言語，我們可以試著幫兩位當事人還原情境：在當時，阿鄉就著兩剪給出一段話「種蓮霧就是要把握“樹中有樹”的原則，↘，像這樣剪下去」剪下去的兩剪，動作與形體具體可見，但剪過後的枝條像是個問號，這個枝條相對於蓮霧樹整體枝條的分枝理路更像問號中的問號，最後，蓋過滿園子其他原來存在的確定性，這些問號集中力量迸出一句「“樹中有樹”是什麼意思？」

就是這一句「樹中有樹」讓阿成最後摸索到訣竅後，反過來消遣了師公阿鄉的口才，這是阿成回溯技術傳習的個人身心史時，給予自己的本體性安全(ontological security)⁸⁵的安置方式，畢竟那兩剪與樹中有樹一詞對身心中原存的農事習性干擾太大了。反覆聽到阿成描述「樹中有樹」，甚至請阿成與他的師傅阿正一起以草圖說明，最後直接訪談詞語的生產者阿鄉，以模糊理解到大原則下的派生原則，我嘗試轉述回來給阿成聽，他睜大眼回應：「以你這樣沒有實際做蓮霧的，能掌握到這個程度算是不錯了！」我說的無非是粗細枝幹的生長角度、對受光與養分汲取的可能影響、對葉片與花芽的可能影響，而關於這些言語背後所企圖關連的認知架構及實體，無疑仍是猶疑而模糊的。等到修枝剪葉的時節來臨時，再次進入阿成蓮霧園中，就著樹體他為我實地解說，陸續舉例說明「樹中有樹」是什麼意思，相關的細部原則則是枝條如何留出「45度角」、「有高有低」立體交錯的生長態勢，而管理得當的蓮霧樹，又是如何具體的展現為葉片會有「三代同堂」、花果會有「五代同堂」的畫面

「阿成的口才好像也出了問題？」如果你跟我一樣在場，我想你也會出現這樣的疑惑，以及緊隨而來會心一笑。結果是清晰可見的，就像「結果」這個詞彙原始比附的狀態一樣，結出的「果實」最足以外於言語說明一切，往回推溯果實之前的「花」與「葉」，使得說明與理解的情勢開始危急，說明者嘗試動員周遭近似於「結果」的詞彙來支援危危欲墜的潛在因果關係想像，「你看，一叢樹裡有小紅頭、已經爆鬚的花、白肚、大豆粒、還有剛長出來的鏢仔，“做傳統的”才有這種“五代同堂”的畫面啦，“蓋網子的”就沒辦法」「光是花果“五代同堂”還不行，葉片也要管理到配合花果生長的“三代同堂”，你再看，這一批葉片色澤比較深、這一批比較青翠、這一批還很嫩」從果實到花已是一層想像

⁸⁵ 這是 Giddens(1984)探討面對社會結構的行動者(actor)與能動性(agency)時，相對於例行化(routinization)與實作意識(practical consciousness)所發展出來的概念。他自己對這個概念定義如下：對自然界與社會世界的表面反映了它們的內在性質這一點的信心或信任，包括自我認同與社會認同的基本存在性衡量因素。

的削弱，從花到葉片再削去一層支撐，從葉片到枝條、從枝條再到根幹，然後是整體的所謂樹形與樹勢，以及樹幹粗壯程度所象徵的生長歷史。以為像是果實般在日常生活中赤條條呈現的果樹，開始蒙上薄薄的神秘氛圍，這是準備結出「黑珍珠」的果樹。

阿鄉的「樹中有樹」熱帶果樹栽培哲學，又是怎麼來的？訪談中阿鄉忍不住自豪於十多年前一場座談會，據他的印象，當時大部分農民還是繞著「哪種肥、哪支藥為何別人用了有效、我用了沒效」「專家說的某某狀況為什麼跟我的實際情況不一樣」這一類問題時，阿鄉發問了：「蓮霧枝條修剪時，留下哪一種角度的枝條最好？」而當時場上的屏東農專園藝系某位教授，據說是以類似這樣的方式答覆，在強調以往所學的幾乎都是溫帶果樹與園藝植物的栽培方法之後，他給了阿鄉一個參考原則「盡量留成 45 度角的枝條試試看」。阿鄉與這位教授因為這場溝通而彼此賞識，並成為互通聲息的好友，但這一點都不等於有一套現成的枝條修剪術擺在眼前。

阿鄉於是以自己蓮霧園一個小區塊進行試驗，拿起剪子面對沒有特定理路立體伸展開的複雜枝條，開始揣摩所謂「45 度角」枝條。然而，第一年的摸索，卻幾乎讓他血本無歸，蓮霧樹或者不開花、或者開花的節奏大亂；還好，這還只是全部蓮霧園中的一個小區塊。這樣的打擊沒有讓阿鄉收手，為了這個「符合生理的枝條最佳角度」問題，他已困惑好些時間了，遇到屏東農專的園藝專家只不過是一個插曲，雖然像是有種突破意義的插曲，在這個插曲裡至少被給定了值得一試的方向。小區塊的蓮霧園實作試驗繼續在進行，我們只知道事後他成功了，也就是說，到了 90 年代阿正、阿成進入這個準師徒傳承體系時，好不容易，阿鄉手中的剪子終於幫他俐落說出「樹中有樹」這一套語彙，好像是這麼說的一要想種出高品質蓮霧的訣竅無它，就是要配合土質、天候等因素，將蓮霧樹管理成「樹中有樹」的樹形與樹勢。而就像先前所述，剪子能說的，畢竟還是比言語能說的多太多了。

阿鄉在發展這套新的修剪技術時，真正扮演共同研究者的角色不是別人，正是鳳山試驗所的農學博士王德男，他持續提醒阿鄉要「注意蓮霧的自然生理」以搭配新的修剪術⁸⁶，除了這樣的原則性提示，他也變成阿鄉實作上遇到疑難時最好的討論對象，新修剪術發展初期的一段時間裡，他還會定期來到實地與新加入這個準師徒制的農民們座談，於是乎，「專家與農民」之間分屬兩界的隔閡，出

⁸⁶ 王德男的原則提示，再次將新修剪術與蓮霧樹體、土質、天候等複雜因素的「技術整體性」關連起來，受到阿鄉高度的認同與關注，這也是他反對「蓋網子」而走向「做傳統的」，其中的重要原因之一。然而 90 年代的王德男本身卻處於一種奇特的矛盾，一方面順應潮流必須對「蓋網催花」進行最佳遮光比率等研究，一方面又提示某些農民「注重蓮霧樹自然生理」的原則。

現了類似於「師傅與徒弟」既區分開又緊密聯繫的社會關係，這是一種免除許多尷尬、客套與對立的新身份界定，兩者間積極互通訊息、而且熟習於比較無所保留提出意見的互動方式⁸⁷。當然，就像第一年失敗狀況的承受者一樣，後來真正大規模種出高品質蓮霧的也仍是農民實作者自身。

其他的農民，又是怎麼看這群準師徒制傳承之下技術創新的農民呢？最早跟我推薦訪談阿成的農民，除了特別提到他們是採取「做傳統的」手法之外，其實是這麼說的：「這群少年的很敢花錢，作法很新式，用的都是國外進口、價錢相當高的有機肥液，常常看見他們把整桶肥一次就灑下去，難怪蓮霧長得那麼好」在他們的眼裡，看見的是肥料、是成本投注的差異，而不是其他什麼因素、尤其不是什麼特別的技術讓美好的果實得以生產出來。而在這群準師徒制成員裡，越是核心的成員越是知道施肥方式之所以不同於其他農民，是建立在整套重新摸索過的、「重視蓮霧樹自然生理」的、詳實記錄小細節⁸⁸的新栽培技術基礎上，他們自認為是，在該施肥的時間點上當然就應該給予最充分最營養的肥料，就像不該施肥的時間就不要盲目施肥一樣⁸⁹。這樣的阿成，跟當年剛返鄉「看人家怎麼做就跟著做」的技術認知已全然不同，而新栽培技術帶來的技術穩定性與相應的成本與收益的可預期性，也使得他們的生活態度不同於其他多數農民，更深一層的理性規訓後帶來的並不是不由自主更投入勞動，而是相對得享悠閒的餘裕⁹⁰。

⁸⁷ 農業博士變成某些農民日常生活裡親暱叫著的「師仔」、「師祖」，這樣的關係比 1960、70 年代首批技術創新農民的時代更加深了一步。不過，我們也不能太過於制式化看待首批創新時代裡，專家與農民兩者間的關係；在首創者阿石的回憶裡，他相當肯定王德男當時的角色，也透露兩者間互動的相對頻繁。當然，我們也必須考量首創階段許多技術的相對不穩定，以及王德男原先是年輕的木瓜專家，蓮霧仍是剛涉入不久的領域，也許因此也還夠不上「師祖」的名號。

⁸⁸ 關於「小細節」的問題，詳見註 82。

⁸⁹ 阿成與阿正曾實際換算他們使用肥料、農藥的成本，並與一般蓮霧農做比較，發現每棵蓮霧樹所需成本差距不大。在事後訪談非屬他們成員的老農阿溪時，這個算法得到確認。推測可能原因，盲目跟進用肥、用藥的集體氛圍，加上農業資材行刻意推廣新肥、新藥，使得平均成本不低。

⁹⁰ 這群新師徒制成員們，已不再將蓮霧認定為「天剛破曉就進園子，天色暗了才離開」的事業；因為新栽培技術的相對穩定性，他們在蓮霧農忙時節，甚至會被周遭老農唸上幾句，八、九點才進園子，有時晚上還跟師徒們喝酒聚會。這樣的情景不禁讓我們想起一部古老的故事，也就是二十世紀初 Weber 的提醒，在《新教倫理與資本主義精神》裡，他反覆提醒我們注意，光是制度或生產力條件的改變，不一定會帶來勞動強度的提升。工廠主人用了「提高計件單價」的制度來刺激工人勞動強度，但傳統主義心態下的工人反而覺得只需付出更少時間就可獲取滿足傳統需求的工資。我們並不是說這群新師徒制成員走回了傳統主義心態，這裡要強調的只是，作為新栽培技術基礎的理性化自我規訓，並不必然帶來更多的自我壓榨，其間仍須考量種種既存的生活態度或精神氣質(ethos)，以及既存的不同制度安排（比如，小農制度下的農民也許存在一種自負盈虧的擬似頭家意識）。

3.6. 結語：技術，真的看不見？

本文的最後，我們嘗試對幾個基本概念進行討論。

回到問題的源頭，種蓮霧到底算不算是一種「技術」？

首先，以農民日常生活的常識層次來說，「種蓮霧」一詞經常與「管理蓮霧」一詞混同而大量的交替使用，而且在常民生活的分析時刻(analytical moment)，具有區辨意義的言語會出現：「沒在管理的蓮霧，怎麼會長得好呢？」「蓮霧很重管理！」等等。田野中，我們很難聽到同樣的「管理」一詞被用在種稻、種菜、種檳榔、甚至種香蕉——這種產銷早已極度體系化的農作之上，反倒是同樣號稱以技術取勝的養殖漁業，較常聽到「管理魚塢」一詞。作為動詞的「種」，似乎意味著作物生長過程中，人相對低度的介入，或者介入的方式相對簡易而模式化；而「管理」一詞，則象徵著人的多種作為綿密的施加在作物之上，而且不斷有新的複雜變異因素等待人的作為再次投入⁹¹。於是乎，日常生活的常識層次上，「管理蓮霧」一詞與稱呼蓮霧為「最厚工、最技術性的果樹」等言語，經常相伴而生；在「管理」之中，意涵了一種對於「技術」的相關指涉，「有技術的」需要管理，「沒有技術的」則無須管理。

其次，仍就農民日常生活的常識層次而言，「經驗」、「工夫」、「技術」、「學問」、「理論」等詞彙構成特別的價值階序(the hierarchy of values)，「技術」並非許多人原先所設想的放在那麼高的階序上的東西，同時也絕非如另外許多人想把它拉下來成為幾乎是人人身上都可能有的東西。在常識生活裡，說某人做某事是「有經驗的」，並不等於說他是「工夫很好的」或「技術很老（老練）的」；說某事是「需要經驗的」，也並不等於說那是一種「技術很高的」事物。「理論」則構成曖昧的游離詞彙，就其第一層意義而言，也就是脫離混雜的現象表面，開始進行有體系的、抽象程度較高的思維方式而言，農民在常識中將這樣的「理論」放在這一系列價值的最高階序，與「學問」並列而行；但就其第二層意義而言，「理論」意涵著脫離實作經驗太遙遠，或使用的抽象方式無法再喚回常民對該事物實作經驗上的共鳴，以及得以因共鳴而誘發反省與思考。擺得最高的東西，反而跌的最深，「理論」一詞通常是被常民拿來當作消遣的對象，只有在很特別的情境出現時，第一層意義下的「理論」才會帶著敬意被提起。在這個脈絡下，農業博

⁹¹ 至於這些作為之間是否有某種特別安排的意圖存在，是否有較為明確的關於目的與手段對稱性的要求，一句話，即是否意味著較高程度的理性化，則並不構成根本差異。比如種香蕉雖早已具備理性化的產銷體系，但不像種蓮霧必須投下那麼多的作為與關注；種香蕉的技術準則相對而言簡易明確，也許在這個意義上，它不被常民定義為「管理」。

士王德男、甚至農民實作者阿鄉，都不只構成具備蓮霧栽培「技術」的師傅，他們同時還是一種生產「理論」的人物⁹²。

從「種蓮霧是需要經驗的」到「種蓮霧是需要技術的」兩者的比較之中，我們約略看出，技術也是像這樣被比較之後而定義的，技術的「有」與「無」之間是以模糊地帶來過渡⁹³。一個明顯的例子，變成黑珍珠的蓮霧跟 1960 年代啟始階段的蓮霧，其間增加的種種管理方法，一經比較很容易就會得出「當初是沒有技術的，後來則是有技術的」，類似這樣的常識論斷。比較之中，當然會牽涉到社會團體間權力分佈差異所可能反映的後果；雖然我們不傾向說技術有個像是本質一樣的東西存在—具備這個本質就是技術，反之則不是技術—但我們也不打算太過放大特定權力對技術階序的重組能力以及特定權力的施作與擴及範圍。社會裡存在不少固著化的、例行化(routinization)的價值定位方式，經常是長時間甚至是世代積累後沈澱下來的產物；不是不能搖撼，但更不是隨意可以銷蝕。這麼看來，雖然本文先前所提蓮霧栽培技術經常不被較大的社會當作一門技術，但這並無法否定在離實作身體經驗較接近的鄉民社會裡，人們仍自然的以「最技術性的果樹」來看待蓮霧這門產業以及自己所投入的實作。

然而，光說「技術」來自於比較，並不能完全解決「農業栽培技術到底有什麼獨特性」的問題；我們必須從被挑出來放在一起比較的幾個詞彙中，再找出一些共同的性質。在技術相關的價值階序中，我們嘗試先往較低的階序關連，也就是「經驗」_レ「工夫」與「技術」這三者，這樣的關連之中，呈現出「與身體不可分割」的某些特性；對比起來，「理論」_レ「學問」與「技術」的關連，則傾向於透露「與言語、書寫或其他表述方式較為親近」的特性。我們也許可以將阿鄉「樹中有樹」的這一套蓮霧栽培技術，當成是最嚴格意義下「栽培技術」的經典之作。「剪了兩剪」的故事餘音繞樑，在這裡我們感受到的是這一類技術的四種特性：「銘刻在身體」_レ「整體性」_レ「不易複製性」_レ以及「擴散遞減性」，而且前兩者構成了後兩者的前提。

「銘刻在身體」，這個特性就像他自身所要表達的東西一樣，難以言傳。藉由阿鄉「剪兩剪」傳授阿成蓮霧栽培技術的故事，我們約略推敲到這一套「樹中有樹」的技術，的確是很難用形諸言語、文字、圖片等方法說明清楚的，要說進

⁹² 之所以先與農民日常生活中的常識用語對話，源於我暫時所服膺 Geertz(1983)在檢討所謂「在地觀點」時的態度，他以 lek 這個在地化的詞彙來說明何以在巴厘這個劇場化的社會中，人們關於「自我」的觀念會以某種特定方式形成；一旦放棄 lek 這個詞，許多足以呈現這個社會特性的在地性細節關連也將喪失。他認為，深入在地性並不是成為在地人的在地觀點，而是要同時在「最富在地性的在地細節」與「最具普遍性的普遍結構」之間循環往復的進行詮釋。

⁹³ 同理，技術程度的「高」與「低」也是如此，在比較中才可被相對定位。

一步零敲碎打成分解動作，甚至讓每個步驟都趨近於標準化，那就更難了。「銘刻在身體」的技術細節，只有在面對具體的實作對象時，才會集結、調配出因應那個當下的某種行動，而在另一個實作對象出現時，所集結、調配出的回應行動，又經常略有差別。許多的小差別，分別因應不同的當下，每一次因應都可能漏失某些訊息而又多出某些訊息，也就是這樣使得這一類技術很難用言語或文字等媒介加以標準化。

當「銘刻在身體」的特性加上某些栽培技術具有較高的「技術內在整體性」之時，技術無法以言語或文字等媒介加以表達的情況就更明顯了。這裡所謂的「整體性」，並不是確定的結構要素所組成的「整體」(totality)；栽培技術的技術內在整體性，其實想要強調的更是幾呈常態出現的「不確定性」、「複雜度」或者「變異」，而這些時時有可能出現的不確定之複雜或變異，則是因為植物的生長與周遭的環境息息相關，每一次在說明或操作某個栽培技術時，總是必須牽連到土質、水質、短期氣溫、長期天候，先前人為的實作也構成必須考量的因素，像是長期施肥狀態對土質的影響等等，最後甚至牽連到植物自身先前生長的狀態，也就是農民所謂的樹勢、樹體、樹形等因素。多年生的果樹，比起其他植物，更是離不開這種栽培技術的內在整體性。也許就是在「整體性」這一點上，果樹的栽培技術與製造業黑手師傅的實作技術，可能產生不同之處，黑手師傅身處於相對確定之環境中，機器當然也有其不確定之複雜或變異，但畢竟少於將大自然的不確定性直接納入技術因素之中的果樹栽培。

於是，學院或試驗單位裡所進行果樹栽培技術的「實驗」，先天的就處於不利的位置。實驗想做的是，將某些複雜的變因先控制住，控制到最佳狀態就是，一個一個來，還不該出現的再怎麼樣也要把它強制割除開。一方面看來，「實驗」的手法經常會（雖然不必然會）拆解栽培技術的內在整體性，而於實驗結果的表述時變成一種激不起實作農民共鳴的表述形式；另一方面更為嚴重的則是，控制變因之前的變因選擇來自於何方呢？有限的環境之下提供有限的變因，那麼更豐富的創新要從何而生呢？前面所呈現的田野資料之中，難怪我們不斷看到創新的喜訊不是從有限之中來到，而是從無限之中捎來佳音。農民的果園裡，不時傳來以「偶然」、「意外」的姿態出現的創新栽培技術，因為不確定的果園裡，沒有人規定哪些範疇跟另外一些範疇不能湊在一起，就像沒有人規定鴨池水不能流過阿丁的那一畝田園，沒有人規定老天爺不應該在立秋時淹了某一塊園子而讓蓮霧提早開花，也沒有人規定海水流著流著不能流到地層下陷區域的鹹水埔來。就這個意義而言，農民並不比農業博士更為先知，差別只在兩者所處的環境與面對環境所採取的態度；近似於宿命一般，農業博士緊緊追著農民彎下腰撿起來的新技術。

內含於栽培技術的特性，亦即「銘刻在身體」與「整體性」的這兩項特性，事實上，並非要到 90 年代才在阿鄉身上看到，早在 1982 年那場農業博士王德男與農民的座談會⁹⁴裡，我們就以另一面角度看到類似的情景了；農業博士試圖完整的說明每一項原則與尾隨而來必然的例外，總是發現左支右絀，因為不久就會有某位農民認為例外才是原則，又把問題與解法越說越難以明確了。因而，農業博士真正說得出去的，並不是他在實驗環境裡以盆栽或田間試驗方式做出了什麼；而是他在實驗環境外真正的田野裡，能否找到有潛力的優秀農民，而這些農民又樂於從農業博士某些體系性比較之後得到的片段原則中，找到繼續進行某些試驗的動力，以及，也許重要性不亞於前項的，樂於讓農業博士當自己的親密諮詢對象，彌補農民實作試驗上先天的缺陷，比如化驗葉片或土壤時設備不足的問題。這樣看來，農業博士在座談會中所「說」的，只不過是一種不得不然的定期走秀，讓更多的農民感受到，「這裡有的」跟「你們那裡的」畢竟還是有所不同，真正的「理解」並不是這個場域所能強求；而農業博士真正的影響力，只要在實驗環境裡曾經種出極少數幾株足以與農民匹敵的蓮霧，這樣就夠了，用這樣一張通行證，他應該走遍田野去換取真正力量的來源——願意跟他密切互動、具有潛力的實作農民。這些農民們綿密的實作與間歇的試驗，並以實作的身體在「做」之中克服內在於栽培技術的兩項特性，即因「銘刻在身體」與「整體性」所帶來之不易複製性的困境，以便有效擴散某些創新技術，這才是讓農業博士雖然注定「說」得不清楚但卻「說」得很有力的理由。總之，農業博士與技術農民之間形成一種共生體，在這種關係裡，彼此的重要性得以相互突顯，而彼此加乘的力量也才足以對外展現出來。

從栽培技術的「銘刻在身體」與「整體性」這兩項特性，自然導引出這一類技術的「不易複製性」，以及相伴而生的「擴散遞減性」。我們不妨推想幾段蓮霧技術創新的旺盛時期裡，每一次的創新，從創新師傅銘刻在身體上的技術慢慢擴散時，這樣的技術是在有限的人際網絡裡以我們這個社會特有的差序關係⁹⁵傳遞出去，一方面越遠的差序位置承受到的實作身體感漸漸降低，取代的是以言語或書寫方式所表達的技術準則逐漸加重，而許多技術細節則被扣留在前手身體的濾網裡；另一方面原先技術內在之整體性隨著差序波紋越推越遠，層層遞減效應下，等到某一時期的新栽培技術幾近全面普及化之時，處於技術核心所感受到的整體性，在遠層的差序位置上可能已被支解為零碎的單項或重組的變貌了。於是乎，

⁹⁴ 見溫英男等(1982:40-47)。

⁹⁵ 這裡所稱「差序關係」是借用費孝通(1991[1947])「差序格局」一詞，後者意指以「自己」或「自家」為本位，一輪一輪依照倫常關係所推出去的波紋，每推出去一輪關係親密度也跟著降低，反之越內圈關係越密切。但此處「差序關係」並非在嚴格意義上使用「差序格局」原有意涵，考慮的是彼此所觀察社會之社會條件已有不同，但此處無法詳述。

不少農民對阿鄉、阿正、阿成這群種得出高品質蓮霧農民的認知，因為技術的遞減效應而簡化為「這是一群很敢花錢、很敢用高價位進口有機肥的農民」。擴散遞減性的現象的確存在，只不過，一旦這個社會持續保有某些創新技術在擴散，雖然技術所內涵的訊息會遞減，這個社會的整體技術水準也仍會深受影響。

再換個方式說，在鄉民社會的人際網絡裡，每一種來自於該社會的技術創新，必然會因差序關係所界定的角色之間對技術擴散要求的無以回拒而普及化，而以差序關係為前提的普及化，不斷削減「銘刻在身體」與「整體性」之中所包含的技術細節，技術越是往遠層擴散，技術細節就被削去越多，亦即「普及化」讓技術越來越像是「技術無關」的某種勞動。無怪乎多數蓮霧農總是在日常言語上很生動的交替著兩種說詞—或者說蓮霧是「最技術性」的果樹，要不就說種蓮霧是「最厚工」的事業。

當然，我們必須承認，並不是每一次的栽培技術創新都對技術的內在整體性有一樣的要求，而該技術與身體不可分割的程度也不必然都相同，於是，我們必須承認，不同的技術在擴散的歷史過程中可能存在著遞減率的差異。而擴散遞減率的變化，很可能會使某些原來被認定為技術範疇的人類實作變成不是技術，畢竟，技術的有與無、高與低是被比較出來的。「催花無師傅，用網子蓋就有」，蓮霧師傅阿宗的這句話，畫龍點睛道盡了這一切變化的神髓；以往催花是最高難度的師傅實作，革命性催花技術出現的一刻，卻同時使自身不再成為技術。蓋網催花的技術出現之後，截留在身體這一關不易以言語或書寫表述的成分變得少之又少，而技術整體性的要求也似乎大大降低；創新技術在農民之間的可複製性太高，表層所看到的，幾乎等於裡層所潛藏的，從技術創新的核心區域到最邊陲區域，也幾乎不產生什麼擴散遞減性。這樣的栽培技術樣態，跟「剪兩剪、樹中有樹」的技術樣態相較起來，幾乎已經是質的不同，而不再只是程度的不同而已。但我仍要這麼提醒，這可能還是觀看角度的問題，可能是觀看角度所帶來的評價差異，如果催花技術只意涵著在預定時間讓蓮霧花如期開出一定的數量，而不去論開了什麼品質的花、這樣的花到結成果實後的品質狀況、甚至樹體與土地能維持如此經營方式多久時間的話，的確，在這個意涵下，催花是沒有技術、沒有師傅可言的。

經過前述分析，我們也發現，蓮霧栽培技術之所以是「看不見的」，至少有兩重意義。第一重意義是社會條件遮掩下的「看不見」，也就是蓮霧栽培技術被層層遮掩在品種創新、農學論述方式、菜金菜土現象、以農養工的經濟發展史、以及規模經營的農業升級印象中，不被整體社會當作重要的一回事來看待。遠離農民實作的人們，驚訝於黑珍珠蓮霧的品質，但同時又以簡單的因果關係來想像

這些變化，「地層下陷淹到海水」是最常被提起的，而有時更以超乎現實的因果關係來想像並散播恐懼感，「蓮霧那麼甜是靠打針來的」這樣的說詞我們也不陌生。所有可能的刻板印象中，像淹到海水只是超抽地下水後自然的反撲，沒有哪一項會跟「技術」關連在一起。至於第二重意義下的「看不見」，則是從這一類栽培技術的特性而來的，「剪兩剪」之類的栽培技術，透顯著技術與身體的極度親近，無法充分形諸於文字、言語等媒介，這樣的技術是銘刻在身體的，也是將自然界許多不確定性包納進來而構成技術之內在整體性的。看得見的是結果以及勉強形諸文字的操作準則，而更多的技術細節是被截留在實作者的身體裡，在面對具體實作對象時，每個當下又會以不同的面貌透露出來。比較起來，容易標準化的「蓋網催花」是看得見的技術，而「剪兩剪、樹中有樹」則是看不見的技術；然而弔詭的是，技術一旦屬於這重意義下的被看見，也就是這項技術瀕臨不被當作技術的危險邊緣了。

本文的最後，還有一個迷人而困擾我們的問題：為什麼這樣的技術創新歷程會發生在台灣社會，而不是在蓮霧的原產地爪哇或馬來半島這些熱帶區域呢？這個社會是否曾經經歷哪些事，而足以磨礪出這些技術人物呢？

對於這個問題，我還無力回答，但無論如何必須將它指出來。我要說的是，台灣社會存在一種「師傅精神」，事後看來，這種精神在 1960 年代工業化前後這段時期呈現得最為清楚，而這些人極大多數都是你用「教育程度」衡量時會不由得瞠目結舌的，可能是小學或者連小學都沒唸完。這樣的人物，在製造業裡呈現為典型的黑手師傅，他們擁有銘刻在身體裡看不見的技術能力，吳泉源的研究中稱之為「原型人」(archetype)⁹⁶。而本文中所呈現的早期「農業師傅」，在當時更是位於社會結構的邊陲再邊陲那一塊，島嶼的最南端，國家不可能投注太多資源的邊陲農業領域，無中生有的，要把當時不被當作經濟果樹的蓮霧經營成黑珍珠。

請允許我這麼說，我要說的是一種角色，不是結構功能論底下社會需求制約下的角色模組，而是剛剛創造了自身又創造了台灣社會歷史的角色。這些含藏技術的師傅角色，行動者的意象十分鮮明，是屬於足以創造或重組既存社會結構的高能行動者⁹⁷。

這樣高能的行動者源於何方呢？這樣的「師傅精神」源自何方呢？

⁹⁶ 網球拍產業的技術創新階段，扮演關鍵性角色之一的張混湖就是這類黑手師傅。詳見吳泉源、林宗德(2000)。

⁹⁷ 與其說這些行動者在「挑戰」結構，不如說他們是在「挑逗」結構。這些行動者被結構制約的程度很低，游走於結構的資源殘餘，在適當時機迸出了大的能量，而也不是為了摧毀結構或替換結構而來的。因此，我傾向於以佛法修行中的「觀機逗教」來形容它，當然，這還只是個比喻。

第四章 在地結社風潮及其轉型

4.1. 前言

許多年後，也許是十年、二十年、三十年，或者更為久遠之後，當我們在足夠的時空距離之外嘗試回首追憶時，將會如何論斷島嶼上此時此刻所經歷的這一切呢？然而在這一刻，我們已然深感困惑，關於上個十年、二十年、三十年，甚至更為久遠的故事，那些分明撼動心弦的事件，那些彷彿要成為整個時代不可磨滅的烙印，怎麼如此禁不住平凡日子裡一陣一陣那麼平常的風吹刮過去？

十年一個單位，這是我們這個充滿新鮮氣息的島嶼在晚近這五十餘年中所特有的。三十餘年前，追求民主的反對運動開始在島上萌芽。二十餘年前，社會運動頂著反威權與追求公義的旗幟到處風起雲湧。將近十年前，社區總體營造也動了起來。

黑珍珠之鄉的個案，以其延遲於台灣其他區域的歷史時差，卻反而完整的見證了這一段歷史，因為此地社區總體營造的行動主導團體正是由在地的民主運動團體、環境運動團體與文史運動團體所共同構成。我們好奇的是：這個小鄉鎮的社區總體營造，為什麼能將這些目標殊異的團體匯聚在一起？這些團體各自經歷如何的形成與轉型過程？或者說，各個團體原來的組織模式、組織目標與組織風格，何以能順利轉型？以及，為什麼是在 1999 年這個時間點上匯聚在一起？

進一步，我們將繼續追問：這些涉入社區總體營造的行動主導團體，如何能放大視野而又向下連結呢？包含了政治運動與社會運動人物而匯聚起來的行動主導團體，如何能在特定活動之中連結上主張「不涉入政治」的慈濟人宗教團體？如何與數十年來派系政治所運作出的各類既有結社或網絡持續互動？以及，如何能鼓動這些在地的村落團體或人際網絡，投入社區總體營造呢？

4.2. 林邊民主促進會的形成與轉型

林邊民主促進會成立於 1989 年，至今一直以非正式的組織模式維持著。就

像台灣許多縣市一樣，1989 年對於屏東縣來說是個民主轉型的關鍵年代。這一年是民進黨組黨之後首次有機會推出人選參選縣市長，屏東縣則是由美麗島事件辯護律師之一的蘇貞昌參選縣長。這一股由政治明星所帶來的民主運動風潮，無意中促成屏東各鄉鎮新型態組織的產生，各地紛紛組成了為蘇貞昌助選的後援會，相當多的後援會在選舉過後即改組為民主促進會或聯誼會之類的組織。

此時距離 1986 年民進黨組黨、1987 年解除戒嚴令都還不遠。1989 年第一次有機會以新的正式政黨名義推出縣長候選人，鼓舞了屏東各鄉鎮的黨外或民進黨支持者⁹⁸。這一年，林邊鄉支持黨外或民進黨的人士，同樣也是為了幫蘇貞昌縣長之役助選，組成了林邊後援會，選舉過後則改組為林邊民主促進會。當時雖然已是「人民團體法」修正通過的年代，但林邊民主促進會一直不願立案登記為正式組織，直至今日仍是如此。

讓我們深感好奇的是，林邊民主促進會為什麼選擇了「不做正式立案」的組織策略呢？相較起來，當時林邊鄉鄰近鄉鎮的民主促進會或聯誼會，紛紛採取嚴格認定會員資格、繳交會費、定期召開會議、選舉正式會務幹部等規則，林邊民主促進會為什麼刻意抗拒這股正式組織化的潮流呢？

事實上，這樣「非正式組織化」組織策略的選擇，深切影響到林邊民主促進會後來的轉型趨勢。隨著每一時期組織之行動目標的重新定位，林邊民主促進會越來越像是個在地的社運團體，而非以各層級政治職務之甄補為要務的政治組織。「非正式組織化」的組織策略，最早是源於民主促進會台面人物曹老師的提議。曹老師成長於一個與派系淵源甚深的家族中，長期感受派系惡性傾軋、相互抵制地方公共事務之推行的氛圍，所謂「有正式職位就會有是非」、「越多正式職位就越多是非」這樣的地方政治常識，無疑深切引導了曹老師日後協助推動在地結社時的行事準則⁹⁹。當時的林邊民主促進會，約有百餘名相互認可的成員，經過開會討論後，多數意見與曹老師的疑慮有所共鳴，明確做出了「不成立正式組織」的決議。這樣的考量後來進一步延伸到刻意不在林邊設立民進黨鄉黨部的決議，時至今日，曹老師已多次當選中央民代，但林邊仍舊不改初衷，不設鄉黨部。

⁹⁸ 當然，屏東縣的黨外運動史必須追溯到邱連輝於 1977 年起脫離張派、也脫離國民黨陸續參選省議員與縣長的早期黨外時代。到了 1981 年，黨外省議員的香火則由美麗島事件辯護律師之一的蘇貞昌接續。有意思的是，當年部分鄉鎮層級的派系人物為了支持張派的邱連輝脫黨參選而意外變成了「黨外人士」，等到民進黨成立之時，這些人也就回歸到國民黨與既有派系之中。黑珍珠之鄉新派現在的核心之一鄉代會主席阿白即是如此。

⁹⁹ 基於類似的考量，因而當內政部社會司於 1991 年修訂「社區發展工作綱要」，將社區組織定位為人民團體，採取寬鬆的社區成立要件時，曹老師仍力勸林邊鄉許多村長或頭人，不要貿然成立社區發展協會，以免形成村與社區的惡性對立。

那麼，曹老師的家族與地方派系有什麼淵源呢？後來成為民主促進會最重要台面人物的曹老師，其實是出身自與舊派有深刻淵源的家族中。或許換個角度說，在民進黨成立之前，黑珍珠之鄉所有涉入地方公共事務的人物，不是在舊派就是在新派，派系是唯一能與公共事務發生關連的管道。在曹家，與舊派淵源最深的就是曹老師的堂伯，從 1946 年剛開始開放地方自治選舉起就歷任第一屆、第二屆的鄉民代表、接著連續四屆當選珍珠一村村長、其後並歷任農會總幹事、鄉長秘書等職務¹⁰⁰，隨著經歷增長，後來也被舊派最核心操盤者林阿羊納入成為派系核心幹部。而曹老師的父親，則在 1978 年第十一屆鄉民代表選舉中，以舊派名義選上鄉民代表。然而，大學以迄研究所求學時期的曹老師，卻已逐漸被引介民主理念的黨外運動所吸引，等到 1979 年「美麗島雜誌」創刊時¹⁰¹：「已經感覺到社會快要改變了，我看到連派系裡的青壯輩都在看黨外雜誌」，訪談中曹老師這麼回憶。當時年方三十出頭的曹老師，在任教的國中與其他兩位教師一起被視為異端，而傾向黨外的在地人士則戲稱他們是學校裡的「三劍客」。

美麗島事件之後的年代，曹老師加入屏東黨外元老所號召非正式的「地下讀書會」，開始跟屏東縣早期重要的黨外人士有所交往¹⁰²，但無論如何，一切要到十年後，也就是 1989 年，林邊鄉才有機會成立自己的民主促進會。不過，到了 1990 年，曹老師就被推舉出來參選縣議員，首度參選啼聲初試之下，雖然落選，但卻獲得出乎意料的高票¹⁰³。

1990 年，林邊民主促進會推出曹老師參選縣議員，同時也推出另一名核心成員阿山參選鄉長。選舉結果，雙雙落選，但參選縣議員的曹老師在林邊鄉總得票數卻高出參選鄉長的阿山甚多¹⁰⁴。從這次參選的結果，我們再次驗證了地方社會的政治領域之中關於「菁英甄補」的潛在原則。為什麼曹老師會有較高的得票數？以及，何以隔了一年之後，1991 年曹老師就能順利當選國大代表呢？事實上，1990 年兩人在林邊鄉開出的票數差距，還曾在地方上引起一陣子流言風波，地方派系刻意傳出這樣帶著消遣、諷刺與挑撥作用的話語來，認為是曹老師未把自己能掌握的選票全盤移轉給阿山。

¹⁰⁰ 曹老師這位堂伯曹調水，從 1946 年起，連任林邊鄉第一、二屆鄉民代表，1950 年起，連任第三至第六屆珍珠一村村長，1955 年任職舊派農會總幹事，1960 年舊派鄉長李新丁時期則任職鄉長秘書。相關訊息整理自林邊鄉公所(1985)《林邊鄉誌》。

¹⁰¹ 「美麗島雜誌」創刊於 1979 年 8 月 16 日，但到了該年年底 12 月 10 日就發生「美麗島事件」。

¹⁰² 屏東縣黨外運動元老潘立夫，當時在潮州鎮組成了類似讀書討論會的「知訊聯誼會」。

¹⁰³ 當時曹老師在屏東縣第五選區參選第十二屆縣議員，該選區共計四個鄉鎮，曹老師總計得票四千餘票，離最低當選者五千餘票不多。其中最大宗的得票區域即是在本鄉林邊。

¹⁰⁴ 1990 年第十一屆鄉長選舉，舊派候選人得票 6,085 票，新派候選人得票 3,545 票，以無黨籍身份代表民主促進會參選的阿山得票 1,732 票。該次選舉合格選民數為 14,739 人，實際投票數 11,552 人，投票率為 78.38%。詳見《屏東縣統計要覽》。

曹老師與阿山到底有什麼差別？參選縣議員與參選鄉長又有什麼差別呢？1990 這一年，曹老師與阿山兩人都還未加入民進黨，僅以無黨籍的「黨外人士」身份參選。但兩人的聯合競選總部公開募款時，在當時民主運動仍有的熱情氛圍中，仍募得足以攤付競選經費而且稍有結餘的款項¹⁰⁵。事隔十餘年，曹老師這樣回溯分析，他將黨外或民進黨政治人物分為三種類型，分別是「明星型、傳統型、理念型」，其中像蘇貞昌屬於「明星型」，在整個社會期盼有所改變的年代開始參政，而其能力與口才又足以在選舉場合掀起要求民主改革的風潮。其次，不少人物屬於「傳統型」，可能原屬既有地方派系的核心幹部，起於不滿派系提名狀況等等因由，在民主化的新局勢下跳槽到民主運動陣營來，但在競選與參政的政治風格上仍帶有嚴重的派系習性。最後，則是像他與阿山這樣「理念型」的人物，帶著以民主來改造鄉土社會的理念，從政時雖已非民主運動、社會運動最顛峰的時代，自身也不傾向明星型政治人物扮演鼓動風潮的角色，但卻能長久堅持理念並付諸實踐。

現在看來，衡諸曹老師與阿山多年來的從政風格，我們應該會贊同他這樣的自我定位。然而，這樣的定位之中，卻還無以區辨曹老師與阿山在可能的政治秉賦上的差別。除了兩人都是黨外身份之外，兩人在當年都是四十餘歲壯年時期參選，而且兩人在所參選的候選人中也都屬於相對高學歷。差別到底在哪裡呢？繼續探究之後，我們發現，包含曹老師在內多位民主促進會的核心成員都提到，曹家在林邊內五村算是大家族，雖然曹家長久以來多數支持舊派，但曹老師估計該次選舉約有三分之一到二分之一宗族成員轉向支持他。同時，曹老師本身又在鄰近鄉鎮與本鄉國中教學達二十餘年，家長及歷屆畢業學生對他風評不錯，形成潛在的龐大支持網絡，但這些票都不是輕易能移轉到其他人身上。相較起來，阿山雖是鄭姓家族，但卻是日治晚期才從外縣市遷來的家族，與林邊內五村最大家族「鄭役場」的安記鄭家並無實質淵源。而阿山的父親雖是林邊出色的「漢學先生」¹⁰⁶，在鄉內留有許多私塾弟子，但這樣父執輩遺留下的網絡規模顯然無法與曹老師自身任職二十餘年國中教師所形成的網絡規模與延伸潛能相較量。這些因素之外，最後一項則是帶有在地文化意涵的制度性因素，亦即縣議員與鄉長的選舉實際上是被鄉民定位為不同性質的選舉。縣議員是跨鄉鎮、多席次選舉，而林邊鄉常年維繫著新舊兩派同時有人當選的狀態；但鄉長選舉則全然不同，單一席次的選舉，兩大派系卯盡全力動員買票，當年剛成立的民主促進會卻還未有任何實質

¹⁰⁵ 阿山在受訪時表示，當時約計募得一百餘萬元，總競選花費則為七十餘萬元。

¹⁰⁶ 阿山的父親在鄉里備受尊崇，日治晚期遷來林邊鄉之後，就在全鄉的公廟亦即奉祀媽祖的慈濟宮廂房開班授課，鄉民尊稱其為「玉波先生」。玉波先生的漢學弟子，至今仍散佈在全鄉各行業，每年上元、中秋前，十餘名主要弟子仍會匯聚一堂，設計謎猜，籌備廟前的晚會燈謎活動。

事蹟可資認同，因而能從派系動員中游離出來的票數當然有限¹⁰⁷。更為鮮明的對比則是，到現在曹老師已經歷任各種中央層級民意代表了，民主促進會資深成員仍會覺得，就算是曹老師親自參選鄉長，恐怕還是很難當選。

無論如何，1990 年第一次參選經驗中，曹老師幾乎是同一區域縣議員候選人中唯一舉辦自辦政見會演講場的候選人，雖是落選但得票甚高的結果讓曹老師大受鼓舞，感受到「人們並不討厭我這樣的人」，亦即所謂「理念取向」的政治人物。曹老師從此走上從政之路，1991 年加入民進黨之後，至今陸續當選國大代表、省議員、立法委員。此後以民進黨身份參選的曹老師，逐漸帶動家族成員從舊派支持者轉變為民進黨支持者，但在鄉內層級的各項選舉上，家族成員多數仍是以支持舊派人選為原則。

那麼，除了跨鄉鎮、全縣層級的選舉之外，林邊民主促進會怎麼面對鄉內層級的各類選舉？或者說，是否推出人選參與鄉內層級的各類選舉呢？這個問題就饒富意味了，還在民主促進會核心成員之間出現不一致的自我理解。在晚近數年深入社區營造之後，幾次訪談中曹老師都是如此追憶過往，認為民主促進會很早就有共識，為免地方不斷陷入人群惡性對立狀態，刻意不去推出候選人參與鄉內層級的選舉，所謂鄉內選舉包含了鄉長、鄉民代表、村長或其他農漁水利會代表等等¹⁰⁸。在這件事的認知上，曾經兩度代表民主促進會參選鄉長的阿山卻有不同解讀，但關於避免人群惡性對立的長遠目標上卻是與曹老師相類近。就鄉長選舉而言，阿山認為之所以不是每一屆都參選，主要考量有兩點，一是鄉長得連選連任一次，假使某派系連任兩屆之後，下一次的鄉長選舉中各方所推出人選都是全新的，比較能站在合理競爭的起跑點。另一考量與前者相關，也就是說，除非該派系鄉長第一次當選的任內就發生重大貪瀆之類的事件，否則就讓該鄉長繼續連任，以免無端掀起惡性對立。因而，阿山在 1990 年參選鄉長之後，一直等到 1998 年才再次參選¹⁰⁹，而當時舊派鄉長在第二任期間卻也陷入嚴重的工程回扣案被收押。除了對鄉長選舉持此看法外，同樣的，阿山也以這樣的觀點來說明對於鄉民

¹⁰⁷ 此外，還有一項屬於候選人個人特質的差別，民主促進會中長期參與輔選的資深成員打趣的說起「阿山的個性太靜、太內斂了，選鄉長的其他候選人在台上罵來罵去，罵的正熱，阿山一上場講話，全場就冷掉了。」看來冷靜訴說著「政見理念」的風格，完全不是鄉內選舉之所好。

¹⁰⁸ 至於縣議員層級的選舉，曹老師與民主促進會則有明確共識，林邊鄉已有民進黨籍的中央層級民意代表，因而原則上禮讓其他鄉鎮民進黨籍縣議員候選人出線。實況上，林邊民主促進會多年來一直是支持緊鄰鄉鎮佳冬鄉的民進黨籍縣議員候選人。

¹⁰⁹ 1998 年第十三屆鄉長選舉，已加入民進黨的阿山代表民主促進會參選，得票數顯著成長。該年當選的新派候選人得票 5,673 票，以舊派名義參選但自始不被舊派看好的候選人得票 797 票，阿山則得票 4,295 票。該次選舉合格選民數為 16,465 人，實際投票數為 11,609 人，投票率只有 70.51%。詳見《屏東縣統計要覽》。值得注意的是，阿山 1998 年的得票數遠遠高於 1990 年的 1,732 票，除了林邊民進黨人逐漸被認同之外，其中部分原因則是來自「舊派投票取向者」的棄保效應。

代表或村長層級選舉的態度，但實際上林邊民主促進會的確很少推出人選參選鄉代或村長。至於農漁水利會代表，更是全然不涉入。

表面上看來，同樣身為民主促進會最核心人物，曹老師與阿山兩人卻呈現出有趣的認知差異。進一步探究之後，我們發現這並不是單純的誰對誰錯、或是誰有意遮掩的問題。而是，兩者的詮釋差異正好共同勾勒出民主促進會整體的組織風格，亦即求取地方社會實質的民主轉型，更重於形式上取得多少鄉內的民選職位¹¹⁰。就阿山而言，他雖詳細說明什麼時機適合出來與派系人物競選，什麼時機則不適合，表面上看來似乎只是選舉策略的盤算，但背後卻仍是深刻考量到不宜讓地方產生惡性對立，就算是從派系的惡性對立轉變成政黨的惡性對立，新的政黨仍會被鄉民貶抑為只不過是喬裝變貌之下新生的派系。類似的「避免派系化」的考量也發生在民主促進會與既有派系的選舉互動上¹¹¹。1998年鄉長選舉時，舊派操盤的核心人物曾出面協商換票，提出條件要求在阿山當選後由舊派出任鄉長秘書，而下一任鄉長選舉則反過來由民主促進會支持舊派人選，在這樣的結盟條件下，舊派願意以其傳統助選方式自行籌款動員買票。多年之後受訪時，阿山以其一貫的冷靜與內斂這樣笑笑的提起，當年他禮貌性的出席了協商，但在協商場合上當場就拒絕這樣的提議。

讓我們將焦點再調回林邊民主促進會的常態運作與成員特質上。林邊民主促進會自從成立之後，大致上是維持著在地助選各類選舉，以及北上參與政治抗議或社會運動，一直到抗議退潮的年代。而林邊民主促進會自始讓其成員維持著高度的自主性，甚至還有多位最早的發起者，至今仍認同民主促進會，但並未加入民進黨。而在民主促進會的成員組成上，除了少數認同黨外運動的教師以及農漁民之外，其實更多的是在地的黑手師傅。這樣的成員特質，反映了屏東縣的黨外或民進黨認同者原初主要的階級屬性，尤其是像林邊鄉這樣一個未經過工業化的農漁鄉鎮。以民主促進會後期主導者深水馬達師傅阿達的話來說就是「黑手師傅自己做頭家，不受國民黨的控制」。而在助選的場合，也就是這些黑手師傅最有成就感之時，尤其是在征戰各地「搭設演講場」的處理上，有限的預算之下必須把簡易的水電、音響、燈光、舞台等功能發揮出來，以便達到「造勢」的效果。

但我們不應忘記，民主促進會主要台面人物曹老師的家族畢竟是帶著濃厚的

¹¹⁰ 對比起來，相鄰不遠的枋寮鄉，該鄉民主促進會則是全力在鄉內各層級選戰中攻取各種職位。

¹¹¹ 但曹老師卻與相隔較遠的萬丹鄉有深厚淵源，該鄉的地方派系「北派」長期在省議員、縣長的選舉中支持蘇貞昌，這股黨外勢力後來延續為支持民進黨的力量。在曹老師參選省議員、立法委員的選舉中，萬丹北派都曾召開正式的「派系會議」，會中決議出支持的方式以及對各候選人的支持比例。當然，這些派系人物早已深知曹老師「顧環保」的政治風格，部分派系人物還會以「那個阿憨仔」來戲稱曹老師，因而並不是以派系慣常操作的條件交換來形成選舉結盟。

舊派色彩。事實上，一直到 1991 年曹老師參選國大代表之時，選戰的主要操盤者都還是在舊派幹部出身的阿東身上。而當時助選經驗還不成熟的民主促進會成員，則逐漸與派系成員阿東產生衝突。這樣的衝突早在 1990 年初次參選就發生，當時鄉長候選人阿山屢屢在演講會上演出冷場狀況，民主促進會的黑手師傅們於是建議推出「機車隊」來暖場，亦即克難式的以紙片剪出三角旗幟，在旗上寫上「民主促進會」，插在機車上遊街造勢。但舊派幹部出身擔任競選總幹事的阿東卻屢次要求促進會成員不要在言語上刺激到派系，也不要有一大批人一起遊行，甚至在選戰策略討論之中，源於他既有的派系習性，也曾提出必要時必須買票的主張。當年才三十出頭歲數年輕的黑手師傅阿達認為阿東這些主張都跟民進黨的風格不符，他認為民進黨的做法就是要以坦白、以理念、以造勢來取勝，而且民主促進會絕不可能贊成為了勝選而買票。最後的結果是，舊派出身的阿東逐漸失去民主促進會主要成員的信任，在 1991 年擔任曹老師國大代表競選總幹事之後，隨著曹老師逐漸確立「顧環保」的政治風格，阿東也就與民主促進會漸行漸遠。

無疑的，等到 1997 年起民主促進會正式將組織目標調整到「社區總體營造」的方向之後，黑手師傅阿達也已是促進會的核心領導者了。然而，民主促進會的組織目標之所以能順利轉型，其實涉及到既有成員的流動與更替。受訪時，阿達這樣分析民主促進會的三階段成員流動：

第一種先離開的：派系性質的。這些人跟自己原來的派系相處不好，自然跳到第三勢力民主促進會來。派系性質的人加入第三勢力的，當時他們認為「政治是有利益的」，在曹老師選上國代之後沒多久，這些人就陸續離開。原因在於，曹老師當選國代後，派系性質的人前來拜託像「人事安插」之類事務，曹老師沒幫他們辦理。

第二種先離開的：草根火性的。這些人上街頭會衝會打，很挺民進黨，但是平常時很重視紅白帖，並不是依理念而結合。其中有一個成員脫離促進會，起因於這個成員的母親過世時，曹老師未去捻香。但當時服務處也聯絡了大鼓隊、促進會的其他兄弟也都去捻香了，他還是不高興。

第三種先離開的：理想不足的。這種情形發生在社區營造開始落實下來的時候，尤其到曹老師 2001 年第二次參選立委時，這些社區營造的事情都已明確化了，但要堅持這種理想相當不容易。其實早些年我已覺得民主化這幾年下來，舊政權也不再那麼霸氣了，應該做一些事讓舊政權來學。但是同時，促進會許多人一直退到第二、第三線，已經叫不動了。他們會說「誰說做這些社區的事情是有用的！」「立法委員是要去做這些事情的嗎？」這些人現在只會在選舉時出來助選。

這麼看來，林邊民主促進會組織成員的流動與更替，深受曹老師個人政治風格及環保與社區營造主張的影響。而 1994 年省議員選舉時「反對南橫國道開發案」的主張，就是曹老師被鄉民稱為「顧環保」的民意代表最初的起點。

政治人物曹老師從此與南台灣環境運動團體交往密切。1994 年共同成立「保護高屏溪綠色聯盟」。1995 年，為了深化高雄美濃與屏東瑪家的反水庫運動，南台灣的環境運動社團邀請英國、澳洲等國河川水文生態等專家，舉辦「世界河流會議」。因為競選時反南橫國道的宣示，曹老師也成為該會議受邀成員。會中專家帶來國外經驗，如果能有效引進人群接近河川，自然能夠防止河川被垃圾或有毒廢棄物侵入。1996 年，也就是世界河流會議後的隔年，當時擔任省議員的曹老師，會同剛剛籌備成立的東港溪促進聯盟幹部，一起與省水利處第七河川局局長協商，進行高屏溪河濱高灘地的生態改造。原來高屏溪屬於屏東縣境這一方擁有寬廣的河川高灘地，但長年來卻被當作傾倒垃圾、焚燒垃圾的三不管地帶。無法有效管制的狀況下，河川高灘地逐漸變成小型垃圾山，人群更不可能接近，惡性循環之下，這塊高灘地更是肆無忌憚的被傾倒垃圾。然而，光靠制度上新成立的河川警察來巡守顯然是不足的，畢竟要讓公部門的巡守取締得以有效運作所需付出的制度成本太高了。省議員曹老師與籌備中的東港溪社團幹部於是協商第七河川局，編列預算逐年清除垃圾並植上草皮。事後看來，這個策略無疑是正確的，幾年後百餘公頃的河濱綠地創造出來了，不用任何行銷廣告，新形成的綠地對比於先前的髒亂，每日經過高屏大橋來來往往於高屏兩地的通勤上班族就是最佳宣傳者。河濱綠地形成後，沒多久就成為南部數縣市親子同遊的景點，放風箏、騎協力車等等活動，人群自然而然親近了這個以往被髒亂與惡臭所詛咒的土地，人群高頻率的出現，在新的想像之下使用了這樣的綠地，無形中重新界定了河川高灘地的社會意義，也就使得以往隨意傾倒垃圾的勢力自動離去。

到了 1996 年，曹老師出面號召成立東港溪保育協會、協助發起反對隘寮堰取水計畫，1997 年則在屏東平原北方隘寮溪流域涉水村進行「河堤認養」的試驗。1998 年立委選舉時，這樣的政治人物於是被對手譏笑為「只有大武山的猴子和東港溪的魚會投給曹老師！」1999 年民主促進會正式在黑珍珠之鄉結合文史工作室、慈濟人等團體，共同發起該鄉的社區總體營造。無論如何，政治人物曹老師與東港溪保育協會，無形中成為匯聚屏東進步力量的聚合點。而身為民主促進會主要台面人物的曹老師，其政治風格先是從選舉政治轉向了環境運動，接著又轉向了「實作優先」的社區總體營造來。

4.3. 東港溪保育協會的形成與轉型

台灣社運的黃金年代裡，屏東卻幾乎是缺席的；或者說，在大型的社運抗議場合，屏東一直只做為被動員者，而無主動發起的事件¹¹²。回顧社運風起雲湧的八〇年代，不管是環境運動、農民運動或勞工運動，都與邊陲屏東無緣。推究其源由，應是起因於屏東幾乎是工業化的化外之地，而農業又很早就從毫無競爭力的稻作轉型為各類熱帶果樹的經濟作物¹¹³。若要說當時有什麼大規模的環境污染，最明顯的仍是畜牧廢水，亦即屏東全縣養豬事業的高峰期，豬隻排泄物嚴重污染了河川¹¹⁴。真正動見觀瞻針對特定政策發出抗議的大規模社會運動，一直要到 1994 年反瑪家水庫事件時才出現。於是，就像歷史對邊陲屏東開了個早早注定好的小玩笑似的，正當全台灣社會運動逐漸退潮而社區總體營造正在浮現之際，屏東才緩緩開啟了自己的社運序幕。

九〇年代之後高雄美濃與屏東瑪家的反水庫運動，背後所指向的其實仍是中央政策下擬在南台灣鄰近縣市設置高污染性大型工業區，計畫中預估必須「南水北引」的需水量。因而，東港溪保育協會的社團歷史也就是緊貼著台灣社會最後這一波還足以稱為社運風潮的趨勢而成長，之後才在新的條件下逐步轉型為足以帶動全縣社區總體營造的團體。

然而，東港溪保育協會籌備成立的具體起源，卻必須追溯到 1996 年時任省議員的曹老師。自從 1994 年底省議員競選時明確主張「反對南橫國道開發案」以來，曹老師無形中逐步將自己推向一個「顧環保」的政治風格。當時的開發案，擬議由屏東平原中部東港河流域的潮州地帶穿過大武山脈，鑿出一條通達台東的快速道路，號稱藉以疏解既有連通道路的不足¹¹⁵。在訊息與討論都不夠充足的狀態下，加上主政者伍澤元縣長全力附和，所謂的主流民意被強烈導引到贊成這樣號稱「促進交通、帶來觀光」的國道開發案。基於對這樣的開發案將會嚴重破壞

¹¹² 從何明修(2000)所彙編 1980-1998 年全台環境抗爭事件中，我們整理出屏東縣在 1994 年 6 月反瑪家水庫運動之前共計發生 32 件地方型環境抗議事件，其中垃圾場相關爭議就佔了 14 件，小型工廠或工業區污染共佔 7 件，核三廠相關爭議 3 件，農牧廢水污染 3 件，水資源爭議 2 件，其於則是零星的焚化爐、砂石車、空軍靶場等各 1 件。整體看來，幾乎都是地方型要求回饋補償的環境爭議，除了規模小之外，相較於其他工業縣市而言，當時屏東縣環境爭議發生的頻率也較低。

¹¹³ 工業部分，屏東至今多數的工廠仍集中設置在三處規劃的工業區，其中兩處位在屏北區域分別是「屏東工業區」與「內埔工業區」，另一處則是在屏南區域的「屏南工業區」。三處均屬小型加工工業，合計總廠數也才兩百餘家。農業部分，屏東現在的經濟作物以檳榔、蓮霧與香蕉為主。

¹¹⁴ 直到 1997 年口蹄疫爆發後，全縣豬隻遽減，河水才慢慢回復生機。至於晚近幾年發現的大規模環境污染則是，河川或農田被盜採砂石而後埋上有毒廢棄物，如萬丹汞污泥、新埤五氯酚。

¹¹⁵ 屏東境內本已有南迴公路，經由枋山鄉楓港村連接台東。但南迴公路過於彎曲，部分路段則路面狹小，故有開闢南橫國道之議。

大武山脈，摧毀屏東生態命脈的疑慮，曹老師因而在選舉過後開始擬議成立生態保育之類的組織，準備長期監督並抗衡這樣的開發案。至於為何像是迂迴的先以東港溪的河川保育為試驗起點，一方面是因為當時贊成國道開發的主流民意正是集中在東港溪流域中游國道開發計畫中道路起點的潮州鎮一帶，而試圖改變這樣的主流民意則必須有長期的、從生活出發的環境社會教育的準備。選擇以東港溪河川保育為試驗，另一方面則牽涉到曹老師省議員選舉時，地方知識份子與文化人的主要支持網絡絕大部分也就是來自於東港溪流域中游這一帶的鄉鎮。不過，事情真正的因由也許應該反過來看，也就是說，這樣相對集中的效應，正是源於曹老師明確主張「反對南橫國道開發」，因而對東港溪流域中游道路預計開發起點這一帶的地方知識份子與文化人，形成了特別的號召力。

這麼看來，東港溪保育協會的原初樣貌，的確是特定政治人物所籌設的社團，只不過這位政治人物始終帶著濃厚的社運氣息。然而，曹老師縱然不像人們刻板印象中盤算著個人政治收益的政治人物，但從一個社團是否足以發揮較大的社會影響力而言，的確必須考量這個社團足以自主運作的程度。簡而言之，我們必須考察東港溪保育協會如何從政治人物所成立的社團，逐步走向自主運作的社團，到最後成為對全屏東縣環境與社區政策有深刻影響力的公共行動社團？

一般而言，台灣的政治人物設立社團或基金會，多半有其個人節稅、公益形象、或選票經營的直接目的，但東港溪保育協會的故事卻正好相反，我們看到政治人物善用資源盡力協助這個社團的初期運作，而後樂於見到社團走向獨立自主之路。當我們試著回溯分析這樣的社團自主性如何發生之時，最先引起注意的就是社團核心幹部的屬性。東港溪保育協會籌備初期最早的社團總幹事，即是九〇年代連年掀起反水庫運動，來自美濃愛鄉協進會的核心幹部。當時的省議員曹老師持續與「美濃反水庫」、「瑪家反水庫」、以及「保護高屏溪綠色聯盟」等運動保持密切互動，經常協助這些社運組織尋求各層級政治施壓的串連管道，因而，美濃的核心幹部樂於協助曹老師在屏東所擬議成立的類似運動組織。社團籌備之時雙方約定好以數個月為期，藉由擔任總幹事之職引進他們在美濃的社運與社區經驗來為屏東建立一個新的社運組織，以便隨時迎戰「南橫國道開發案」這一類可能破壞環境的政策。等到基本的社團雛形出現之後，透過南台灣當時相當活絡的社運網絡聘任一位原在南部其他縣市有過婦運相關機構與生態文史社團運作經驗的人才，成為「東港溪促進聯盟」的正式總幹事。

刻意從社運界取才，而非從政治領域的人際網絡中取才，這樣的核心幹部屬性，無形中也就賦予東港溪保育協會日後足以自主運作的潛能。然而，為了讓社團順利起步，籌備初期很長一段時間，主要人事經費的來源卻是來自曹老師任職

省議員的助理經費。同時，這一時期包含社團會址的租金、影印機等會務相關設施的提供、以及電話費等高額的常態支出，則是由贊同曹老師理念的某位縣議員贊助了絕大部分。此外，值得一提的是，來自南台灣相關運動團體在資源上的協助，尤其是當時「濕地保護聯盟」提供一筆活動計畫經費，額數雖然不高，但無疑是讓一個剛剛在試探運作模式的新生社團有了較為穩定的第一步。

南台灣其他縣市的环境運動團體，之所以會對屏東新成立的這樣一個社團伸出援手，仍是淵源於先前「反水庫運動」中所形成社團或人群之間的相互信任與相互連結。因而，東港溪保育協會就像在生成過程中預先被注定了某種文化基因一樣，當它自身站穩腳步後，自然而然的伸出援手協助其他相關社團的成立；也就是說，像這樣以運作經驗或相關資源來協助其他類似性質社團的籌設，並不會被社團的理監事會議所質疑，畢竟東港溪保育協會自身的存在也是從這樣的過程而來的，而且該社團原初的行動目標之一正是要在屏東縣鼓舞更多的公共結社。事實上，後來林邊文史工作室的籌備成立，以及諸多村落社區總體營造的起步，也都受益於東港溪保育協會多方的協助。

總之，故事在看似混沌之中摸索前進，當大家突然意會到「到了」之後，回過頭來才發覺像是一直有某種共同的潛在驅力在推動著這些人的腳步。一開始，的確沒有人知道這樣的社團到底會不會流於政治人物服務處的某種變貌，那種只為了個別政治人物的特定政治目的而存在的社團。隨著起用社運幹部任職東港溪保育協會的專職人員，給予專職幹部充分自主運作的空間，到後來，這個社團在申請各類補助的企畫書形成能力日漸成熟，相應的也在人事經費、常態性的行政經費、活動經費等等都自給自足獨立運作。此時，東港溪保育協會與這位帶著社運氣息的政治人物之間，卻發覺彼此仍舊懷抱著相近的行動目標，甚至共同開啟了後一階段與社區總體營造相關的社團轉型。

從 1996 年初的籌備期間開始，一直到 1997 年底左右，東港溪保育協會的主要行動劇碼仍是「社運式的抗議行動」，密集的參與南台灣大大小小反水庫的相關運動。所謂社運式的抗議，也就是為了阻止或促成特定的制度或政策，因而必須集結人群，在非日常性而有顯著視覺震撼與媒體效果的場所發出抗議之聲。為了準備這樣的抗議動員，必須定期舉辦社運新舊幹部的訓練。就是在這樣的脈絡下，1996 年初剛剛籌備中的「東港溪促進聯盟」即已準備為即將引爆的環境運動儲備人才，從 1996 年暑期開始舉辦「親近大武山營隊」。當時曹老師的省議員助理即是出身於九 0 年代學生運動與環境運動的年輕社運幹部，藉由這些助理主導策劃，在大武山營隊活動中授課的講師、以及營隊輔導員等營務幹部，絕大多數都是透過北部「環保聯盟」以及「環保聯盟學生會」的網絡招募而來的，而營

隊所設計的課程自然也不脫先前環保運動的既有範疇。此後，這樣的營隊利用每年寒暑假期間，前後總計舉辦五屆，主要號召了各大學院校學運相關社團的成員。總之，大武山營隊時期的東港溪保育協會，一切幾乎都是為了抗議而準備！

不過，在草創的這一段時期之後，關於社團轉型的兩條軸線也已逐漸浮現：第一是，水資源運動本身從「反對開發」轉型到「替代方案」的提出，其中牽涉到在地師傅實作性質的水文知識開始受到重視的過程。第二是，東港溪保育協會從「親近大武山營隊」轉型到「黑皮衫親近鄉土營隊」，逐漸將社區總體營造的議題列為社團的主要行動目標。

「一切為了抗議」的態勢，在水資源運動的進展之中開始有了轉變。從「反對開發」到提出「替代方案」，這是繼八〇年代反威權抗爭之後，九〇年代逐漸流行的社運術語，而且是從「對手所提出的質疑」到「社運團體的自我反省」這一過程中逐漸走出來的，一定程度上象徵著社會力已從對抗威權成長為自我管理的趨勢。當時水資源運動團體所提出的替代方案，即是以小型分散式的「地下水庫」來取代以集中與規模為考量、易於大幅度破壞生態與人文的主流模式「地表水庫」。「地下水庫」的概念逐步進展到足以具體估算儲水量，這樣的成果並非純粹來自社團幹部或學院專家的貢獻。整個發展過程相當有意思，特別值得一提的是，當時屏東有一位家中數代以鑿井掘塘為業的在地師傅，從多年鑿井經驗中提出一套實作性質的水文知識，指出高屏某些地帶的地質構造特別有利於地下水滲透與儲存，而且，在這些地帶之中相當大的區域裡，居民至今的飲水或灌溉用水還是仰賴地下水為主。東港溪保育協會的幹部們於是比對清代統治時期的古地圖、日治時期的水文測繪圖等等，注意到一、兩百年間屏東平原諸多河道頻繁變動，許多河川應是潛入地下成為伏流水。這樣基於「在地師傅實作知識」與「文史考察水文圖冊」的綜合推斷之下，讓東港溪保育協會與屏東科技大學水利工程專家惺惺相惜，開始嘗試取定區位、具體計算可能的地下水儲水量，並提出建議，仿照傳統埤塘開鑿的模式，在高下滲率地區開闢小型而分散的人工湖來維繫地下水庫常年水量。這樣的故事，到了 1998 年 9 月則進一步進展為正式舉辦的「國際人工湖與地下水補注會議」。

我們發現，關於實作人物的進場，以及實作知識得以進入社運論述，曹老師無疑仍是扮演了重要的引介與轉譯的界面。身為地方社會中民選政治人物，環繞在身邊的、或者必須親身接觸的，永遠少不了在地師傅與實作知識這一環。而當多數地方政治人物忽視了這樣在地實作知識的特性時，曹老師與東港溪保育協會在其共同的成長與轉型過程中，竟展現了相當有意思的一面。這一面即是，讓「實作知識」與「論述知識」有了相互轉譯的條件，而建立在實作取向的在地知識上，

也就一定程度建立在地方的文化傳統上，但同時又能有效反饋，將當代環境運動與其他社運的理念論述與制度提案，緩緩引介到在地傳統的基礎上，使之產生一定的轉化。

4.4. 林邊文史工作室的形成與轉型

1987年嘉義縣的新港文教基金會成立，邀請雲門舞集下鄉公演，掀起輿論。1990年5月高雄縣美濃的八色鳥工作室成立，開啟反美濃水庫運動；到了1994年4月進一步組織了美濃愛鄉協進會。從另一面來看，自從李登輝於1993年提出「生命共同體」主張之後，行政院文化建設委員會將1994年例行的全國文藝季轉型為以「人親、土親、文化親」為主題，並交由各縣市政府主辦，各縣市文化中心或教育局則負責執行，同時，1994年10月文建會即提出「社區總體營造」政策。接著1995年全國文藝季的前置作業，文建會已邀請全台各地的地方文史工作者共同研商，並且首度舉辦了「地方文史社團基礎工作研習」。到了1999年文建會所委託一次粗略的統計，無論已立案或未立案，也無論名稱是否明白標示文史工作，廣義而言的地方文史工作室總計已達八百多個¹¹⁶。

從這裡，我們再次見證了屏東的歷史時差。

1997年籌備成立的林邊文史工作室正式的名稱是「林仔邊自然文史保育協會」。「自然文史保育協會」做這樣稍顯繁複拗口的命名，來自於東港溪保育協會的建議，為的是將來得以順利向各層級、各類別政府單位申請各類補助款。文史範疇也可，生態保育也可。但是，事實上，文史工作室剛開始運作時，真正的資源管道卻一點也搭不上政府補助款這條線。籌備之初，主要發起人就有意識的取定一個方向，也就是「先做事，再成立」這樣的原則。既然決定要以「先做事」來凝聚人群並打響組織名號，就不可能在長達一整年籌備期間內具備得以申請政府補助款的組織名義。這也就明顯限制了早期真正能發動的事務之性質，同時也考驗著能否有足夠的民間捐款足以支撐事務推展。無論如何，當時這些人首先發動的是掃街淨灘等常態活動，同時配合著低成本的演講講座或由參加者自行繳費的觀摩活動等等。而經費的來源，除了來自發起人的小額捐款之外，有一筆常設

¹¹⁶ 詳見《地方文史工作室現況初探》，計畫主持人劉還月，文建會委託，1999年9月出版。該報告書指出，已立案的文史團體分別依循了三種公部門登記立案管道。其一，依內政部的「人民團體法」登記立案；其二，依教育部「文教基金會管理辦法」登記立案；其三，依經濟部「公司法」登記立案。亦即已立案的「文史工作室」至少包含了社團、基金會與公司三種組織型態。

經費則是來自全鄉「資源回收」的收入。此外，最為龐大的經費支出其實是專職幹部的人事經費，當時文史工作室起用一名總幹事，由東港溪保育協會協助其籌措一半的人事經費。

1997年9月，社區刊物「林仔邊」月刊創刊時明白指出「林邊文史工作室，尚未向政府立案登記。在這段時間裡，我們希望先以實際的活動暖身，之後再籌備成立。」有意思的是，為什麼要「先做事，再成立」呢？根本的理由如同林邊民主促進會的考量一樣，都是為了避免預先設想得到的人事衝突。如果先有了組織，安排了明確的組織職位，那麼先期進場的成員難免就會有「為了職位」而來者。而「先做事」這樣的行事風格，無形中也再一次印證了「實作優先」的在地文化習性。

此外，前期經費為什麼是來自於「資源回收」呢？從這裡，我們必須分析文史工作室發起會員的社會性質。首先，依既有社團網絡來看，最早三十五位發起人之中，包含九位慈濟人，八位民主促進會，五位林邊大專聯誼會，兩位長老教會，以及其他依個別人際網絡加入者。其次，就其成員的職業分佈來看，教師與師傅構成了成員組成上的特色。「在地教師」共計九位，其中屬於慈濟教師會與民主促進會的成員各有三位；而這些教師的年齡，三十歲上下者共計四位，幾乎全數屬於慈濟教師會的成員。此外，「在地師傅」共計七位，民主促進會就佔了五位，其餘兩位則是循著慈濟網絡而來的。我們認為，以社團網絡的交疊來形成新的人群組合，亦即尋找既有社團的成員來加入新社團，除了能傳承既有社團的運作經驗之外，更大的意義在於，網絡的交疊讓這個社團有可能形成較大的公共性。而實際的幫助則是，正因為許多慈濟的教師、師傅與社區幹部的加入，文史工作室籌備初期時活動經費的常態來源，就是從這些慈濟人原先所推動社區資源回收的收入中獲得了支持。

然而，從林邊文史工作室的活動性質來看，1997年初籌備成立，直到1998年5月正式成立，在「成立大會手冊」中固然列出了豐富的活動記錄，但這樣的活動終究證明無法引起整體社區的共鳴，只像是藉由活動的策劃確立了一個新社團的存在，以及嘗試與在地的既有社團相互連結。事實上，1998年3月第七期刊物上，文史工作室的會務幹部之一還寫下這樣的文字：「回想大約一年前在一次淨灘的活動中，幾個熱心的地方人士，基於關懷鄉土，想要為林邊地方做一點事的共同理念。大家結合在一起，定期開會討論，成立了林邊文史工作室。」「因為人力有限，大家的經驗也不足，所以成果並不很好，這次的園遊會可說是最成功的一次。」文中提及的園遊會活動指的就是「正月初一樂惜福」的親子園遊會，這樣的活動之所以擴大了參與的人群，則是因為慈濟功德會與全鄉幼稚園的共同

合辦。此外，在這幾年之間，曾擔任救國團總幹事的阿盛，逐漸對文史工作室的理念有所認同，但他覺得許多活動未能串連鄉內傳統社團的網絡，因而經常無法成功。在阿盛介入串連了包含獅子會、救國團、體育會、老人會、媽媽教室、各國中小與幼稚園等地方傳統社團之後，策劃出 1998 年底大型的跨年晚會，更加確立了林邊文史工作室以社團網絡相互連結的經營方式。無形中，林邊文史工作室在地方社會中紮下了基礎，但這仍是在社團運作上有其意義，還未能對整體的社區有所號召。

文史工作室籌備期間活動名稱	活動性質、時間、次數
1.為媽媽種一棵愛心樹	(母親節活動)
2.親子植樹	(母親節活動)
3.林邊溪生態之旅	(暑假活動)
4.林邊織美	(中秋節活動)
5.掃街、淨溪、淨灘	(數次)
6.恆春歌謠介紹	(講座一次)
7.林邊溪的歷史	(講座兩次)
8.林邊海岸生態的奧秘	(講座一次)
9.植物介紹	(講座一次)
10.看林邊溪的源頭	(郊遊)
11.七股海岸遊	(郊遊)
12.扇平之旅	(郊遊)
13.正月初一樂惜福	(親子遊戲園遊會)
14.林邊青少年漁村生活體驗營	(寒假營隊)

從其中，我們注意到，在文史工作室籌備成立期間，陸續舉辦了「林邊溪的歷史」講座兩次，以及「看林邊溪的源頭」、「林邊溪生態之旅」等活動。事實上，關於「歷史記憶」、「老照片」、「老地圖」與「耆老」等議題，也就是當代文史工作最常見的起手式。在林邊，經由生態保育團體的協助，這些文史工作更是在一開始就與「河川生態」問題融合在一起。

起初，這類針對溪流歷史與生態的活動是由外來團體東港溪保育協會協助林邊文史工作室策劃的。然而，兩次林邊溪的歷史講座，無意中卻引發了在地耆老關於日治時期河川整治的歷史記憶，而耆老的發言，取得外來專家的重視與肯認，由此開始具備了份量，耆老於是逐漸成為在地社會中重要的元素。一定程度而言，外來的河川保育團體所設定的議題是「林邊溪的歷史」，主要以林邊溪上中下游的地質、水文變遷以及用於灌溉的水利設施變遷為主軸。這兩次「林邊溪

的歷史」講座的講者即是東港溪保育協會的兩位工作幹部，都是九〇年代學生運動與環境運動的參與者。事實上，這樣的講者從東港溪保育協會籌備成立以來，已經先經歷了幾次「文化轉譯」的過程，將清朝、日治古地圖的水文圖冊與在地埤塘師傅的實作知識，嘗試帶到屏東科技大學水利工程學者的論述知識之中，相互轉譯為一套有在地實作感而號稱「南方水學」的行動論述。相當有意思的是，當這樣「林邊溪的歷史」講座來到真正在地的林邊鄉之後，引發了在地耆老更具在地實作經驗的歷史記憶，他們回憶起年少時所目睹日本工程師如何花了三個月以上的時間，長期觀測之後「抓出林邊溪的性質，故意留下凹字形的迴轉缺口，讓溪水的力量變小」，整治當時經常氾濫的林邊溪。於是，外來河川保育團體所設定以河川為主角的議題「林邊溪的歷史」，經過在地耆老歷史記憶的中介之後，再次經歷了相互轉譯的過程，南方水學逐漸向發生中的議題靠攏，轉譯為以在地人生活感受為主角的議題：「歷史中的林邊溪」。

然而，所謂的地方耆老與歷史記憶卻有其多義性。以日治時期林邊公學校裡三個同班的老同學為例，正好可以顯現這種記憶與認同的曖昧含糊之處，三位老同學即是：阿萬、阿居、與阿裕。阿萬後來成為鐵路局的列車技工，從日本人所遺留器物與制度上的日常感受而持續著日本認同，在林仔邊月刊上偶爾發表一些日本時代的昔年憶往；蓮霧師傅阿居卻因為長期跟隨著媽祖廟廂房裡「玉波先生」的授課而有深刻的漢學認同，家宅的風水安排、牆壁上的字畫擺飾，無一不與當年廟宇裡受教的經驗相關，不時還會在林仔邊月刊上發表作品，包含了吟詩作對、設計謎猜等等；而阿裕很早就投入經營蓮霧托運的事業，則是全然融入地方性的市場社會之中，相當務實的考量著生活中的種種事務。

最後，我們必須注意到對於一個在地文史團體而言，地方刊物的重要性以及這類刊物中所蘊含的社會性。做為一份新發行的社區刊物，林仔邊月刊每期發行二千份，發派方式相當能契入地方習性之中，其中的管道包含透過學校、檳榔攤、便利超商、慈濟人、派報人的義務夾報等等。黑珍珠之鄉人口數約在兩萬出頭，戶數則在六千上下，也就是說每三到四戶就有一戶可收到，形成密度極高的刊物發行網。

而就刊物的內容而言，1998年1月，林仔邊月刊嘗試進行「鄉長候選人暨縣議員候選人訪問」的專題。訪問主題如下：

鄉長：
1.河濱公園花費許多經費，硬體建設已完成，你當上鄉長後，如何善用這些空間？
2.你如何在林邊鄉推動環保工作？
3.在你成長過程中，林邊令你印象最深刻的是什麼，你如何把它留給下一代？
4.你對淹水的看法？
5.中山路經常施工，你有什麼看法？
縣議員：
1.你如何在縣政府督促，解決林邊淹水、排水的問題？
2.你如何督促環保局在林邊推動環保工作？
3.你如何推動林邊的文化工作？

林邊文史工作室雖然被地方派系視為接近於「民進黨的人」，但在實質議題的設定上仍是力求達到全鄉公共性的要求。這的確是很精彩的一期刊物，每位參選人都受訪、並將訪談內容完整刊出。同時，鄉公所職員退休的日治耆老阿進則在最後寫了一篇「選舉小春秋」，追溯賄選、選舉運動員、柱仔腳等選舉現象的淵源。就是這樣，藉由在地刊物的經營，文史工作室試圖將習以為常的派系化選舉方式，轉換為具有公共事務討論可能性的新場域。

然而，實際的情況卻是複雜交纏而幾乎無以迴避。事實上，每到選舉的時節，文史工作室的重要幹部就會面臨被迫表明立場的窘境。尤其是鄉長選舉時，經常是兩大派系一對一的對決，選情緊繃的情境之下，文史工作室的人群網絡也屢屢被想像為關鍵選票。面對這樣的情勢，身為文史工作室理事長的陳醫師採取了等距外交的態度，不論新、舊派邀請上台助講，都以文史工作與社區營造的推展為主軸，刻意突顯該派系相關的機構或人物對這些事務推展上的貢獻，適度的將成果與功勞分享給派系。至於工作室其他成員們，每到選舉期間，無可逃避的只能是互有默契而各為其主。總之，每次的選舉過後總會形成一段人際之間尷尬的時期，要靠日後社團活動中的合作經驗，慢慢再回復到先前和諧相處的狀態。

一定程度而言，文史工作室似乎逐漸擁有主導議題的能力。但這些議題卻不會構成候選人之間可資區辨的差異，畢竟議題的爭議性不大，所有候選人都樂於提出正面贊同的意見。而鄉民們也知道，在鄉內層次的選舉上，真正能獲得選票的原因絕不在於政見的好壞。派系的動員力量才是最終決勝的關鍵。

無論如何，林邊文史工作室的轉型，一樣是由社團取向的文化習性，藉由晚近河堤認養等實作取向的社區營造，逐步與村落傳統組織產生相互的文化轉譯，逐漸對整體社區具備了行動的號召力。

4.5. 結語

經過以上在地結社與轉型過程的探討，我們發現幾點值得進一步省思的問題。

首先，更多的結社一定會帶來更強的公民性，進而有助於民主的發展嗎 (Putnam, 1993; 顧忠華 1999)？從以上三個社團成立的過程中，我們反覆發現一種對於派系社會過往習性的擔憂。也就是說，結社過程中，在地鄉民可能會疑慮「太多正式職位，反而會有太多的人事是非」。意思即是，有了人群的集結，很可能會招來既有派系勢力的收編，就像黑珍珠之鄉九〇年代開始籌組的果樹產銷班一樣，至今雖有四十餘班成立了，但幾乎都淪為兩大派系之間相互角力的形式化組織。至於本文提到的這三個社團，有的自始不願登記成立、有的則是堅持要「先做事、再成立」，無論採取何種手法，最終都是在求得先能防弊，防止人群組織流於純粹政治勢力的再生產。當「先做事」被標舉為最佳的檢驗指標時，藉由投入實質的勞動或技術之後，這樣的成員以實作展現了對於這個結社所宣稱理念的認同。無形中，「實作優先」成為在地的公共行動社團成立時，公共性足以誕生的保證。

其次，我們發現三個社團各有其不同的時代與社會背景，民主促進會歷經了從派系中成長出來的過程，東港溪保育協會是社會運動時代的產物，文史工作室則與社區總體營造的風潮不可分割。在這之中，民主促進會像是被社區生活所區隔、排除，或者被既有派系以「第三勢力」來定位的人群網絡，習慣於一種實作感相當濃厚的在地民主論述。東港溪保育協會像是歷經了「去社區化」的自我建構，亦即從整體屏東社會的各社區中篩選出傾向於特定興趣或專長的人物，因而足以迅速接納各類社運理念，習慣於集體討論與形成論述。文史工作室則是「再社區化」的嘗試，兼具了社團與社區的特性，像是一種社區化的社團。在文史工作室這裡，鄉民習於來來去去、自由出入，不必介紹人，不必詢問身份，一定程度上，甚至像是地方上新型態的公共廟宇。像這樣社區化的社團，也是實作與論述強烈交融的地方。

總之，在地具有公共行動意圖的各類結社，紛紛經歷了接納「實作知識」的轉型過程，在這樣的基礎下，這些社團與村落傳統組織之間逐漸可能形成彼此不同文化習性之間的相互轉譯，此時社區才可能動得起來、動得徹底、動得有方向，足以讓社區中的人群在身體實作中轉化並接納了新的價值觀，逐漸轉變既有的集體習性。

此外，針對在地結社風潮對於地方社會轉型的意義，我們可以從自願結社與公民參與之間的關係來探討。台灣社會的自願結社與公民參與的形成與形式，必須以解嚴前後的黃金社運十年為分水嶺，前社運時期並不存在嚴格意義的公民參與，後社運時期則因多元而大量的自願結社出現，以及社區總體營造政策的推動，而產生新的公民參與模式的可能性。

然而，公民參與一詞卻有其模糊性：有人關心公共事務就是嗎？難道不需要從參與的形式反過來界定何謂「公民」參與嗎？這是目前還無法明確下定論的疑惑，但至少 Putnam(1993)也提出水平網絡與垂直網絡的差別，後者的參與不必然是公民參與，而 Skocpol(1999)從多層級結社的歷史經驗來剔除無會員的倡議型團體，Habermas(2001)則從溝通理性的宣稱來要求公民參與必須有審議式的討論。以台灣的經驗為例，也許整個問題可以先轉換成關於「台灣地方公共參與形式的轉化過程」的探究，也就是從鄉民參與如何轉變成公民參與的過程。

我們的分析主要藉助於 Skocpol(1999)有關美國公民參與經驗的反省，從其論述中所歸納出來的四個特質。這四個特質即是：會員取向的結社模式、多層級結社連結網絡、地方紮根型的領導菁英、公共議題的政治涉入。基本上，這四個特質較能說明政治制度與公民參與之間互為因果的具體機制。當然，一些類似的質疑仍舊存在，比如多層級結社的人際信任如何能轉變成普遍化的信任，而平行於政府結構的結社建制是否就能保證對於政治之涉入等等。

為求論證順暢，首先我必須簡單區分「公共行動」(public action)與「公民參與」(civic engagement) 兩個概念：最明白的對比即是，鄉民的公共行動不必然是所謂的公民參與。實際的例子可以上溯到日治時代奉仕作業的傳統，屬於國家強制下的公益行動，如築河堤、修馬路等。

在解嚴前的威權政體時期裡，另一種鄉民的公共行動模式出現，此時強制性的公益動員退位給地方派系化的公共行動模式。在此模式的運作下，地方公共事務只有藉由地方派系的力量來處理，而處理方式卻是恩庇侍從主義，垂直網絡之內特殊化的互惠關係，自利取向的回扣慣行充溢，不同派系間則是相互抵制。除了派系等鄉民文化為基礎的隱性結社以及黨國控制下的結社被允許之外，威權政體嚴格限制結社、集會與言論自由，不允許活絡的結社生活出現。

社運黃金十年，藉由正當性較高的社會議題進行政治動員以對抗威權政體，因而產生許多議題導向的中央型社運組織，至少包括農運、工運、學運、婦運、以及環境運動等組織。同時，解嚴帶來了結社、集會、言論等自由，自願結社也開始活化。這個時期的社運組織，雖然不是專家代理的無會員倡議型團體，但一

直面臨無法在地方紮根的困境。

後社運時期，某些議題取向的中央型社運組織向社區紮根或形成連結，上下連結與多元連結都存在(例如彭婉如基金會)，而其他多數中央社運組織則演變成專家主導、政策遊說的倡議團體，最特別的則是少數社運組織產生了「社會運動社區化」的趨勢(例如美濃愛鄉協進會)。而社運退潮後，接著來到的是結社豐盛的年代，進入一個多層級組織連結劇碼的試驗期。特別是經由社區總體營造政策的象徵經營與資源配置，各地文史工作室興起，結社制度改革後的社區發展協會也漸有行動潛能。社區總體營造這個誤用的腳本，原本只是為了生命共同體本土化的統治正當性而聊備一格的政策，無意間卻成為一套有意義的連結，小至社區發展協會，往上是鄉鎮層級文史工作室，社區化的議題型社運團體則扮演各層級協調、串連，不斷有平行於各層級政府組織的協商、遊說或抗議。而另一項尚難評估的公民參與趨勢則是，某些非政治的支持性團體也涉入公民參與，最明顯例子是多層級連結、會員眾多的慈濟功德會，涉入了資源回收等地方公共事務。

我們可以設想這樣一張圖像：不同定位的結社各有不同的趨向，但在環境條件上應給予有潛能者有實現的條件，比如以鄉鎮為想像領域的文史工作室或社團，具有上下串連的制度固有潛力，往下連結村里社區各類結社(發展協會、媽媽教室、老人會、義工隊等)，往上與其他鄉鎮層級的結社相互交往，在特定議題上推出代表共同對縣市政府或中央政府協商意見，或以集體行動施壓。而無法構成多層級結社的其他結社，以其大量多元而廣佈的特質，形成廣泛結社的文化氛圍，則足以提供結社技巧與團體生活經驗，做為外於既有鄉民關係的新劇碼。

第五章 黑珍珠之鄉的社區總體營造

5.1. 前言

在九〇年代中期社區總體營造的行動浪潮中，黑珍珠之鄉—屏東平原西南方林邊溪出海口的林邊鄉，並非最初的案例，直到 1997 年籌備「林仔邊自然文史保育協會」(以下簡稱「文史工作室」)，1999 年才開啟河堤認養與鄉內環境改造的行動。然而，林邊鄉的社區行動雖然啟動得晚，但卻動得很徹底，幾乎將全鄉十個村落裡重要的人際網絡與傳統組織都動員起來了，最後連既有的新、舊派兩大地方派系都不得不正視並回應這股力量。除了從籌備階段起，文史工作室與地方民主團體「林邊民主促進會」(以下簡稱「民主促進會」)形成行動角色的分工之外，行動初期還曾與「屏東慈濟功德會」合作進行掃街、淨灘、淨溪等在地環境清理，其後並與經歷環境運動洗禮的「東港溪保育協會」多方面搭配運作。更為動人的是，這樣的行動持續到 2000 年底，已有能力結合蓮霧師傅網絡與四十餘個產銷班，涉入在地產業的面向，共同舉辦「花現林邊蓮霧節」。同時，行動過程中，屏東縣政府社會局於 1999 年底開辦「振興社區方案」，更進一步藉由其中「社區輔導」的機制，將黑珍珠之鄉的社區運作經驗擴散到全屏東，逐漸形成全縣的行動風潮。

藉由黑珍珠之鄉社區總體營造的個案考察，我們認為社區之所以動得起來、動得徹底而持續，社區總體營造之所以不只是隨著某些外來專業團隊的進駐與離去而起伏不定的事務，也不只是僅限於特定的地方頭人小圈子裡的活動，其中關鍵的機制就在於：「公共行動社團」與「村落傳統組織」之間，就其相互差異的關注興趣、行動模式與文化習性，必須形成有效的「文化轉譯」¹¹⁷。

在黑珍珠之鄉，作為號召公共行動，試圖改變社會既有變遷趨勢的行動團體，不論是 1980 年代末期出現的民主運動團體，1990 年代中期之後陸續出現的環境運動團體與文史工作團體，甚至是慈濟功德會推動資源回收的在地團體，都是我們所定義的承載著「公共性」的團體。黑珍珠之鄉的社區總體營造過程中，

¹¹⁷ 此處「轉譯」(translation)的概念，原係 Bruno Latour(1987)處理科學知識如何有效介入常民社會的過程所發展出來的，但我對此概念的用法已經多重修正。詳見第一章「1.4 社區行動論：兩種習性的文化轉譯」。

這些行動團體各自歷經了有意義的團體轉型，逐漸摸索出與村落傳統組織之間足以相互協作的行動方式。換言之，村落中原有的「為公而行」的傳統善行被重新重視，從村落中個別善人的掃街行動到特定村長所發起的掃街義工隊，這樣帶有公共行動意涵的「傳統善人行動」，逐漸與各個公共行動社團所倡議的「社會改革行動」銜接起來了。一方是「掃街淨灘」，另一方則是「河川保育」，兩種不同的行動劇碼¹¹⁸之間相互進行轉譯，在歷史機遇的試誤之中，最後落實為對全鄉具備號召力的「河堤自力改造與認養」。

我們認為，在後期「河堤改造」行動中，之所以會有「在地師傅」以技術性的身體實作帶來行動的正當性與跨年齡群、性別群的行動號召力，正是立基於本地三十餘年來在「蓮霧變成黑珍珠」的技術創新過程裡，無意之中所形成的「師傅文化」。也就是說，生活在黑珍珠之鄉的人們，經由對蓮霧師傅與技術的認知與認同，間接地對其他在地工匠的「技術」有了較高的認知與認同。因而，在黑珍珠之鄉的社區總體營造過程中，我們發現諸多領域的「在地師傅」主導了社區環境改造的過程，而非以往其他地方常見的由外來專家所主導。

同時，行動初期之所以能形成民主促進會、文史工作室、慈濟人的協同行動，而行動中後期之所以能號召既有地方派系非核心但具備基層號召力的人物一起參與，都與「行動團體間的功勞分享」這一機制有關。不只是資源分享，經由不將特定團體的圖騰帶入行動場域，並在事後形成功勞分享的集體氛圍，黑珍珠之鄉的社區行動團體也逐步重建了被長年的派系對立所毀壞的信任。

最後，藉由澄清「社區如何動起來」的機制，我們進一步探究人們「為何以社區之名而動起來」，以及「社區」一詞之中所承載的價值或意義。換言之，對比於先前近五十年由地方派系主導公共事務的地方社會，社區總體營造有可能帶來不一樣的社會想像嗎？

¹¹⁸ 「行動劇碼」(repertoire)的概念，係 Charles Tilly(1999 [1986])在解釋社會運動長時段的變遷時所使用之概念，意指每一時期的社會運動會有源自傳統的特定行動模式。他認為，這樣的行動劇碼，與其說是古典樂劇，不如比喻為即興劇或爵士樂，亦即人們所瞭解的只是一般的規則，至於實際的演出，則只有上了舞台才知道。而這樣的劇碼，構成了行動動員的潛力，但也造成了行動創新的限制，人們通常只會在整個時代所熟悉的劇碼基礎之下，做出邊緣性的創新突破。至於行動劇碼的大改變，他認為是來自於權力與資本的轉移，以法國為例則是國家的中央集權化與資本邏輯的普遍化。詳見第一章「1.3.2 動員的深度：行動劇碼與行動標的」。

5.2. 為什麼純粹的「村落行動」無法使社區動起來¹¹⁹？

1997 年黑珍珠之鄉剛開始社區總體營造運動時，初期其實是由號召「掃街」、「淨灘」、「淨溪」等行動做起的。事後看來，這樣機緣偶遇所選定的行動劇碼，的確發揮了特定的功能，亦即讓一個新生的團體—文史工作室，確立了團體「為公而行」的日後走向，並取得了團體得以存在的最初正當性。然而，掃街、淨灘、淨溪等行動的劇碼，卻也只能為這個團體提供事件初始時的正當性。從這些行動中，縱使吸引了在地的慈濟宗教人協同參與，甚或誘發少數村落成立了掃街義工隊，但這樣「傳統善人」的行動方式，最大的極限卻只是在必要的考驗之後博得多數鄉民以旁觀者的姿態予以肯定，並未真正形成一股在地的行動風潮。也就是說，以掃街、淨灘、淨溪為行動號召時，文史工作室或村落義工隊固然被認可了是可能足以持續的「善行團體」，但這只像是鄉里或村落多了一個公益組織，整體的社區並未因此而動了起來。

從這裡，我們進入一個饒富意味的課題來了，這個課題不經意點出了鄉民社會中週期性發生「為公而行」的行動之性質。這類行動的特定形成模式、以及行動過程中所引發鄉民的各種反應，其實都透露了深刻的社會意涵。換言之，這個課題之中留下兩個待解的面向：第一、文史工作室為什麼會挑中「掃街」這一類行動方式？或者說，看似隨意的選擇過程中，背後是否隱含了特定社會脈絡下所形成的驅力呢？第二、「掃街」等行動的劇碼，為什麼無法激起全社區共同行動的共鳴？為什麼「掃街」似乎總被定位為村落中「傳統善行」的一種，多數鄉民所採取的是「讚許」但「旁觀」的態度呢？

文史工作室籌備之初為什麼選擇「掃街」來號召鄉民呢？故事要從 1988 年前後說起。1988 年，黑珍珠之鄉一位剛剛退休的長者阿萬有了一個決定，開始拿起大掃把從自家門口清掃起來了。當然，這樣的人也許一點都不起眼，這樣的行動在一開始對於整個社會也許的確稱不上有什麼重要的影響力。然而，誰也沒料到，阿萬這麼一掃就是十餘年，範圍也越掃越廣，當自己的兒子出面號召鄉里人士籌組「文史工作室」之時，每天清晨阿萬仍舊拿著掃把清理鄰里街道。

1988 年，正值台灣社會急遽轉型的年代，民主改革的腳步在衝突、試誤與

¹¹⁹ 關於「黑珍珠之鄉社區如何動起來」的探討，我仍將採用第二章「看不見的技術：蓮霧變成黑珍珠」的書寫方式，亦即參考人類學著作《銀翅》（莊孔韶 2000）的體例，以近似於小說或隨筆的性質，夾議夾敘，並盡量呈現每一時期與地方社會相關的制度安排或政策背景。詳見註 51。研究者於 2000 年 6 月至 2001 年 4 月進駐林邊鄉，在蓮霧節的籌辦過程中進行協作式的參與觀察。2001 年 10 月至 2001 年 12 月再次進駐，協辦第二屆蓮霧節並持續相關訪談。2002 年至今，則是針對特定議題進行不定期的訪談。

修補之中前進，社會運動也處處風起雲湧，遠方的小鄉鎮當然無法置身事外，但卻自有其獨特的節奏。當時五十六歲的阿萬剛從鐵路局列車技工退休下來，就像台灣許多地方都有的善心長者一樣，他在想著，成家、立業、兒女的嫁娶等等，人生重大任務已陸續完成，下一步是不是可以做些對社會有益的事。然而，一個人能做什麼呢？一個人能有什麼影響力呢？

歷史的機遇有時就是這麼耐人尋味，阿萬同時做了兩件事，而這是許多人經常覺得不可能相容的兩件事。一件是前面已提及的，阿萬拿起掃把清掃街道；另一件則是，阿萬認同於林邊鄉逐漸形成的民主運動力量，成為以非正式方式組織起來的「民主促進會」發起成員之一。耐人尋味之處在於，民主運動經常顯現的劇碼是群眾在街頭熱情的抗議大聲疾呼訴求於制度的改革，或在選舉場合台上台下相互呼應激切的批評時政，而小鄉鎮家門口開始的掃街卻是形單影隻，如此的寧靜、如此的安詳。

無論如何，讓我們先回到「掃街」這一行動上。訪談中，阿萬透露自己原先的想法，當時他打算藉由自己以身作則來帶動鄰里居民自動自發整理環境。事情發展的實況則是：

剛開始拿起掃把時，我是每天清晨固定清掃半個小時，每天掃過的地方很好整理，掃的範圍就越來越大，從家門口漸漸掃到相鄰的好幾條街道上。呵呵，後來我很很失望啊，掃了五、六年後，有一陣子好像家裡有事情耽擱了，沒辦法天天掃，鄰居卻很熱心來跟我說：「阿萬叔，你最近怎麼沒過來掃地？你一沒來掃，街道又髒了。」我的動機是要拋磚引玉，沒想到大家卻當作「已經有人在掃了！」呵呵呵

更有意思的是，在阿萬剛開始掃街的那幾年，對於這樣子的善行，首先來到的並不是街坊鄰居的鼓勵或稱許。相反的，阿萬的回憶中，當時是一些上了年紀的歐巴桑率先登場了，這些人會有意無意說了句「是吃飽太閒嗎」、「鄉公所是多少钱雇你的」，最為傳神的一種言詞則是「要做給人家稱讚的嗎」這些話語的呈現形式相當獨特，並不是明明白白的責罵、或者帶著不信任的諷刺，而是似有若無的將掃街這一類「為公而行」的行動推擠到日常生活的邊緣地帶來，像是一種極端的輕忽，將這種行動當作不存在似的眼光就這樣一瞥而過，而這種言詞方式是不會預想對方有任何解釋餘地的，也不可能將對方任何回應的言詞當一回事，就是這樣輕忽的一言帶過，行動的主角只能承受，或者承受不住而退卻。更深一層的探究，這些率先登場的歐巴桑與行動的主角阿萬之間，雖然彼此交往不深但卻都是長年相識的老鄰居，來自老鄰居以其長年生活習性所形塑的自然反應，或者說以地方社會中最忠實的「年長女性」這種角色經年累月被賦予的「不

負責任評論」似的輕忽言詞，像是石蕊試紙一般，就這樣不時檢驗著想要「做善事」、「為公而行」的人們，看看這些看似要打破行之有年的日常法則的人們，到底是不是身心平衡持續做下去，還是只是沒有掌聲就沒有動力、或者沒有跟隨者就怨天尤人的一時興起之作。

但這樣「輕忽」的言詞幽靈，的確經常讓許多有心於鄉里「為公而行」的潛在行動者，堪不住如此無可承受之輕。在阿萬持續掃街後，同一村落的兩名長者產生了共鳴，但最終他們選擇了另外一種行動方式，藉以化解預先可以料想到的、初期所需面對的難堪情境。與阿萬年歲相近的電器師傅阿銅以及鄉公所公務員退休的阿進，不時跟阿萬提起：「要拿起掃把好像有千斤重」、「如果鄉公所真的一個月給我五十塊錢就好，讓我有一個說法，人家在說東說西時我可以回說『是啊，鄉公所雇的啊』，那我就敢開始掃」在阿萬掃街八年多之後，1995年阿銅與阿進主動認養了黑珍珠之鄉墓地改建後不久就荒廢的「休閒運動公園」，兩人利用黃昏之際人們不注意的時間，偷偷到荒廢公園中挖起包商原先用以植樹含雜混凝土塊的建築廢土，再將自己以堆肥改良過的土壤填上，重新種植上自己栽培的樹苗。終於，幾年後兩人打破了休閒公園「連雜草都長不起來」、「樹木無法存活」的神話，成功的帶來公園的綠意生機。讓人印象深刻的則是，傳統上所謂「為善不欲人知」的道德法則竟有故事的另一面，也就是，沒有適當名義所從事「為公而行」的行動，初期必須忍受極大的難堪情境，某些潛在的善行行動者，不得不「偷偷摸摸」做善事，以避開鄉民不經意的一句「是要做給人家稱讚的嗎」這樣輕忽而無以承受的言詞幽靈。

黑珍珠之鄉這幾位長者，就是這樣以具體的善行行動無意中對照出這個社會原先的體質。同時，這幾位長者，在1989年卻又都成為「民主促進會」的發起成員之一，而在1997年則是參與籌組「文史工作室」，也正因為這樣，當時毫無社團經驗的文史工作室在醞釀初期行動之時，像是做了沒有選擇的選擇一般，當阿萬提議掃街之後很快就形成共識，並擴張為帶有環境保護意涵的淨溪與淨灘。令人好奇的是，同時成為「地方善人」與「民主運動份子」¹²⁰到底是怎麼一回事呢？訪談中阿萬曾提起：「當時我們都曾經北上參加街頭抗議，也曾經跟隨候選人曹老師¹²¹四處去幫他助選，無論多晚才回到家，隔天一早還是自然而然拿起掃把來掃街。已經變成習慣了，不去做反而覺得怪怪的」故事的另一無意後果則是，關於黑珍珠之鄉的民主促進會之所以能在晚近數年順利轉型為帶動社區營造的團體，這些認同於民主運動的長者先前所形成「善人行動」的典範，無疑是重

¹²⁰ 相當有意思的是，阿萬雖是民主促進會發起成員，但至今仍非民進黨員。

¹²¹ 同註 8。「曹老師」即是林邊鄉出身的民進黨籍在地立委曹啟鴻，因其參選民代之前二十餘年長期擔任國中教師，鄉民至今仍以「曹老師」相稱。

要的轉譯界面之一。

這樣個別化的善行行動，到了 1996 年中有了具體的突破，在這三位長者所居住的村落—珍珠二村¹²²，一年半以前剛當選的村長此時號召成立了「惜村文化工作隊」，工作隊的第一項常態活動就是掃街。1994 年，五十八歲的阿興決定參選珍珠二村村長，如果說前面三位長者是認同於民主運動的村落人物，相較而言，阿興則與地方派系的關連較深。那麼，阿興到底是哪一個派系的成員呢？時至今日，阿興已被一般鄉民認為是派系屬性「中立」的人物，或者有少數人認為是偏向舊派。然而，當 1994 年阿興初次參選村長時，他卻被視為新派的候選人。訪談中，阿興帶著無奈的笑容這麼說：

事情是這樣，我父親從少年時就有在插(手)地方選舉，他跟新派最早期的鄉長姚秋冬是表兄弟，每次選舉時都會去幫忙，等到我出來選村長時，大家就說我是新派的。其實，一開始我就決定自己選，一定要選一次不買票、乾淨的選舉，也不跟任何鄉民代表候選人搭配選，選代表的一定都有買票。當時，新派金主阿陸拿十萬塊給我助選，我也都退還給他。選上村長以後，人家說我是新派的，主要可能是因為我在訪視村子裡需要慈善救濟的人，我把名單報給新派省議員余慎，她很有辦法，每個個案最高可以爭取救助金三萬塊，這樣我可以完成競選時的政見，服務真正有需要的艱苦人。後來，因為珍珠二村興建公廟池王府，我跟舊派永興飯店家族的堂兄阿瑞都當廟的興建委員，池府千歲本來是奉祀在他家裡的，他很熱心去拜託永興飯店捐出六十萬元幫忙建廟，這個情很大啊。我成立惜村文化工作隊也是他最早建議的，幫我規劃怎麼找人、怎麼運作，連工作隊的名字都是他在當國小教師的兒子幫忙取的。到最近這次選鄉長，我要出面來還這個情，有掛名幫忙舊派助選，新派就把我說成是舊派的。其實他們要怎麼講我哪有辦法，我是一開始就沒有在分派系的，像是村子裡急難救助的事情，不管他是什麼派系的，只要有需要的艱苦人，我都是服務到底，不像某些村長會記恨，選舉時不投給他的，當選後的服務就把那些人跳過去

為什麼會有這樣的村長呢？或者說，這樣的人為什麼會出來參選村長呢？這樣的人當選後又為什麼如此積極的籌設掃街義工隊呢？阿興當選村長前原本只是由稻農出身的村落小雜貨店經營者，不過，他卻也是全鄉最具規模的鸞堂，道

¹²² 同註 27。珍珠二村是化名。

一宮裡負責傳遞神明「恩主公」旨意的副鸞手¹²³。中年過後，阿興無意中接觸了鸞堂，而當時鸞堂裡對他最有影響的就是一位鸞生——鄉公所兵役課長，阿興記憶中的他「很會講道，就是講一些三綱五常之類的道理啦」。長年受鸞堂的薰陶，加上擔任副鸞手不時看到、感受到神明的指示，阿興覺得人生在世有機會就應該要「代天宣化」、「做一些服務社會的事情」。我們看到了，這樣的阿興既是派系人，又是恩主公的弟子；身為恩主公的弟子，阿興選定了「為公而行」、「服務艱苦人」的政治目標，無形中卻超越了派系人物「只顧自己人」的傳統習性¹²⁴。

阿興為什麼成立掃街義工隊呢？常年掃街的阿萬對他有重大的影響。阿興競選村長之時，主要的政見訴求是「慈善救濟」之類的事務，包括針對低收入戶、單親家庭、以及急難救助等。另外嘗試性的訴求則較具集體行動的意涵，一則是關於珍珠二村學童上下學的導護工作，另則是任務尚未明確的義工隊。就任村長後，阿興帶頭將學校裡快要散掉的導護義工重新發動起來，從僅存的五、六位帶起，而且是以身作則，自己天天清晨、傍晚都到場協助，也利用重要節日或疾病探訪等帶動義工之間彼此關懷，半年多以後，導護義工逐漸增加到二十餘人，原來眼看義工散盡、毫無信心的國小校長也大受鼓舞。就是在阿興清晨擔任導護工作時，天天看到大善人阿萬拿著掃把從自家門口清掃到緊鄰的學校附近街道上。阿萬的回憶中，當時阿興總是向他說聲：「阿萬哥啊，感謝你喔，這樣做義工的工作，清掃環境」幾次之後，阿萬笑笑回他說：「光是跟我感謝沒用啦，你現在選上村長，看能不能召集熱心的村民，作伙來做啊」總之，1996年中，也就是阿興就任村長一年半左右，「惜村文化工作隊」真的成立了，雖然初期的參與者並不多，人數只有二十多人。

然而，耐人尋味的是，從個別善行到集體善行，並未因為「集體的形象」就能排除掉鄉民「輕忽言詞」的考驗。集體善行所進行大規模的村落掃街路線中，仍舊出現鄉民社會中典型的歐巴桑，偶爾奉送一句「吃飽太閒喔」、「要做給人家

¹²³ 鸞堂並非一般所謂的私壇。鸞堂的乩手是「文乩」，而非廟宇裡操弄五寶或私壇裡聲音與動作擬態誇大的「武乩」。同時，鸞堂屬於儒宗神教，神明藉由降靈在正、副鸞手身上以乩筆在沙盤上所顯示之訊息，多數是夾雜儒佛道淺顯道理的勸世之作，一般的說法即是「教一些做人的道理」。阿興所參與的鸞堂道一宮，廟中所奉祀主神是「恩主公」。「恩主公」是何方神聖呢？民間信仰稱呼傳說中三國時代的忠烈之士關羽為「關聖帝君」或「恩主公」。關於鸞堂信仰及其社會意涵，可參閱李亦園(1992)。

¹²⁴ 另一個參選動機則是，在阿興參選之前，珍珠二村的前一屆村長是跟他同一姓氏、彼此有親緣關係的宗親，這位宗親雖是民進黨籍，但阿興認為他「在任內留給村民不好的印象，競選時的政見都沒有用心去做出來，服務很差」、「我們姓戴的人都被人家看扁了，我要出來做給人家看」

稱讚的嗎」¹²⁵。換句話說，每個加入者還是必須克服「拿起掃把千斤重」那一關。唯一的差別是，至少在以往只能是個別去承受，現在則是師出有名，以「義工隊」的組織之名，集體去承受鄉民「輕忽言詞」的考驗。至於身為村長的阿興，所受的言詞考驗更是多重的，掃街的初期曾被鄰村村長當面嘲笑「多沒尊嚴啊，做個村長做到還要去掃街」。

無論如何，珍珠二村掃街義工隊緩緩度過考驗，並與 1997 年文史工作室籌組時所號召更大規模的全鄉掃街相呼應，而村長阿興的慈善救濟工作也持續下來了。事實證明，這樣的工作的確取得鄉民認同。1994 年第一次參選村長時，阿興被視為新派人物，不買票之下險勝舊派推出的候選人，雙方只差距八十餘票¹²⁶。四年後，也就是 1998 年第二次參選村長時，「大善人」村長的口碑早已傳開¹²⁷，兩大派系不容易推出與他實力相當的人選來競爭，加上一般鄉民認定他的派系屬性不明顯，很難得在派系如此發達的地方社會中竟然會出現「沒人出來跟他競選」的狀況，那一次，阿興是輕輕鬆鬆的「同額競選」了¹²⁸。

我們要怎樣看待這樣的現象呢？「漢人社會的自私習性」只說對了一面。另一面則是，這個社會產生一種自我防衛機制，嚴酷的考驗任何「為了公眾」的行動嘗試。在這樣的社會氛圍之下，人們會害怕做「好事」、害怕做「公」的事。而所謂的「輕忽言詞」，最貼近常民話語的形容狀態就是，「怕被人家笑」。換言之，有心想做好事的人，很可能找不到適當的名分，找不到自己與原來的社會之間新的定位，找不到彼此相安無事的定位方式。因為，「為公而行」首先會招來街坊鄰里許多人的指指點點。

像這樣輕忽、看穿的言詞，甚至有點犬儒般的精明卻殘酷。這些輕忽言詞就像是地方社會中的抗體一般，一有異常現象出現，足以擾動人們之間常態性的相互期待，這些抗體就擔負起「社會自我防衛」的機制，剔除掉無法真正存續下來的「為公而行」的行動，避免可預期的社會運作陷入太過頻繁而不知其未來的變

¹²⁵ 對阿萬的訪談中，他明確表示，長期掃街後，許多人開始帶來鼓勵的話語，但原先那些說出「吃飽太閒喔」的歐巴桑，則是轉為不再發言。也就是，先前發出「輕忽言詞」的人們，跟後期帶來鼓勵或感謝的人們，並不是同一群人。因而，我們也就不意外，當阿興組成義工隊大規模掃街時，初期之時，仍在更多的街坊鄰里之間面臨到一定比例的「輕忽言詞」發言者。值得探究的是，這些人總是比鼓勵者更先出現。

¹²⁶ 1994 年中的村長選舉，珍珠二村的選舉結果是，阿興得票五百餘票，對手舊派人士則得四百餘票，雙方差距八十多票。

¹²⁷ 當時鄉長選舉時，包含兩大派系與民進黨籍等所有候選人，在珍珠二村競選時全都訴求該村「出現一位大善人擔任村長，是村民的福氣」。

¹²⁸ 然而，2002 年中村長選舉時，因為阿興為了先前的「還公廟興建時捐款之情」而掛名於舊派鄉長候選人團隊中，此時他被新派視為是舊派的人，新派刻意推人出來參選，在對方買票情況下，阿興得票八百多票，對方得票三百多票，仍是壓倒性勝利。

動狀態。當然，這是接近功能論的比喻，並不是全然的貼切。但從這樣的比喻之中，至少讓我們看到了，社會其實有可能產生自我學習的條件，也就是說，善人行動一旦通過了考驗，「輕忽言詞」也就閉上了嘴或退居幕後，而接著上場的則是本來觀望的人們，他們並不吝惜帶來讚許或鼓勵的言詞，縱使並不因此而全面性的自動自發維繫自己的生活環境或者成為義工的一員。

換個角度看來，日常生活的一般狀態下，常民對於「為公而行」的行動其實是無法想像的，在這種地方派系所強化的「先顧自家人」的社會中，每種行動經常先被想像為必定是「對自家人有所利益」的。突然出現了某種既不是為了自家人、也不是為了神明的行動，那麼一定就是為了博取名聲了。有些行動卻通過層層考驗，最後發現，也不是為了名聲，那麼到底是為了什麼呢？也就是說，嚴格意義下為公而行的行動，逐漸從「有所為而為」進展到「無所為而為」，在這過程中，對行動者與對其所置身的社會都是一次嚴厲的試煉。過得了關，社會跟著行動者有所成長；過不了關，則是再一次驗證了常民犬儒式的精明的確有其基礎

5.3. 為什麼純粹的「社團行動」無法使社區動起來？

如果黑珍珠之鄉「為公而行」的行動僅止於掃街、淨溪、淨灘、植樹等傳統善人行動，那麼很明顯的，整體行動的視野並無法提升，行動之中還缺乏足夠的張力來誘發更多村落、形成更廣泛而具延續性的參與。換句話說，掃街之類的行動，以「無技術的簡單義務勞動」，縱然逐漸減緩了村落裡許多街道角落的髒亂狀態，但卻無法形成強烈而鮮明的對照。我們可以設想得到，許多年後，村落裡也許會出現一些傳說，訴說著往昔曾有某些大善人等等，但當斯人遠去，傳說中的行徑早已人亡事息之時，村落將回復到善人出現之前的原初狀態。這樣的村落固然曾經因為地方善人的出現而動了起來，但這種行動方式並不足以形成新的社會想像；就算多年後這些村落仍足以再次孕育出新的善人，但村落的整體社會氛圍卻是依舊如故。畢竟這些過程在當時並未引發更大的共鳴與參與，並未走進許多人的家門之中，讓他們帶著社會的下一代一起走出來。

這麼看來，行動標的(stake)的選擇的確有其重要性，而行動標的的重要與否，背後又寓含著社會裡有多少對眼睛始終注視著它，有多少人、哪樣的人群以什麼樣的方式掌握著它、處理著它。沒有己群之外相對的人群關注的事物，沒有潛在對立的力量試圖角逐的事物，總是稍顯黯淡無光，激不出更大人群的熱力。

社會裡所謂重要的「標的」因此預先設定了「對手」的存在¹²⁹。我們似乎可以這麼說，傳統善人行動通常並不具備「對手」存在的可能性，如此有意無意避開了「對手」同時避開了重要的「標的」，因而也就喪失了更多人更大的共鳴與參與的機會。

然而，當傳統善人足以有效提升其視野，投注到重要的行動標的之時，他們所擁有的行動正當性卻遠遠高於一般鄉民。黑珍珠之鄉社區總體營造個案的迷人之處，也就在於村落中自發所產生「為公而行」的傳統組織，在幾個公共行動取向的社團介入之後，度過試誤與磨合的過程，這些社團與村落組織之間相互轉譯彼此不同的行動劇碼，逐步形成了得以具體落實的新行動視野。同時，也因為有效延續了傳統善人行動的方式與態度，因而在日後真正面臨對手時得以化解地方社會中許多典型的困境。

無論如何，讓我們先從行動劇碼的轉譯談起。黑珍珠之鄉真正讓社區動了起來的行動，一直要到 1999 年「河堤認養」的行動中才出現。然而，「河堤認養」這樣的行動劇碼從何而生呢？「河堤認養」如何成為鄉民生活中所認定的重要標的之一呢？事後看來，這樣的行動呈現了雙向的意涵，一方面是村落傳統組織從「掃街淨灘」等實作(practice)提升到「河堤認養」的層次來，另一方面則是幾個公共行動取向的外來或在地社團從「河川保育」、「民主參與」與「愛鄉護土」等論述(discourse)落實到「河堤認養」來了。

那麼，事情到底是怎麼發生的呢？

我們必須先繞開黑珍珠之鄉，而從「外來團體」談起。相對於民主促進會、文史工作室以及慈濟在地組織而言，東港溪保育協會構成了所謂的外來團體。在此必須特別指出，所謂的「外來」不只是地緣或生活領域上的差異，更要緊的是，彼此在所關注之興趣、行動模式與文化習性上的差異。東港溪保育協會成立之時所標舉的是全屏東縣環境保護與生態保育等相關議題，初期尤其側重於屏東平原中部主要河川東港溪的復育。1996 年 2 月，東港溪促進聯盟(東港溪保育協會前身)成立，同年 4 月，立即投入協助屏東縣瑪家鄉的反水庫自救會，以及內埔鄉

¹²⁹ 「標的」(stake)、「對手」(opponent)與「認同」(identity)是 Alain Touraine(1981[1978])用以分析社會運動的概念。他認為，衝突行動是社會的常態，但如何將衝突提升到社會運動的層次，則必須建立在社會行動者與社運組織的自我澄清過程，逐漸掌握到該社會之「歷史性」(historicity)，亦即進行「主要文化模式之社會控制」的鬥爭。Touraine 的用法中，「標的」的概念與「歷史性」等概念類近；同時，從其分析中，我們得以推論出，「標的」之存在也預設了相互爭奪之「對手」。但我在此處援用「標的」、「對手」等概念，並未完全符應於 Touraine 原來的意涵；文中我嘗試將「標的」的概念與前引 Tilly「行動劇碼」的概念做一結合，不過，此一概念結合尚未細緻化。粗略言之，行動劇碼牽涉到行動之展現形式，而行動標的似乎更為側重於行動所訴求之內容，尤其是對於整體社會關係是否足以轉型之行動內容。詳見第一章「導論：建立社區行動的理論」。

的反對隘寮堰取水工程的抗爭。隔年，1997年3月，東港溪保育協會正式成立，更是跨出屏東縣，密集的與高雄美濃反水庫、台南七股反濱南的環境運動互相支援¹³⁰。在這些年，動員數百、數千群眾，在地的抗議或北上中央機關抗議，一切似乎顯得那麼自然，社團幹部們對於社運場合所有必要的行動步驟與創新的行動劇碼瞭如指掌，而抗議群眾也融入劇本欣然起舞。也就是說，東港溪保育協會這時的社團屬性較接近社會運動領域中的「環保團體」。

但當抗爭落幕，迴返到河川保育的議題時，這個協會的社團屬性開始面臨轉型的困境。1998年起，東港溪保育協會開始將抗爭式的社運轉換到河川保育的方向來，在屏東平原中部東港河流域中游的丁圳村，結合屏東在地大學院校的相關教師，嘗試實驗河川生態工法與水生動植物復育，並希望帶動「社區參與」，亦即以社區的力量來保育河川，一方面根絕垃圾與有毒廢棄物的傾倒，另一方面試圖越過河堤將社區人群帶到河邊，鼓舞他們認養並維護這些成果¹³¹。事實證明，這樣的訴求無疑是曲高和寡。協會所策劃的活動中一度被動員參與的村落頭人，不但無法擴張影響力，最後連自身都轉身離去。不到一年，東港溪中游這個河段早已回復到事件之前的荒煙蔓草之中。

讓人困惑的是，原先用於動員抗議群眾的議題論述、組織經驗與行動劇碼，到了在地社區這裡，似乎是無能為力了？另一方面，新的行動劇碼，包含引進屏東在地大學院校的動植物與環境工程相關科系師資，在東港河流域實地操作生態工法與生物復育，以及透過舉辦大學院校學生營隊，在沿河上中下游進行河川意識調查，同時還定期邀請全縣鳥會、教師會等團體共同參與該河段淨溪等活動，最終還是無法有效激起沿岸社區的參與興致。問題到底發生在哪裡呢？究竟失落了哪一個環節？社運團體所關注的重要標的，為什麼無法轉譯成在地社區的關注興趣呢？

或者說，是不是回到在地生活的社區層次，而又失去明顯的衝突議題、衝突

¹³⁰ 整理自東港溪保育協會內部文件「東港溪大事記」。關於當時護溪運動的詳細討論，可參閱曾貴海、張正揚(2001)。

¹³¹ 文中，「丁圳村」仍是化名。其他相關細節可參閱藍色東港溪保育協會(1999)《親親東港溪》；或參閱「南台灣護水故事之一：遠離惡水」，「經典雜誌」第3期。

利益與衝突對手時，所謂「集體意識的經營」與「在地組織的轉化」¹³²，都已經不是先前環境運動經驗中所指涉的同一回事了？然而，如果看似命定的無法讓社區產生一股轉變自身的力量，而最多只能在特定議題下，成為被動員往外抗議的力量，那麼，這樣的社會運動是不是只運動了社會之中特定而有限的部分？台灣社會晚近數十年的變革，是不是成為一種在中央制度與地方生活的變革節奏之間嚴重脫節的現象呢？

事過境遷之後，我們深刻體會到，要從社運團體轉型成足以帶動社區行動的團體，絕非一蹴可幾；畢竟，社運團體與社區組織彼此之間的關注興趣、行動模式與文化習性大不相同。社運團體所關注的行動「標的」，亦即以社區參與式的生態工法所實行的河川整治，在客觀上固然是重要的標的，足以激起傳統地方政治菁英等「對手」以地方建設之名而介入，但對於所謂的社區居民而言，突如其來的河川生態工法云云卻是無以想像、無從著手、無關緊要的某種神話。換句話說，既有的文化習性之下，社區居民所在意的只是夏季河水暴漲期，如何不致氾濫或潰堤，因而對於河川的想像總是安全的防範優於親水或其他的考量，對於河堤的想像則是越強固越好、越高越好；而傳統派系菁英所在意的則是，如何回應居民對水患的恐懼，甚或刻意去建構居民的需要，以便爭取地方建設，同時又能鞏固選票基礎。總之，不管是社區居民或派系菁英，都不可能輕易的就跟社運團體所訴求的議題或論述產生共鳴。

然而，東港溪保育協會雖然面臨難以介入社區的困境，仍是一有機會就試圖介入。就是在這樣的情況下，這個協會嘗試跨足到林邊溪流域，同樣的，也在林邊溪展開河川生態的基礎調查。同一時間，全名「林仔邊自然文史保育協會」的「文史工作室」正在籌備成立，於是，已有社團運作經驗的東港溪保育協會成為積極的輔導者，希望林邊溪流域能出現帶動河川保育的社區參與團體。常年擔任東港溪保育協會總幹事的阿麗提到：

東港溪保育協會提供的協助，包括社團成立的組織章程與籌備流程，以及社團常態活動的設計等等，我們還找了一位當時還在協會任職而且已有多年社團運作經驗的幹部，提供給林邊文史工作室當總幹事。

¹³² Doug McAdam(1982)主張以「政治過程論」來分析社會運動的興衰週期。社運如何動起來？他認為最重要的機制就是弱勢者必須經過「認知解放」的過程，亦即對於所欲的事物有所期待、對於對手是否發動鎮壓能夠衡量、同時對於以自身力量來改變現狀有信心。而「認知解放」則必須建立在「政治機會的結構性擴張」、「在地團體的轉化與參與」等機制之上。此處所探討關於社運團體如何介入社區營造，我們可以看出，村落傳統組織是否動起來，其關鍵不只在於「認知解放」；或者說，在社區村落這邊，「認知解放」必須建立在不同的前提下。下一節我將提及「身體實作」，尤其是在地師傅所帶動的集體技術性的身體實作，反而成為「認知解放」之前提。詳見第一章「導論：建立社區行動的理論」。

而且，那時文史工作室的運作還不穩定，沒有能力提案申請政府機關的補助，東港溪保育協會還幫忙負擔一半的專職薪資。

就是這樣，東港溪保育協會雖然看似所謂的「外來團體」，但藉著積極協助林邊文史工作室的成立與運作，因而開始與黑珍珠之鄉產生緊密的關連。

最終的結果出乎意料。東港溪保育協會固然協助了林邊文史工作室順利運作起來，但這些既有的社團行動劇碼，包含舉辦社區資源調查、河川講座、生態或藝文活動等等，並無法使文史工作室真正足以號召基層的村落社區。出乎意料的，事情的發展卻是文史工作室開始與在地的民主促進會、慈濟組織協同行動，藉由「掃街淨灘」等實作的經驗，進一步試圖擴張為在地師傅所主導的技術性實作之時，這些實作導向的經驗，反而回過頭來影響了東港溪保育協會，無意之中讓這個協會找到突破社團轉型困境的契機，開始探觸到村落裡「為公而行」的傳統公共行動之動力，進而找出有效介入社區的行動方式。

於是，故事的另一面也就必須從黑珍珠之鄉「民主促進會」的嘗試轉型說起。1997 年之前，就像台灣各地的民主運動組織一樣，林邊民主促進會能做的事不外乎是大小選舉時動員組織成員投入助選，各種大型民主改革運動或社會運動發生時，則動員成員北上參與街頭抗議。與其他民主運動組織不同的是，林邊民主促進會從 1989 年以非正式方式組成之後，一直維持這樣非正式的組織形態，同時，隨著參選民意代表的主要領導者—曹老師從政風格的確立，亦即不做不合理的人事關說等服務，早期少部分由既有派系加入民主促進會的成員因而逐漸離去，而又因為曹老師不把「跑紅白帖」等事務列為重要事務，不少「看重傳統人情」草根性濃厚的基層民主成員也逐漸散失，或者降低參與程度，只在選舉場合才投入。1994 年底，當曹老師由國大代表轉戰省議員，順利當選這樣的實權職位之後，林邊民主促進會裡形形色色的成員們對於曹老師的各種不同要求更是明確而急迫。實際的結果卻是，當選後的曹老師於 1996 年號召了屏東平原中部潮州鎮一帶任職教師的部分選舉幹部，結合更多的河川生態專家與動植物解說義工，共同籌組了東港溪保育協會。全心投注於捍衛鄉土與生態保育的政治人物曹老師¹³³，無形中對於以往熱心於選舉式民主的成員做了一次又一次的篩選，一方面是與既有派系衝突而投靠民主促進會的成員很快發現無法實現預期的利益，另一方面則是看重傳統人情的草根成員也無法在親友的喜事、喪事場合得到政治人物現身的面子。1997 年前後，林邊民主促進會還留下來的熱心成員，已經預先透露了整體成員性質的改變。

¹³³ 當時主要工作是反南橫國道、反瑪家水庫，以及舉辦親近大武山營隊等。並與高雄縣美濃鎮美濃愛鄉協進會一起反美濃水庫。

1997 年前後，深水馬達師傅，年近四十的阿達成為林邊民主促進會新的實質領導者之一，他的特質是，既能參與所謂「文場」的決策策劃，又能在「武場」的實作行動中以實作者所熟悉的相處氛圍來帶動意見討論。當時，不斷與曹老師討論而認同於其從政風格的阿達，向曹老師建議了一件事，這件事意外的讓民主促進會加速轉型的腳步。阿達這麼回憶：

當時因為登革熱正在流行，隔壁鄉枋寮民主促進會發動「社區消毒」，他們都穿上促進會的背心出去噴灑消毒藥水。我跟曹老師建議，這樣的工作很重要，林邊民主促進會也應該要來發動類似的活動。畢竟，台灣的民主已經走到這個境界來了，中央的民意代表都開放選舉了，總統也民選了，民主運動不應該還停留在「批評」的階段。派系的人也都在看啊，我們這些會批評的人到底能做出什麼樣的事情來。我們也要做給派系的人看，讓他們有學習的機會。後來，林邊民主促進會就決定，先發動掃街，還在沿海幾個地層下陷的庄頭種樹。我們都自我約束，不要穿促進會的背心，也不要把政治人物的帽子戴出去，看看能不能帶動更多人作伙來參與、作伙來「做好事」。

事實上，當時的行動並不容易引起團體之外的人群共鳴，無論如何，就算民主促進會成員並未穿戴帶有政治符號的衣帽，鄉民們還是輕易就確認了這是「民進黨的人發起的活動」。由曹老師省議員服務處所號召，起初的參與者又無法突破，幾乎全數是民主促進會成員及其親友。這樣的掃街、植樹活動持續了幾次，有一次，活動中加入了一位意外的訪客。事後得知，這位意外人士相當認同掃街、淨灘、植樹等活動，邀集家人共同參加過一次之後，她也肯定了這群「民進黨的人」是真心在做這些事。意外的訪客就是黑珍珠之鄉慈濟環保志工阿金。1993 年才加入慈濟會員，沒多久就投入領導者證嚴法師當時正在提倡的「資源回收」工作，到了 1997 年，阿金與幾位熱心幹部已在黑珍珠之鄉十個村落裡的八個村落各設立數個資源回收站與聯絡人¹³⁴。五十出頭的慈濟師姐阿金，先生是自行創業開設汽車修理廠的黑手師傅，那幾年之中，看店之外的時間她就用來「做慈濟」。

談起這個有點出人意料的合作過程，亦即慈濟與民主促進會共同推動社區運動的過程，阿金透露了一些有意思的故事：

這樣的因緣是從文史工作室成立的前一年(1997 年)開始的。曹老師有一次用省議員服務處的名義在全鄉貼海報找人出來淨灘、掃街，我們全家都去參加，先生、兒子、連剛好放假回家的女兒都一起去。後來，

¹³⁴ 參閱「林仔邊月刊」第 3 期、第 6 期，總共刊載了分佈於全鄉八個村的 35 個慈濟資源回收站與聯絡人。

他們都說這種工作感覺很好，很有意義。不過，曹老師他們的人員太少了，每次出來都只有二十多人，都是民進黨的；我知道慈濟力量很大，一出來都是幾百人。曹老師號召一次以後，我就一直在盼望還有第二次。我本來也不知道要找曹老師還要排隊，後來才知道那是在做選民服務，有一個禮拜六我就跟人家去排隊，那時我就只是一個念頭：要問曹老師怎麼不再發起淨灘、掃街。排隊等了兩個小時，我就說這件事，曹老師笑著跟我說你也覺得這樣做很好喔，那我們晚上就趕快來開會，計畫下一次淨灘、掃街。曹老師可能是覺得以往出來的人太少，沒有帶動力，一聽我說可以號召慈濟幾百人一起做，他馬上就動起來了。

叫人好奇的是，證嚴法師所創建的慈濟組織，一向以「不涉入政治」為宣稱，但黑珍珠之鄉的在地慈濟人，卻似乎如此輕易的跨越了這道界限。我們試著從慈濟師姐阿金的立足點來看這件事。事實上，她認為與民主促進會合作掃街淨灘，這樣的行動並不是所謂的「涉入政治」。源於慈濟人的幹部養成過程，阿金自認為學習到一整套「看人」、「鑑別人物」的方法。藉由每次資源回收或環境清理的活動，慈濟人也在這個過程裡挑選真心參與的、有潛力的新成員。就是這樣，在曹老師省議員服務處所發起的淨灘掃街活動中，阿金感受到包含曹老師在內的民主促進會成員，願意拿掉政治圖騰，低著頭默默的清理環境。訪談中，她反覆提到，她認為這些人在做的事跟慈濟所期待的事並無差別，而且這樣做也符合證嚴法師近年來大力提倡「慈濟人要走入社區」的主張。

總之，林邊在地的慈濟師姐就這樣以「做慈濟」的想像，無意中連結了慈濟人、民主促進會以及正在籌備成立文史工作室。提議之初，雖曾面臨某些慈濟人以宗教的語言質疑她是否「太過於攀緣」，但在避開政治色彩濃厚的民主促進會成員、刻意引介文史工作室理事長陳醫師與慈濟幹部會面之後，這樣的疑慮也就淡化。等到三方真正一起舉辦掃街淨灘，真實的互動情境展開在前，其他兩個團體的成員都願意穿上慈濟的背心，而包括曹老師、陳醫師等核心人物又都謙辭慈濟媒體「大愛電視台」的採訪，只是戴著斗笠認真的清理溪口囤積的垃圾。對慈濟師姐阿金來說，這就是在「做慈濟」了，這些人的目標也就是慈濟的目標了。

這麼看來，目標殊異的異質團體之間的連結，或者說團體間網絡的建構，並非自然而然就會形成。團體間人物的交流，首先必須建立在彼此相互的衡量與考驗之上。一旦跨過了這層障礙，彼此差異的「行動想像」或「社會想像」，反而得以找到各安其位而又相互交融的界面。然而，這仍舊只是幾個公共行動社團之間就特定行動所出現的合作，只是在社團之間找到了交流的界面。很明顯的，整體的社區並未因此而動了起來。

緊接著，同樣是 1997 這一年，常年掃街那位地方大善人阿萬的兒子，醫學院畢業後已在黑珍珠之鄉開設牙醫診所十餘年的陳醫師，出面號召籌設「林仔邊自然文史保育協會」，也就是後來鄉民所習稱的「文史工作室」。這個新生的社團一開始就鎖定將來要發起公共行動的目標，因而在組織成員的構成上有其特別的安排。除了陳醫師大學求學期間所成立「林邊大專聯誼會」之中幾位返鄉任教中小學的成員，其餘重要成員都是鄉內既有公共社團或傳統結社中的幹部。也就是說，文史工作室採取了網絡連結的組織模式，將既有的社團網絡匯集到文史工作室的場域來了。其中，民主促進會幾位核心成員成為文史工作室最初的會員；慈濟的師姐阿金，則號召數位慈濟教師會的成員，加上資源回收的資深志工，也加入文史工作室。

這也相當程度說明了，當文史工作室籌備之初，既無經驗又乏經費的狀況下，大善人阿萬提議「掃街」，民主促進會的成員隨即附和，而慈濟人更是全然贊同。於是，「掃街」就這樣成了文史工作室對於公共行動的最初想像，展現為最初的行動劇碼。

此後，當東港溪保育協會推薦已有社運與社團經驗的阿悅擔任文史工作室總幹事之後，文史工作室的例行活動變得豐富起來了。來到黑珍珠之鄉之前，阿悅先後在南部其他縣市擔任過婦運相關機構與生態文史社團專職幹部，到屏東之後則在東港溪保育協會任職。阿悅為文史工作室創辦了「林仔邊月刊」，除了文史或生態的專稿之外，每期刻意採訪在地的環保志工、地方善人等等。隨後則開始企畫小型活動，包含中小學生生態營、漁村生活體驗營、以及其他講座或藝文活動等。只不過困境仍舊存在，社團的活絡並不同於村落或社區動了起來。

耐人尋味的是，這樣的文史工作室運作近二年之後，總幹事阿悅卻與工作室其他成員產生極大的衝突，到最後甚至選擇了離職一途。這樣一件表面上看似單純意見衝突的事件，卻有著深層的文化習性之差異潛伏其中。簡單的說，這不只是某個個人與另外一些人的衝突，而是「社團幹練人物」與「村落在地人」之間因為相互期待落差所引發的衝突。最為傳神的一系列形容的話語是，總幹事阿悅認為聚集在文史工作室的這些鄉里人士「不會開會」、「都是『武身』的」、「只會做事情、不會辦事情」

「只會做事情、不會辦事情」，來自於社團專業者阿悅的不滿，無意中呈顯了兩種文化習性的差異。在阿悅看來，這些在地的、草根性濃厚的人物們，不管是牙醫師、教師、工程師、師傅、農民、小頭家、頭家娘、村長等等，都是不會開會、不會民主討論、不會形成計畫、不會安排工作流程、不會形成願景的人物。表面上看來，阿悅這樣的評價並非無中生有或刻意誇大，一個像我這樣的外來者

剛開始參與文史工作室的會議時，的確也經常像是陷入五里霧之中。在場各類人物，不論職業、階級或性別的差異，發言的風格幾乎都是從「實作經驗」出發，習慣於具體的人事時地物的敘事方式，而背後的理念或價值只是像個幽靈般忽隱忽現。這樣的會議有時相當讓人無所適從，也許有人剛剛提示了「為什麼要認養河堤」背後所蘊含的理念，下一刻的談話卻可能是不由自主的聚焦在「哪種花哪種草怎麼種得好」、「哪一類土壤從哪裡運來」，於是乎各自差異的經驗細節紛紛湧出，變成了一場人人談得很愉快，但卻不見得做得出明確結論的會議。然而，不折不扣的，這樣實作導向的談話很可能就是地方社會公共行動的孕育方式。

「只會做事情、不會辦事情」，真的只是這樣嗎？還是說，故事的另一面恰好點出了問題的關鍵：為什麼越是善於形成明確論述、越是善於規劃事物流程的專業社團，反而經常會失去了真正能鼓動社區行動的重要環節呢？到底在專業社團與在地村落的文化習性差異之間，失落了什麼樣的環節，隱藏了什麼樣的秘密？

且讓我們繼續進入黑珍珠之鄉社區動起來的過程，試著回應這樣的問題。



5.4. 社區動起來的主要機制

5.4.1. 「實作優先」的行動模式：在地師傅實作身體的展演

1997 年黑珍珠之鄉的文史工作室在籌備期間曾舉辦數次淨灘、淨溪與掃街的活動。當時，文史工作室特別設立了環保組，由林邊在地的慈濟師姐擔任組長。可以這麼說，初期行動正當性的建立，在於取得慈濟幹部的信任與合作意願，進而號召全屏東慈濟熱心人物響應活動。然而，這樣的行動方式雖為新成立團體打出名號，但卻未能激起村落裡其他傳統組織或網絡的參與意願。淨灘、淨溪與掃街，停留在文史工作室、民主促進會與慈濟人自己圈子裡的行動試驗。

1998 年，文史工作室核心幹部與當時擔任省議員的曹老師討論，委請曹老師協商精省前的省水利處第七河川局，將林邊溪原有的水泥河堤底端築上花台，種植了最不需照料的耐旱爬藤類。短短幾個月時間，原本醜陋又反射熱氣的水泥堤防變身了，馬鞍藤的紫花、蜆蜞菊的黃花綻放在爬滿綠藤的河堤上。人們開始有了一點「事情可以不一樣」的想像。

然而，事情真正的開端，卻要到 1999 年 3 月一個偶然機會出現時。當時，水利處第七河川局有意整治一段日治時期留下的土堤，經由已轉任立委的曹老師服務處轉來這份公文，文史工作室理事長於是邀集慈濟師姐與老人會會長，主動前往工程的說明協調會。最終的協調結果，文史工作室等人力排眾議，反對原來鄉公所、新派縣議員與部分農民所主張「覆上水泥」的意見。基於前兩年曹老師主動協商後，屏東平原北方隘寮溪堤防認養成功的前例，第七河川局的代表做成決議，以兩年為限，先將臨鄉一面的土坡繼續維持，觀察林邊溪河堤的綠化與認養是否成功。

從河堤的認養開始，我們才逐步認識到真正使這個社區全面動起來的開端，也就是無意之中，經由「在地師傅實作身體的展演」，使行動者在積極面取得了後續行動的正當性。此處所稱的在地師傅，包含水電師傅、泥水師傅、建築師傅、木工師傅、以及園藝師傅等等，而師傅網絡的來源，最早則是匯聚在民主促進會與慈濟功德會底下的基層人物。自從在協調會中扛下河堤認養的任務，文史工作室立即商請民主促進會協助，原本單調的義工工作，卻在師傅人物進場之後，開始鮮活有趣的熱鬧起來了。可以這樣說，先前掃街等義工行動，呈現的是一種無技術的義務勞動，有限的身體劇碼必須承載沈重的道德號召，而且又沒有宗教團體關於彼世福報的許諾，想來的確是負荷太重了。現在，為了一個完全沒有藍圖的河堤認養，你一言我一語，逐漸發現，在地師傅的意見經常較為合理，而各種各類在地師傅在技術實作中所展現的身體劇碼，有的擅長鋸出平整美觀的木頭、有的擅長安排水電管路、有的擅長抓水平築花台、有的本身就是種植花草的園藝老手。總之，身體劇碼爭奇鬥豔，而整個環境改造的場域，也彷彿蛻變為活力旺盛的劇場。而且，為了這是一項認養而來的光榮任務，也不願最終成果受到鄉民嘲笑，師傅們賣力投入，已然不是勞務交換關係中的身體行動。

無疑的，師傅人物的進場，起因於機緣偶遇的試誤過程，但師傅人物受到重視，卻不能不提到民主促進會的核心領導者—前面已提及的深水馬達水電師傅阿達，而且，這是一位已形成自己的草根政治哲學的在地師傅。長期與曹老師接觸交往，這位師傅早已認為民主政治必須從抗議走向示範，從而欣然同意曹老師與文史工作室建議的河堤認養工作，並同意在過程中隱藏團體名號，不將促進會的帽子、背心等政治圖騰帶進場。有趣的是，無意之中，唯一帶進場的，卻是銘刻在身體裡的師傅技藝。

林邊河堤位於距離聚落公廟前主要市場十餘分鐘腳程的區域，原本屬於社區的準邊緣區域，改造前的土堤上高莖類雜草叢生，不時有農民將農作廢棄物與垃圾傾倒於此。經過在地師傅的技術展演，爭奇鬥豔的身體劇碼投入，一般義工也

在師傅指導下被帶起成就感來，河堤的改造因而逐漸推進。帶著民主示範的心理，主導師傅語重心長，告誡一般義工做這樣事務的意義。在早先一段百餘公尺土堤上，本已釘下用以分隔草皮與花台，截成小段後垂直樹立的電杆木。但是，這些電杆木稍顯鋸面不平、長短不均，主導師傅徵求眾人討論後，全部抽除重做。來自師傅的眼光，要求做就是要做出一定品質：「不能因為是義務工作就自我合理化，否則往後還有誰有資格批評政府發包的工程！」就這樣，事先誰也不知道的行動劇碼一幕一幕上演，半年多以後完成了基礎模樣，河堤已經煥然一新。經由文史工作室舉辦全鄉命名活動，這段總長一千三百餘公尺的堤防，變身為林邊鄉的「河堤花園」。其間並同時進行分段認養，主導團體刻意認養離鄉最遠、條件較差的段落，而將辛苦改造後最顯眼的成果，嵌上鄉內其他團體的認養牌。

在地師傅技術性的身體實作，帶來了環境改造中基本的穩固、簡約與實用性，更讓人意外的，還進一步帶來「在地美學」的效應。因為在地師傅的職業模式脫離不了鄉里生活中的人際網絡，因而，這樣的師傅從來就不是匿名交換關係中任意可以替換的節點。讓人叫得出名字的師傅，在實際操作河堤改造時，不可能忽視任何在地鄉民的具體意見。就算堅持某些來自於生態觀點或美學觀點的意見，最終仍是在不斷的意見爭吵、協商過程中逐步完成。因而，這的確是一種在地美學的呈現，越是操作下去，越多有意無意路過的鄉民，就著實作身體的具體場景忍不住提供意見，也越多潛在行動者被號召出來。美，自身曾經參與的美，可被認同的美，可被分享的美，對於於先前髒亂樣貌的美，就這樣悄悄藏身在師傅與義工的行動共同體之中。時候到了，她就現身，召喚更多鄉民的投入。此外，相較於外來專家所主導的社區環境改造，在地師傅也讓我們發掘到一種相對容易跨越的專業權威。師傅的實作，在必要的專業性之中，容許在地美學觀點相互衝突與建構，也避免了一般義工在面對外來專家時，經常可能自覺無力與過度依賴的狀態。

從準邊緣區域的河堤改造，以及事後將成果與功勞分享于全鄉其他團體與網絡的過程，這群主導者逐漸取得後續行動的正當性。簡單的說，被賦予正當性的，不再只是特定的某次行動，而是這群主導團體自身了。只要是他們想繼續推動的事，經過必要的考驗之後，鄉民最終總會給予一定的信任。因而，當河堤花園完成後，包括文史工作室、民主促進會以及在地立委曹老師，開始構想將這股力量帶向接近聚落中心的區域。機緣巧合下，林邊鄉通往河堤的街道兩旁好幾塊髒亂的私有荒廢地，在地主同意下，也授權給這群實作師傅，開啟私有地環境改造的行動序曲。就是在這一點，呈現出相當重大的突破意義。一方面是，社區行動的力量開始從邊緣推向核心，從不會觸犯嚴重利益衝突的地帶，推向土地產權與政

治勢力複雜的地帶。另一方面則是，經過文史工作室理事長積極溝通，這些遭棄置垃圾或廢鐵的私有荒廢地，願意提供給這群社區行動者進行改造，並以數年為期提供給鄉民做為準公共性的景觀或休閒空間。這樣的舉動，的確改寫了人們對漢人社會公私分野、顧好自家的刻板印象。

事情的發展開始超乎想像。當改造後的美觀與原先的髒亂形成極大對比之後，行動的力量也不再限於原初的主導團體了。首先，林邊鄉四個老人會組織，經由慈濟師姐與文史工作室的鼓舞，陸續在原來組織中成立義工隊，分區認養鄉內公園或主要道路的環境清理，並在文史工作室定期發行的「林仔邊月刊」中刊登活動預告，撰寫活動心得，相互比拼一種特殊的光榮感。同時，林邊內五村的兩大村落，亦即接近社區環境改造點而派系屬性明確的兩村村長，也把在文史工作室成立前後，以村的層級所成立的「惜村文化工作隊」與「環保義工隊」，導向環境改造、種植花草與認養維護的方向來，無形中出現一種相互較量「拼陣頭」的心理，看看誰把環境做得更美，誰獲得的掌聲更多。隨著環境改造與分區認養的成就感逐漸放大，這些工作隊或義工隊招募新成員的能力也越來越強，規模越來越大。

從「在地師傅實作身體的展演」之於社區能夠動起來的過程，我們至少衍生出三項重要的意義，也就是：「以邊緣銜接核心」、「以師傅銜接專家」、以及「以實作銜接論述」。

首先，我們嘗試探討「以邊緣銜接核心」的意涵。行動之初，機緣偶遇下挑選到社區的準邊緣地帶，事後分析卻讓人深刻慶幸。在社區的邊緣區，空間所有權與政治勢力狀況相對單純的場域下，讓社區行動不會動則得咎，而能在試誤之中有緩慢成長的餘地。也就是說，主導團體藉由師傅與義工的實作，在邊緣區取得行動正當性之後，再推進土地產權與政治情勢複雜的社區生活核心區。

其次，我們進入「以師傅銜接專家」的意涵探討。在地師傅藉由技術性的身體劇碼，以及師傅角色非匿名性的特質，引發一般義工實作意見的參與，也激起其他鄉民投入的可能性，在關於實作意見的爭論、衝突、妥協之中，藉由實質空間的改造成果而實現在地美學。同時，這樣的過程，也使得社區的師傅、義工、鄉民在面對外來專家較高的權威性之時，足以具備並維繫基礎的行動信心。事實上，黑珍珠之鄉的社區行動進入核心區域的環境改造時，就曾外來環境景觀的規劃專家已以專業製圖繪出包含九曲橋等專業美學的複雜設計。然而，基於前一階段河堤改造的師傅實作所帶來的信心，加上行動主導者堅持環境改造的目的不只是一定要帶來美觀的景致，更要緊的是能夠帶動義工的參與實作以激發認同，因而最後仍以在地師傅的試誤實作為主軸，只把專業藍圖列為參考之用。也就是說，

經由在地師傅實作經驗所帶來的行動信心，社區行動者不但保有自發的主導力量，而且也勇於與外界意見持續接觸。

最後則是探討關於「以實作銜接論述」的意涵。主導團體在行動的正當性與團體間的基礎信任未建立前，許多意見討論的場合經常都被視為放言高論或畫餅充飢，再怎麼嚴肅的話語都抵不過在地鄉民相當傳神的一句「這群人又在練瘋話了」，有時甚至還可能引發鄉民對行動動機的不信任。黑珍珠之鄉的社區總體營造過程中，藉由在地師傅與一般義工的身體實作與實作成果，言語論述得以落實在實作的基礎上。也就是說，隨著實作成果的出現，引發具備正當性的言語論述之參與，而這些源於實作過程中的意見衝突與妥協，也得以具體落實在後續的實作修正中，並再次引發言語論述。於是，經過實作的試煉之後，文史工作室陸續邀請鄉內各團體召開關於未來行動計畫的合作會議，此時，言語論述才得以脫離空談階段而開始被當真對待。更重要的是，以實作為基礎的言語論述，逐步形塑團體間信任的情感氛圍，就算意見對立的言語論述引發團體衝突，在事後也容易取得相互諒解的基礎，因而減低惡性對立或分裂的潛在危機¹³⁵。

5.4.2. 「實作優先」的轉譯界面：實作企畫書與實作示範點

1999 年黑珍珠之鄉開啟了河堤自力改造與認養的行動劇碼，接近年底時，屏東縣政府社會局也調整既有政策開辦了「振興社區方案」，鼓勵全縣四百多個「社區發展協會」主動提出社區總體營造企畫案，送交社會局由官員與學者共同組成的審查委員會進行審查，每梯次最多選出十餘個社區，各給予三十萬以上、一百萬以下不等的補助款。

此時，東港溪保育協會介入了林邊溪中游湧泉村的社區營造提案過程。對比起來，黑珍珠之鄉的社區總體營造，自從河堤認養之後已暫時回歸到「在地公共行動社團」與「村落義工隊」所主導，在地行動的方式並不是先擬出規劃設計圖之類的企畫書，反之，許多行動都是「邊做邊調整」，像是一種補綴式的行動模式，亦即由在地師傅所主導的技術性實作來引發後續的意見討論與想像藍圖。這樣的行動模式就像是，一旦眾人對任一階段的實作成果不滿意，那就繼續再修補

事實上，當時沒有人預先知道究竟哪一種行動模式能讓社區動起來。於是乎，平行的兩條軸線各自向前推進，一邊是黑珍珠之鄉「實作優先」的模式，另

¹³⁵ 關於身體實作、情感氛圍等概念之相關討論，可參閱李丁讚(1997)。

一邊則是湧泉村「企畫優先」的模式。當時的東港溪保育協會以其文化習性上的親近性，自然而然先放下了黑珍珠之鄉，轉而積極輔導湧泉村社區營造企畫書的形成。

東港溪保育協會所介入的社區輔導，主要參照了所謂「參與式規劃」的手法。由協會引介各類專業者，包含建築師、景觀規劃者等等，陸續來到湧泉村，與村落主要領導者共同會勘社區環境，接著在村廟活動中心舉辦說明會。所謂的參與式規劃，也就是由建築或規劃專業者，設計好社區環境改造預定區域的空間模型，配合該區域的老照片，誘發與會居民從昔日空間記憶談起，亦即藉由數十年前村民與土地較為和諧的關係，試圖連結到東港溪保育協會所訴求「生態工法」的理念來。湧泉村的特色是社區共同管理了一塊三十餘甲、大面積的保安林地，以往林中低窪處長年自然會湧出泉水，近年來地下水位下降，而林地也因缺乏整理而荒蕪凌亂，開始有農作廢棄物棄置的危機。更為強烈的對比則是，先前水利單位以整理泉水溝渠之名，發包了短短數十公尺長的水道工程，兩道垂直豎立的溝槽水泥壁就要花掉百餘萬元經費，而且嚴重破壞了原來的溝渠風貌，自然湧泉池的原始形狀也被破壞而無法蓄水。湧泉村的企畫書，就從「恢復以往美好的水泉與森林」為訴求起點，實驗了所謂的「參與式規劃」。

當時，社區頭人有共識的部分，就是放棄以往出租林間隙地的收入，而朝森林親水公園的方向設想。但初期幾次說明會，所謂的「居民參與」，總是不外乎兼任社區理事長的村長¹³⁶、社區發展協會的總幹事、各鄰鄰長、媽媽教室少數成員，以及更為少數兩三位真正有心的居民。事實證明，透過村子裡通常的傳播方式，亦即村的廣播系統，以及村長等人的網絡邀請，真正會在說明會場出現的居民，差不多也就是既有的社區頭人。縱使以「參與式規劃」之名，事先委請建築師費心設計了空間模型、趣味化的小型道具、以及規劃設計圖等等，但顯然這樣的行動模式不受青睞，無法達到原先擴大居民參與的目標。

幾次說明會之後，參與的困境仍是無法突破，甚至有些既有的社區頭人也不

¹³⁶ 事實上，就像黑珍珠之鄉幾位村長一樣，湧泉村村長也是自然而然的以「號召掃街」來建立該村第一次「為公而行」的傳統行動。另外值得一提，五十出頭歲數的湧泉村村長阿童係農專畢業，參選村長前曾數度主動參與東港溪保育協會文史生態營隊的課程，因而理解並認同了初步的生態理念，當選村長後相當積極想要找到落實這些理念的具體做法。當然，湧泉村仍係化名。

再出席了。我們這些東港溪保育協會的社區輔導者¹³⁷於是暫時擱置專業規劃圖之類的預設，轉為與村長、社區總幹事等人在村長家泡茶閒談，非正式但密集的談話，逐步找出在地人生活中的感受，藉由村長等人保安林裡的兒時回憶，一起設計了第一次「將居民帶到現場」的活動，在保安林地舉辦了堆土窯烤蕃薯。這樣的行動雖然簡單但卻有強烈的號召力，一千餘名人口的小小村落，該次活動的參與人數竟然增加到接近三百人。當然，我們仍舊安排村長與建築師在活動現場擺放了空間模型、規劃圖等等，試圖藉著臨場感以及更多的參與者，再一次試驗參與式規劃。實際的結果卻是，一家一家老中青共同爇著土窯的居民，絕大多數還是私下靦腆的說了「做公園很好啊」，然後就是覺得自己不懂，把事情給懂得人去安排就好了。至於空間模型與規劃圖之前，依舊是寥寥無幾的熟悉面孔提了已經提過的意見。

隨後一段時間，我們這些社區輔導者與村長等人再次於村廟活動中心召開說明會，預期當日參與現場活動的居民會有更多人出席會議。事實上，的確出現了少數幾張新面孔，但原先參加會議的頭人們卻也又少了幾個，就是這樣，不到二十人的所謂居民參與。然而，有意思的是，這一次會議有了一個不預期的結論，幾位長期參與的熱心人士明確的提出這樣的意見：「不要再討論了，應該實際先去做做看再說」。而先前為了辦理堆土窯烤蕃薯活動，村長、社區總幹事等人，帶領少數熱心義工實際除草整理出活動場地與簡單動線，反而是這樣的實作經驗，亦即簡單整理後的實作成果，讓大家真切感受到所謂的環境改造、社區營造可能是怎麼一回事。

可以這樣說，起初以為事情應該循著「居民參與、形成共識、繪製規劃圖、發包施工」所謂參與式規劃的步驟而進行，沒多久就發覺所謂「居民參與」只像是空洞的詞彙。地方社會中多數居民根本不習慣、或者也缺乏必要的訓練而能在正式會議的場合提出意見，於是，會議中真正提出意見的，無形中又回復到只是既有的社區頭人。也就是說，這樣依賴於開會討論，或者說以言語論述優先主導的參與式規劃，根本打不開參與的侷限。我們可以想見，事情如果順著原來低度參與的發展趨勢，大概又會是一場「引進專家的專業社團」強自將「稍具理念的村長」帶向所謂的生態規劃，緊接著很可能就會面臨許多傳統頭人的疑慮或抵

¹³⁷ 事實上，身為研究者的我，當時刻意成為東港溪保育協會的工作成員，與該協會總幹事共同負責這項在屏東縣首次引進的「參與式規劃」實驗。隨後，我也逐漸涉入黑珍珠之鄉社區營造事務，於2000年6月起進駐該鄉，成為文史工作室工作成員。在黑珍珠之鄉，我開始感受到「參與式規劃」的預設有其侷限，畢竟黑珍珠之鄉社區動起來的經驗大不相同。在地師傅帶領了一般義工以技術性的實作改造社區環境，就著實作成果，引發鄉民意見參與，也讓文史工作室得以號召村落其他組織共同開會，形成後續的實作相關之意見或草圖。有鑑於當時湧泉村「企畫優先」模式所遭遇的困境，於是，我們嘗試將黑珍珠之鄉「實作優先」的行動模式引介到湧泉村。

制。也許到最後透過實力較勁還能勉強過關將規劃圖發包施工，但很諷刺的，我們接著可能就會看到與社區無關，卻有著生態理念的新型地方建設就這樣多了一件。這種建設的完成，多半也就是荒廢的開始，村民們會認為那是「村長做的」，跟自己無關。

一切轉變的契機，要等到原先「企畫優先」的模式被「實作優先」的模式逐步取代之後。到了 2000 年下半年，黑珍珠之鄉的經驗逐漸成熟，反過來影響東港溪保育協會與湧泉村的社區營造。其間，有一重要插曲，也就是湧泉村長成立了社區巡守隊。這一村落主要產業是檳榔，而在檳榔的收成期經常有被盜採的風險；社區巡守隊順利號召了近四十位村落裡的青壯輩男性成員。隨後，參照了黑珍珠之鄉模式，由村長與稍具師傅經驗的社區成員，帶領了巡守隊義工，全面清理保安林地雜草與廢棄物，並以振興社區方案補助款自行購買砂石、水管、花草等簡單材料，在保安林地自己動手做起來了。此時，原先用以申請補助款的企畫書與規劃圖，以及數次參與式規劃所留下的新設計圖，突然都被丟到一邊了。真正派上用場的變成是在地師傅的實作意見與實作草圖，以及每次集體實作之後開始出現不同意見而帶來的後續修補。也就是說，真正的「居民參與」和「意見討論」到這時才形成，不只是巡守隊義工就著實作成果給出意見，媽媽教室許多成員也加入現場實作並相互爭辯。這麼看來，實作的投入與實作的成果，讓人們在使用言語描述意見時的抽象性或模糊狀態降低，「邊做邊出意見」、「邊做邊修改」促成了參與的擴大。此外，因為實作現場都是叫得出名字的在地師傅或一般義工，而非外來專家，因而給出意見的阻礙也降低了。

這次經驗，給了東港溪保育協會深刻的影響，清楚認識到，先於實作而出現用以申請補助經費的企畫書或規劃圖，或者先於實作而出現的參與式規劃等會議討論，這些「企畫優先」的機制都無法讓社區真正動起來。真正的企畫或藍圖，只有從在地師傅所帶領的集體實作之中，才能引發有效的意見爭議，進而在實作中持續修補而完成。

我們甚至可以說，在專業公共行動社團與村落傳統組織之間，根本的轉譯界面就是「實作」這一機制。在實作之中承載著村落的傳統，藉由實作而引發在地草圖、在地計畫，進而反轉改變以往官式企畫書或專業企畫書的構成模式。這樣「實作導向的企畫書」一方面使村落行動者在實作中解放其認知，擴大參與的規模，建立自我管理的信心，另一方面則使公共行動社團得以經由這項轉譯界面而對村落傳統組織持續發生影響，提升其行動視野。

總之，「實作企畫書」做為轉譯界面的具體運作過程就是，專業公共行動社團必須先瞭解並容納在地實作的特性，發掘在地實作所蘊藏的傳統，以及師傅技

術所隱含的在地知識之性質，轉而將這些元素納入企畫書、規劃圖或文字言語的論述之中。藉由這一過程，在地行動者反過來有能力也有意願接納了專業社團，同時得以在自身的傳統中受其啟發，提升視野，找到理解專業社團各類論述的銜接界面，開啟真正的意見共識或衝突¹³⁸。

5.4.3. 從分享到信任：行動團體的資源分享與功勞分享

讓我們將焦點再調回黑珍珠之鄉來。黑珍珠之鄉河堤與鄉內環境改造的過程中，經由「在地師傅實作身體的展演」，使行動者在積極面取得了後續行動的正當性。在其中，我們看到，隨著實作成果不斷出現，對於各方參與者貢獻度的詮釋也隨時被檢驗著。也就是說，村落中其他的團體、網絡或一般鄉民，不斷在互動中檢視著這些社區營造行動者對實作成果所持的詮釋態度，而這正是他們為這項新行動做定位的重要判準。長久生活在地方派系主導鄉政的氛圍下，看似憨實，實則精明的鄉民眼光審視著：到底這是特定政治人物與其支持者，為了個人目的所演出的新把戲？還是真的有所不同呢？從這裡，我們必須進入促使社區動起來，而且動起來之後還能保有持續行動潛力的最後一道機制，亦即，除了「資源分享」之外，經由「功勞分享」所形成的信任重建，使行動者無形中在消極面消弭了許多可能破壞行動正當性的抵制。

當在地師傅與一般義工在社區邊緣的河堤進行環境改造時，最剛開始，來自偶爾路經的鄉民或刻意來到的派系基層人物的聲音，並不是歡喜讚嘆或感謝鼓舞。恰恰相反，在地鄉民最初期的反應仍舊是：「看不懂你們在做什麼？」「糊上水泥不是很好嗎？」等到河堤改造的初步規模出現時，還是偶爾有這樣的聲音：「是要做給人家稱讚的嗎？」「鄉公所是用多少錢雇你們，做得這麼拼命？」這就是我們真真實實的在地鄉民，在憨實的言語中，透露精明的智慧——他們不是不會被感動，而是不會輕易被感動。只有「實」的東西，不管是交換關係也好，道德號召也罷，經過考驗之後，「實」的事物與態度出現了，「實」的重量在心靈深處敲擊出共鳴時，他們才會收下行動者殷殷期盼送到家門口的行動入場券。

訪談中，民主促進會的在地師傅阿達也談起河堤分區認養的推動過程。其實

¹³⁸ 此外，原先的資源運作規則，縱使是帶有濃厚社區參與意涵的參與式規劃，最終仍是必須經過建築或景觀工程發包的過程。無形中，因為資源運作的既有規則，排除了社區居民實作參與的條件。黑珍珠之鄉與湧泉村的經驗中，資源運作規則從必須發包，轉變為可由村里或社區、社團自行「點工購料」，這是一項重要的突破。基於湧泉村等個案的回饋，屏東縣政府社會局的「振興社區方案」尤其做了最具彈性的突破，大幅放寬「點工購料」的經費範圍。

他們原先看好每次義工動員都有一、兩百人參與的情勢，剛開始是打算推動小區塊的個人認養，可惜事後看來的確是高估了初期社區營造的影響力，文史工作室寄出認養表格後卻無人回應。阿達笑笑說了，「可能這樣的事情，就是要經過堅持、示範與教育，不是那麼簡單的啦。現在這種工作是長期的，不像當年的街頭抗議，一天之內車子坐了去，再坐回來就結束。」無論如何，後來改以大區塊進行團體認養後，一開始仍舊不踴躍，然而，沒多久卻發生村落組織強爭認養區塊的小插曲。

那時，縣政府還沒正式出公文把河堤的認養權放給地方，我建議民主促進會應該先來認養，做一個帶動。本來文史工作室訂了規則，先認養的團體有優先選擇權，但是，工作室一位幹部跟我建議，民主促進會的兄弟應該要先認養離庄頭最遠、後邊的那兩大區塊。事實上，整條河堤花園的地理環境，這裡算是最差的：一來是離庄頭最遠，看不到；另外就是旁邊有人飼雞、飼豬，氣味不好。其實他不知道，當時促進會的兄弟們開始有河堤認養這個想法時，曹老師和幾位促進會的老前輩早就跟我們提醒，大家如果決定要認養，一定要從最差的所在開始認養。現在想起來感覺有點好笑，一開始是沒人要認養、沒有團體要認養，哪知道河堤花園做出一個規模之後，縣政府也真的把認養權放下來，竟然會發生團體相爭的現象。那時候有團體想要爭取較靠近庄頭的所在，不過爭得不太好看啦。我們只好去跟最有可能「讓」的團體疏通。其實，大家本來已經講好了，林邊長老教會因為他們的人年紀較大，就讓他們來認養離庄頭最近的所在，出入較方便。哪知道珍珠一村¹³⁹村長後來才出來說要認養，拿一個理由，他說那幾塊區域是珍珠一村的範圍，應該讓他們來認養。

其實，珍珠一村的村長並不是黑珍珠之鄉派系習性最嚴重的典型人物，雖然他先前相當投入舊派派系陣營，但看得出來是一位想走出自己風格的積極村長。珍珠一村村長之所以極力爭取河堤上最顯眼的認養區段，其實跟他的積極企圖心有關，但因為派系習性主宰了他的行事作風，而且在自己新創的「珍珠一村環保義工隊」之中，又找來舊派立委的地方助理當諮詢顧問，使得他在前幾年社區營造過程中常有這一類「爭搶」的戲碼出現¹⁴⁰。還好，主導這場社區營造的幾個公共行動社團，包括：文史工作室、民主促進會與慈濟功德會等行動者，相當正視

¹³⁹ 同註 42。珍珠一村仍是化名。

¹⁴⁰ 不過，單一村落內的社區營造與跨村落的社區營造有其結構差異。一個以全鄉為範圍不受村落轄區所限的文史工作室或其他公共行動社團，得以輕易提出跨村落的社區營造計畫，並將其行動成果與功勞分享於各個村落，但當其行動跨入各個村落轄區之時也很可能會引發村落頭人的不安。反之，一旦數個村落分別發動各自村落轄區內的社區營造，則會引起隱性的較量。那麼，鄉鎮層級的文史社團，要如何將村落間的相互較量引導到良性方向呢？有沒有可能相互協作呢？以及，相互競爭的村落之間能夠有所謂的「功勞分享」嗎？這些問題尚待進一步澄清。

這樣子既存於地方社會中的文化習性，理解並找到方法引導像珍珠一村村長這一類有心轉型的派系人物。到了這場社區營造的晚近時期，珍珠一村村長已大有轉變，開始感受到這群人的確是出於利益地方的信念，因而自己早先所持的「搶奪資源、名聲」的態度漸有調整。但是，人的習性畢竟不是一天兩天形成的，習性的轉變當然也就不是說變就能變，尤其是這種世代綿延下來的派系文化所帶來的個人習性更是如此。

無論如何，我們看到，民主促進會與文史工作室從社區行動的初期，就願意不把印有團體符號的帽子或背心帶進來。全面投入河堤改造後，又願意認養最邊緣的區域。就這樣，對比於傳統派系或政治團體爭奪資源、顯揚功勞的習性，這些公共行動團體示範了一種「功勞分享」的新行動態度。原本在地立委曹老師與民主促進會，雖然擁有較佳的資源管道，但卻容易引起鄉民的質疑或派系的抵制。然而，功勞分享的態度一經建立，無形中緩和了可能的危機，也開始讓鄉民相信有一種「為公而行」的行動出現¹⁴¹。

然而，真正扮演周旋於地方勢力的行動者，卻是文史工作室的核心幹部。民主促進會明顯的政治身份與經歷反對運動後的成員特質，畢竟還是無法輕易走進鄉內其他團體或網絡中。文史工作室呢？除了較不具政治色彩之外，到底是如何被賦予接觸與協調各方的正當性呢？表面上看來，原因很明顯：林邊文史工作室的理事長，帶著小鎮牙醫師多年行醫的社會清望，又長期投入發掘鄉土文史並舉辦各類愛鄉活動。然而，如果只是這樣，那麼全台灣相當多的社區已有社會清望極高的文史工作者，我們卻發現，真正能走入在地人群，鼓舞在地行動的，卻是少之又少。那麼，真正的原因似乎是，林邊文史工作室的理事長，在大學就學期間就曾組織「林邊大專青年聯誼會」。這樣的社會網絡之中，有許多成員是地方派系家族中的新生代。不過，社會網絡做為不同目標的團體之間的界面，固然是重要因素，但也無法完全說明，特定行動者何以能遊走穿梭於各類團體間。事實很明顯，連團體內、網絡內都有因衝突而分裂的事例一直在發生，更何況是一位來自於其他團體、有著不同行動目標的人物。因而，我們認為，對於實作成果的詮釋態度仍是最重要的原因，也就是說，具備前述種種社會條件的優勢之後，文史工作室理事長仍將社區中派系化之文化習性當作重要課題，採取綿密而柔軟的行動姿態，經常在公開場合將實作成果分享為更多團體的共同貢獻。縱使團體間

¹⁴¹ 這樣的功勞分享，事實上就是在建立新的可預期性。投入公共行動的人們不必急著去界定成果的歸屬，或去搶奪功勞，因為他們不必擔心「不去搶就會被佔去」。如此形成一種新的社會氛圍，行動團體之間互相分享功勞，久而久之，逐漸脫出自我中心，看到他者的貢獻，縱使是微不足道的貢獻。因而，功勞分享的社會氛圍有助於團體間的信任與合作，也正好對比於先前的派系文化，更重要的是，足以減低社區營造潛在的危機，亦即因為社區營造而形成的地方山頭主義。

在特定議題衝突過後，文史工作室核心幹部仍以非正式的溝通，在不違逆生態與文史等長期目標的情況下，不斷將資源與功勞做必要的分享。幾年下來，文史工作室自然而然扮演了與鄉內既有的村落團體或人際網絡串連溝通的角色，並且逐漸取得信任，進一步藉由協助這些團體或網絡，在完成向行政單位申請各類補助計畫的企畫書討論過程中，將文史生態、永續發展、在地民主等理念，以適當方式緩緩帶到這些團體或網絡的想像之中。像這樣經由資源分享、功勞分享所形成的信任重建，在原屬派系氛圍的村落鄉里之中，對於社區總體營造能否全面動起來，動了起來之後能否降低團體間惡性對立或分裂的危機，扮演極為重要的因素，就像在轉進村落核心區域私有荒廢地的環境改造時，由文史工作室理事長出面向不同派系屬性的地主協調溝通，事實上就相當得力於這項因素所創造的正當性。

5.5. 結語

社區如何動起來呢？

我們發現，如果所期待的社區行動不只是離既有派系動員的劇碼相近的事務，那麼，社區無疑必須有外來的視野刺激。台灣社會的經驗中，十數年來的民主運動與社會運動，以及相應的各類結社，則是以社團的形式提供了社會改革論述的最佳培養皿。

首先是在「知識形式」上，各類公共行動社團或深或淺的形成了「專業論述」的傾向，而基層的村落生活，卻是有其另一套熟習的知識形式，也就是以「身體實作」的默會知識為主導的知識，銘刻在身體裡的技術知識。

其次是在「公共性」的界定上，村落生活中為公而行的行動，離不開動機的面向，也離不開道德的意涵，也就是說，「公共的」首先必須是「道德的」，而道德的行動則必須歷經各種試探與考驗，證明其動機的純潔無瑕。道德的行動因而也跟義務勞動深切相關。這樣的身體實作，從地方長者個別掃街這樣「無技術的個別義務勞動」，村落義工隊集體掃街這樣「無技術的集體義務勞動」，為在地的公共行動揭開了序幕，打下了深厚的正當性基礎。此外，這也說明了「功勞分享」不只是「資源分享」在社區行動中的重要性。相對的，來自於公共行動社團所界定的公共性，主要則是從領域著手，先在範疇或領域上界定出公與私的差別，某些事務如果被界定為屬於公共的範疇，這樣的事務就是公共事務，也就是說，在

這裡所在意的不再是動機上自利或利他的問題。

兩種知識形式、兩種公共性之間，如果還未有機會接觸、衝突、磨合，那麼社區的集體行動要不就是既有派系轉用名目之下的傳統社區動員，或者就是地方社會中間歇發生的傳統公共行動的一種新版本。簡而言之，帶有道德意涵的傳統公共性具備極高的正當性，足以在地方社會中掀起一定程度的參與熱度，但很可能是侷限在特定的年齡群，像掃街一樣被界定為退休長者的公共行動劇碼。而當在地師傅進場之後，無技術的義務勞動變成技術型的義務勞動，銘刻在身體裡的技術實作知識開始展演出來，集體行動的現場彷彿變成了一種劇場，技術上的分工也使參與人群開始跨越年齡群、性別群、職業群。

此時，公共行動社團的角色登場了。如果社區行動只停留在村落傳統公共行動的範疇中，那麼必要的視野刺激無法發生，社區行動的行動標的也就無由提升。然而，公共行動社團卻也無法以社會改革的專業論述直接引發村落傳統組織的共鳴。畢竟，在社團與村落之間，隔著一道認知的鴻溝，一邊是「論述優先」的文化習性，另一邊則是「實作優先」的文化習性。此時，除非是站在知識相對高地的社團成員開始重視了村落的實作知識傳統，將在地實作知識納入成為往後社會改革論述的重要元素，啟動彼此相互文化轉譯的機制，否則就不易引發村落的共鳴。標舉著「河川保育」來到村落，引不起共鳴；而由「河堤認養」入手，則能銜接到傳統公共行動。有了這樣的行動基礎，在技術型分工實作之後，也無形中反省了以往水泥化的地方公共建設觀，並留下日後得以創造機制將行動的人群引向河川，再次發動河川保育的議題。

簡而言之，我們觀察到、感受到，村落傳統組織有其既有的知識形式與對於公共性的想像，可以將之當作村落的既有文化習性。這樣的文化習性與公共行動社團所呈現的文化習性截然不同。公共行動社團的知識形式主要是理念、論述、計畫為主的習得過程，對於公共性的想像主要則是以範疇或領域來劃分。村落傳統組織的知識形式主要則是實作的、銘刻在身體的默會知識，對於公共性的想像則是以動機來判定。

這樣的兩種知識形式，在蓮霧栽培技術創新過程中呈現的更為清楚。一方是外來的農學專家，另一方是在地的農民師傅。但在社區總體營造行動中，除了「知識形式」的差異之外，我們更注意到人們對於「公共性」想像的差異。相當有意思的是，村落中關於公共性的動機證明，最後仍是以身體實作的義務勞動來證明。在這個意義上，晚近十數年在台灣社會帶起利他行動風潮的慈濟功德會，也得到一定程度的解釋，就是動機上的利他，或者最多只在求取宗教上所宣稱的福報，使得慈濟人的資源回收等實作行動在社區中產生共鳴。村落中掃街之類的傳

統公共行動，因而與慈濟人的利他行動有了選擇性親和，兩者都是以身體實作來界定道德動機的行動。

再次強調，所謂兩種文化習性，指的就是公共行動社團與村落傳統組織之間，關於知識的形式與關於公共性的想像上有其差異的取向。而社區動起來的主要發動機制，就是在這兩種文化習性之間必須持續進行相互的文化轉譯。



第六章 結論：漫長的文化運動

6.1. 前言

從八〇年代的社會運動到九〇年代的社區總體營造，台灣社會逐步推向了在地特色越來越鮮明的集體行動來了，也可以說，上一階段許多的社會診斷在社區這裡找到了出口，既有了人力的著落、又有了經費的來源。這是十餘年社運後的台灣，也是結社蓬勃後的台灣，這一股力量，嘗試尋求介入地方社會最基層的縫隙。社會行動的整體圖像就像是這樣，十餘年來社運與結社所積聚的文化浪潮，正在拍向地方社會看似堅實的岸頭，改變它原初的地貌。

故事的一面是，社會運動退潮了，替代其角色的社區總體營造出現了。但故事的另一面也許更貼切，正是建立在先前社運與結社風潮的年代，累積了許許多多社會改革的觀念或藍圖，才有今日社區總體營造的行動劇碼遍地開花隨風搖曳。可以這樣說，沒有社運與結社，就沒有後來的社區總體營造。而社區總體營造並非取代了社會運動，毋寧說，社會運動常態化了，失去了原初的新鮮感，也失去了抵抗威權壓迫的道德正當性。現在進入的是一個社會運動與社區總體營造並行的年代。然而，兩者無疑是各有其關注興趣、行動模式與文化習性，社會運動主要關注的是既有制度的改革，社區總體營造則關注於日常生活中集體習性的改變。如果說社會運動是把人從社區帶出去參與特定的遊行抗議等場合，社區營造則是嘗試把各種新理念帶進來社區之中改變生活中的人。無論如何，從社運與結社要影響後來的社區營造，顯然必須在兩者之間搭上一座足以有效進行文化習性相互交流的橋樑。

從另一個角度看來，社區總體營造象徵了一種將社運時代諸多分割開的單一議題加以整合的潛力，所針對的對象從制度轉回了生活，以這樣的方式延續並轉化了先前的社運議題。不過，與社區營造具備較高親近性的首先是環境運動與文史運動，這些行動都起源於對生存土地與生活歷史的關注，彼此因而形成行動標的上的選擇性親近。此外，社區總體營造雖然是一種現在進行式，但其時間感則是取用過去、建構未來的，社區行動並不是在文化認同上隨興所致自由遊走的「當下的游牧」。其中對過去的取用，包含了對在地歷史的重新建構，以及對社運歷史經驗裡的議題理念與操作模式的延續與轉化。至於對未來的想像，諸多行動者

至今仍在不斷創造並補充「社區」與「社區營造」的內涵，雖則各地的風格互有差異，有從環境景觀、有從在地產業、有從社會福利入手，但終究是以社區之名而行動。

總之，社區總體營造關於「社區」的多重意義，為台灣的地方社會帶來了長期文化運動的想像。社區，既承載了本土認同又肩負著草根民主的期待；社區，也是在地美學、在地產業、在地社會福利、在地生活風格等等試驗的場域。以社區之名，社區總體營造也已取得各層級國家機關諸多部門在資源配置時的正當性。

6.2. 社區如何動起來？

然而，當十餘年社運與結社的文化浪潮拍向社區的岸頭之際，卻也不再是簡簡單單的「認知解放」或「共識動員」等等一次性動員的說服過程了。社區生活裡，處處存在著人群網絡，但卻不表示既有的網絡可以隨意被動員到特定的社會行動來。這些人群網絡畢竟有其地方生活中長期熟習的文化習性，不是不能被改變，但也不是輕易能改變。於是，在社區營造這裡，一方面是以以往的社運、結社等行動者必須找到一套行動模式或溝通界面，才可能有效連結並動員村落裡的在地人群網絡，另一方面則是一旦這樣以社區認同為號召的人群網絡逐漸形成之後，原來隱而不見的潛在對手也將間歇性的浮現了，這樣的對手也就是一樣以網絡的組織形式而存在的地方派系。

我們將社區總體營造定位為「潛在對手的社區認同」，社區生活裡，帶動社區營造的行動者與潛在的對手之間，彼此都是以網絡的組織形式而存在，這樣的網絡相互延伸而產生綿密的交集。因而，我們必須再次強調，如果一直是處於無對手的狀態，這項社區行動極有可能就是既有地方派系的再生產。也就是說，地方派系的頭人們，在沒有新的社會想像之下，新瓶裝上舊酒挪用了政策資源，同樣號稱是社區總體營造。這種情況下縱使有來自敵對派系的抗衡，但這類對手只應被定位為「假性的對手」，敵對的派系之間其實是同質性的人群對立網絡，彼此並無不同的社會想像，所對立的只是關於「爭取建設」的多寡。因而，在這樣的意義下，我們認為對台灣社會非都會區社區總體營造的分析，一定要分析在地的既有政治勢力，尤其是構成既有社會形態的地方派系。社區行動中所謂潛在的行動對手就在這裡，而彼此所關心的不同行動標的也將逐漸浮現。但地方派系必須被細緻分梳的處理，不能簡單看成完全同質的一種集體，地方派系的網絡構成

上，至少有核心成員、基層號召力成員、以及有派系屬性的一般鄉民等差別，社區總體營造除了嘗試鼓動一般鄉民的參與之外，也可能對某些基層號召力成員有所影響。總之，不管是從社區環境景觀改造、社區文化與美學、社區特色產業、社區的社會福利等議題出發，社區行動最終都將碰觸到地方派系的問題。社區行動則是來回遊走於無對手與有對手的狀態，與既有的人群網絡之間既會產生間歇性的對立，又要能維繫一定程度的連結。

進一步而言，藉由與社會運動既有理論典範的對話與反省，我們嘗試為台灣社會的社區總體營造建立一種社區行動的理論。經由新社運論的對話，我們將社區行動的屬性歸為潛在對手的社區認同，隨著行動劇碼與行動標的之轉變，對手也將逐漸浮現。同時，經由政治過程論與資源動員論的對話，我們也將網絡與正式組織、在地資源與外來資源、以及政治人物與政治機會等因素定位為動員的潛能。最後，「文化轉譯」則是做為實現動員潛能的發動機制。而我的分析中，刻意想突顯的正是文化轉譯這一機制。社區行動之中，透過文化轉譯才使網絡成為有用的網絡，資源成為有意義的資源。透過文化轉譯，公共行動社團所持的改革論述，才與村落傳統組織的實作習性，相互轉譯而逐步建構出新的社會想像，此時整體行動的社會想像才得以提升。

藉由黑珍珠之鄉蓮霧栽培的技術創新過程，我們看到技術創新之所以能夠形成，正是來自於外來的農學專家與在地的農民師傅之間，就其相互差異的知識形式所進行的文化轉譯。文化習性分屬兩界的農民師傅與農學專家之間，農民師傅在平日泡茶談天的台面下情境消遣著農學博士，這並不是簡單的一種常民誤解或忌羨情結，而是呈現了兩種習性的差距，或者說，雖然從來就是事實勝於雄辯，但事實的腳力卻總是弱於論述，事事物物一旦文字化、數據化、統計化以後，這樣的論述形式總是容易取得發言權。農學專家所熟習的是「論述優先」的實驗數據表述形式，農民師傅熟習的則是「實作優先」而銘刻在身體的默會(tacit knowing)形式，只有當農學專家肯認了在地實作知識的特性，實作知識進而得以有效反饋、修正、或挑戰農學論述，甚至在雙方形成了準師徒制的知識傳承關係，農民師傅於是以這個方式轉化並接納了農學專家的外來知識，也就是經過這樣相互的文化轉譯之後，彼此能「以自己的語言說出對方的興趣」，農業栽培技術的創新才成為可能。

同樣的，從黑珍珠之鄉社區行動的個案分析之中，我們也傾向於界定出兩種文化習性，一者是源於先前民主運動、社會運動等浪潮而來的各類「公共行動社團」，另一則是有其傳統運作方式、認知方式、對公共性的特定想像方式的「村落傳統組織」。如果社區行動的目的不只是为了要讓社區動起來，還要讓社區動得徹

底、動得持久，甚至動得有方向、有意義，那麼就無法避開「公共行動社團」與「村落傳統組織」之間相互的文化轉譯過程。然而，比較起蓮霧栽培技術創新過程，社區營造的文化轉譯則有兩個面向，一則是知識形式上的相互轉譯，另則是關於公共性想像上的相互轉譯。

黑珍珠之鄉的社區總體營造過程中，一方面，我們看到從村落人群中所呈現的「實作優先」的知識形式，亦即在技術程度或淺或深的身體實作之中，人們逐漸從試誤的實作學習之中形成了自身對於生活環境的認知與加以改變的藍圖，並且在後續實作中繼續修補這些藍圖。尤其是來自在地師傅的實作身體展演，以及因技術性實作而形成的跨年齡群、跨性別群、跨職業群的人群分工，使得社區行動呈現多元而全面的動員景象。相較起來，原本以另一種知識形式試圖介入社區的行動者，亦即持「論述優先」、「理念優先」或「企畫優先」的公共行動社團，經歷過嘗試介入其他村落的多次失敗經驗之後，終於在黑珍珠之鄉由在地師傅所帶動的「實作優先」行動模式出現時，調整了以往習於先以企畫書或理念論述試圖帶動社區行動的社團文化習性。總之，在地師傅的出現，讓公共行動社團逐漸體認到地方社會的確存在一套以實作為導引、銘刻在身體裡的知識形式，唯有彼此進行相互的文化轉譯，才能讓社區的動員得以順暢、自然而持續，並且一定程度保持了在地行動者的自信心，經由在地實作而形成在地美學，並足以與外來的專業者在相對平等的情況下進行合作。

另一方面，我們也看到從村落人群中所呈現的一種「實作優先」的、「功勞分享」的，關於公共性的想像方式。最先是「掃街」的行動劇碼，從地方長者長年的無技術個別義務勞動，到村落義工隊的無技術集體義務勞動。到後來則是「河堤認養」的行動劇碼，在地師傅與一般義工一起形成了技術型集體義務勞動。無論是掃街或河堤認養，我們看到地方社會中「為公而行」的公共行動，總是離不開濃厚的道德感，人們總是會以各種方式來檢驗行動中的動機成分，試圖確認行動者是傾向以利己為出發點還是傾向利他的行動。這麼看來，「義務性的身體實作」無疑具備了地方社會中所要求的這種道德性質，但對於這種身體實作，還需經過人們某種「輕忽言詞」的考驗，最後才會被確認為是一種「為公而行」的行動。地方上的輕忽言詞，最為傳神的就是「是要做給人家稱讚的嗎？」這樣的言詞類型，因而，我們也就不驚訝於另一種判斷公共行動的相關確認機制了，也就是說，在地方社會的社區行動中，人們所關切的不只是資源分享的問題，同樣要緊的是關於行動成果的功勞分享。一個社區行動者或行動團體，縱使以身體實作奉獻其勞動，縱使度過了輕忽言詞的考驗，如果最終呈現的是汲汲營營四處宣稱自身對於成果的功勞，不斷將成就往自己身上攬，這樣的話，還是會被人們回溯

判斷為終究是為了自己而非為了公眾的行動。相較起來，公共行動社團原先所看重的對於公共事務的參與，其出發點則是相對側重於由「範疇」或「領域」來界定，只要潛在的行動者願意投入被界定出的公共事務，這樣的公共參與越是擴大，對於整體社會就越有意義。總之，在公共行動社團這邊，原先並不特別重視行動者的動機、道德等問題。但無疑的，當公共行動社團足以銜接上村落傳統組織的傳統公共行動之時，整體社區行動的正當性以及潛在的動員力突然就被放大了，而且保有後續長期的行動潛能，當沒有新的行動劇碼出現時，社區營造至少可以藉由掃街之類的傳統公共行動而持續保溫核心行動者的熱情。

經由確認了地方社會中以身體實作為基礎的傳統「為公而行」的行動之後，公共行動社團得以與村落傳統組織相互進行文化轉譯，也就是相互「以自己的語言說出對方的興趣」。這樣的社區總體營造，也在無形中放鬆了知識份子、專業者念茲在茲超限負荷的使命感，放鬆了以往社會運動場合過度由知識、理念所導引的傾向，終於將分屬兩種不同文化習性的行動者帶到一個合於常道的、相互可以學習的境地來了。社區行動中不同文化習性的雙方正在學習平起平坐而又相互影響。換言之，啟蒙的旗幟如今終於可以只是風中飄搖的眾多符號之一，人們在日常生活最真實的那一面也立起了自己的界碑，以看似平凡但卻擲地有聲的方式樹立起來了。

時至今日，多數投入社區總體營造的在地人群，不管是領導者還是參與者，不時會以「做社區」這一說法來形容自己所從事的行動。也就是說，社區是「做」出來的，社區是在各種各樣的身體實作之中慢慢形成藍圖，而又不斷修補藍圖的。當然，這樣的「做社區」，如果少了外來新的價值觀或理念的刺激，很容易停留在傳統公共行動的想像之中。但台灣社會先前的歷史，十數年民主運動、社會運動與結社風潮，無疑是積累了許多關於社會改革的新理念，只愁找不到足以落實下來的合適土壤。在黑珍珠之鄉的社區總體營造過程中，經過相互的文化轉譯之後，關於在地民主、生態保育、在地文史等等理念，終於結合在身體實作的社區行動之中。以掃街到河堤認養的過程為例，一方面看來似乎只是在消極上減低了社區中髒亂的環境，另一方面看來卻是積極的創造出一種在集體實作之後所呈現的「拒絕河堤水泥化」、「拒絕派系工程發包」的新價值觀。以往派系所主導的價值與認知，是在社區行動者身體實作的成果出現之後，才真正得到了解放。

不過，從黑珍珠之鄉以及屏東其他鄉鎮還在進行的社區行動試驗之中，我們也不打算太過放大或美化社區總體營造的實質成果與影響力。簡單的說，社區畢竟是一種行動場域，是還在等待填寫的、空白的許諾。更貼切的說，社區是一個還在衝突中、界定中的場域。一方面是，社區行動者延續並彙整了前期社會運動

的種種理念，試圖落實到生活與人之中。另一方面卻是，既有的有權者地方派系也努力維繫派系網絡的再生產，積極挪用了社區營造的資源。

我們寧可這麼說，晚近幾年內黑珍珠之鄉社區行動的短期成果是，地方社會再度有了「社會性的多元力量」，這樣的力量不只是民主化之後政黨競爭的「政治性的多元力量」。也就是說，有效的與村落人群進行相互文化轉譯的社區行動者，經過集體實作的試煉之後，這些承載著新理念的行動者在地方社會中才真正取得了表達意見與發起行動的正當性，真正成為一種新的社會力量，足以左右地方公共事務的走向。有了新生社會力量之後，地方的公共事務，終於不再是派系關起門來自行分配的事務，也不再是只有透過政黨角力才有協商餘地的事務了。

6.3. 在地習性與文化轉譯

社區如何動起來呢？我們所探討的固然是台灣地方社會社區運動的啟動機制，亦即側重於外來行動者如何引發在地人群網絡的共鳴，並且足以將社會改革的理念經由文化轉譯的過程調整為在地新的行動劇碼，然而，這卻不是看待問題的唯一一個方式。一旦我們從問題的另一邊出發，整個行動過程將會有截然不同的圖像，也就是說，原來的問題將轉變為：在地既有的文化習性或認知範疇，在面對各種試圖介入影響的外來力量時，可能呈現如何的因應模式與轉型軌跡？

我們將由反覆使用的「文化習性」這一概念談起。實際上，這一概念同時指涉了三種現象。第一是，地方派系中各類成員的文化習性。第二是，村落傳統組織「為公而行」的文化習性。第三是，公共行動社團中強調論述優先與領域公共性的文化習性。所謂在地舊的文化習性，則是同時包含了派系「做服務」的習性與村落「為公而行」的習性。

可以這麼說，外來的力量，從 1950 年代起，是以威權政體的特權經濟交換與選舉提名權限等機制，介入並強化了地方派系的網絡延伸與「服務」習性。這樣的外來力量與在地習性之間，其實就是直接透過貨幣與權力的媒介，在選擇性放大而又不改變某部分在地習性的情況下，進行了對外來力量有利的挪用。同時，這樣的外力介入則是忽略或貶抑了原來與派系「做服務」並存的「為公而行」的在地習性。或者說，「為公而行」的傳統公共行動就像是被限制在無形的界線之內，在地方社會中可以週期性的產生「善人」，但絕不容許人們跨越界線將「為公而行」的行動涉入到派系「代理服務」的公共事務或公共建設來。於是，在這

個微小世界之中，事情像是截然二分的，在可預期的常態狀態之下，善人與派系人各自分屬不同的場域，經過長期考驗後鄉民們雖然不吝給予善人美好的聲譽，但當鄉民們需要「服務」之時所依賴的一定是派系中各層級的頭人。

然而，當場域交融的「意外事件」發生時，會是如何的情況呢？到了 1990 年代，宗教人慈濟功德會以淨溪、淨灘、資源回收等公共行動引發地方社會的迴響，也就是以一種有體系、有規模、持續性的集體善人行動，為派系化的地方社會加入一種慈善助人的社會氛圍。黑珍珠之鄉的田野現象之中，先於文史工作室而成立的村落義工隊，該村的村長在競選時早已明白提出「慈善救助」、「義工服務」等政見。深受民間鸞堂信仰影響的村長，自己的女兒也是在地慈濟組織的幹部，加上受到常年掃街的善人影響，這個村長開始將傳統「做服務」的意涵擴張出來了。做服務不再只是層層轉介頭人，針對鄉民們的糾紛調解、人事安插或升遷調動等等「個別化的恩情交換」。無形中，新的服務劇碼形成了，做服務還有可能是集體「為公而行」的公共行動，村長與義工們長期拿起掃把清理村落、栽花植草改善家園，鄉民們則自然而然的說出「感謝喔，把我們某某村建設得這麼好」。也就是說，這是為了整個庄頭或社區而奉獻的恩情，而且，在這一過程中將原來習於接受「代理服務」的鄉民們，逐漸轉型為有可能共同參與的潛在行動者。鄉民們交替使用著舊有認知範疇中的「做服務」、「做建設」等詞彙，但卻慢慢銜接到「做義工」、「做社區」等新的詞彙與意涵來了。當然，傳統的服務與建設等需求並不會就此消逝，但在新的情勢之下，卻將服務與建設的意涵展開來，一方面是「代理」和「參與」的比例彼消此長，另一方面則是集體共同實作的頻率也在增加。

不過，我們必須相當注意，來自既有派系社會的對照與考驗仍是不斷在進行著。不管是服務或建設，就算是以慈善、施恩的形式展現出來，如果行動者持著「分派系」的態度來發動，亦即只照顧自己派系的成員或者將事物的成果攬為自己派系的功勞，無疑的，這樣的行動仍是偏向於既有派系習性的再生產，在恩情與選票交換之下，仍是形成恩庇侍從的依附關係。反之，如果慈善施恩的行動者從「不分派系」的態度出發，則有可能導向於「為公而行」的行動模式，也就是說，這樣的行動者雖然身處派系之中，也會被當作地方的善人。從這樣超越派系的、新型態集體參與的「服務劇碼」之中，我們看到了「做服務」不再只是個別的恩情交換，事實上，這樣普及村民的恩情，已相當接近於村落中的土地公等神祇誕生的過程了。

不分派系做服務、所做的又是對整個庄頭有益的服務，這樣的善人形象，足以脫出派系的既有習性。無論如何，我們看到了，地方派系中部分基層號召力成

員「做服務」的在地習性可能與傳統「為公而行」的在地習性有所交集。此時，如能讓「服務劇碼」進一步轉型，則更能導向於「為公而行」的行動，也就更有可能與外來公共行動社團的理念或論述相互轉譯。

接著，讓我們再將問題翻轉一個方向來看。公共行動社團所熟習的畢竟是論述優先與領域公共性的文化習性，最為鮮明的對比就是外於地方生活場域，所謂外來的河川生態保育團體。一般而言，這樣的公共行動社團，源於其特定的形成過程，亦即從分佈於全縣各社區對於特定社會改革議題有所關注的零星個人匯聚起來，這樣的社團成員，其實就是在一定程度上放棄了充滿人際折衝氛圍、深受既有文化習性牽制的社區公共生活。也可以這樣說，不離開社區，人們就很難進入一種反思性的、論述性的密集自我改造過程，但一離開了社區，長久浸淫在以理念論述、企畫活動為導向的社團氛圍中，久而久之，對於社區在地生活的實作身體感也就越離越遠。

對比起來，我們要這麼說，東港溪保育協會足以順利轉型的過程，絕對脫離不了它的原始屬性。一方面，這個社團的成立的確源於政治人物曹老師的號召，但當時整體社會氛圍還屬於政治與社運場域尚未完全分化的狀態，這位政治人物一直以倡導環境生態與愛鄉惜土為職志。另一方面，從既有社運圈甄補了社團的核心幹部之後，當這個社團逐漸擁有獨立運作的能力，卻因這位政治人物仍能保有與社團的良性互動，於是，藉由在地政治人物不斷反饋多數鄉民在社區生活中的真實感受，這個社團也才有機會進一步修正自己原先由論述或企畫優先等文化習性所造成的行動盲點。事實上，如果說有一種值得鼓舞的關於政治與社會場域的互動方式，黑珍珠之鄉社區行動的案例就是其中一種。在這樣的過程中，政治行動者固然屢屢遭受傳統習性的挑戰，「只有大武山的猴子和東港溪的魚會投給曹老師啦」、「平常時也沒看到人，紅白帖也沒來」等等，但無疑的，藉由推動全縣各大河川流域的河堤認養與社區總體營造，政治人物曹老師其實在無形中慢慢確立了自身形象並轉換了支持基礎。同時，就像黑珍珠之鄉在地村長一樣，關於服務案與紅白帖，曹老師則是嘗試建立起代理人的方式，由理念相近的縣議員或者其他具備一定社會形象的鄉里人物代理參加。不過，這樣的拿捏權衡，仍是會被看重面子或關係傾向的某些傳統鄉民所抱怨，畢竟，不是那張真正「有頭有臉」的臉面出現時，主人家的面子就掛不住。無論如何，不管是在地村長或在地立委，最終都證明了，原來的支持基礎可得轉變，先是由不同習性的支持者替代了先前傳統習性的支持者，隨後則是形成在地社會中新的社會氛圍，界定出新的「服務劇碼」，他們則是在新的支持基礎下，順利當選公職人物。

從另一個角度看來，社區之所以動得起來、動得徹底、動得有方向，除了意

謂著「在地文化習性」與「外來文化習性」嘗試進行相互的轉譯之外，同時還意謂著「傳統」與「現代」的接觸、衝突、搓揉與再生等過程仍未完成。台灣社會以城鄉分化、工農產業分化所展開的現代化歷程，除了形成極少數的都會區之外，其實還遺留下廣大非都會區的傳統社會。在傳統地方社會中，一則是以家族、地緣為基礎的既有派系社會形態仍然鮮明，尤其是派系所帶來「服務、建設、紅白帖」的文化習性源遠流長。另則是傳統農村的產業生活形態，也使「實作」成為生活中的自然而然的氛圍，實作優先的傾向在派系社會的「做服務」與農業技術的創新之中反覆再現。然而，少小離鄉的知識份子，在整個求學過程中，卻是由農鄉村轉進了都會區，甚至進一步飄洋過海到了孕育現代文明的國度。在全國型或全縣型的社會改革團體中，就是匯聚了這樣一些有使命感、有現代性的洗禮、有改革的理念與論述，但卻缺乏足夠在地實作感的熱切心靈¹⁴²。相當程度上，連返鄉執教的中小學教師，其實都要經歷這樣一個過程。剛返鄉時，這樣的年輕教師其實是被當作「客人」來禮遇的，「主人家」擁有許多不必言宣的行事準則，事情到了，在實際的應對情境中，在地社會就會適時出面，循循善誘的教導你，或者在必要時嚴厲的取笑你。對主人而言，長久生活於地方社會的場域之中，關於在地的知識、在地的倫理，種種在地感無疑是透明的、可知的，但又不是明白訂定在某些規則中，或者可得書寫為行動手冊等等。然而，不曾離鄉求學或謀職的人也並非就是當然的主人，事實上，就像剛剛脫離學院新近返鄉的中小學教師一樣，當年這些未曾離鄉的在地人也有過「出社會」的一刻，派系長者在年少時被父執輩帶進派系裡「端茶給人喝」的情境就是這一刻。總之，離鄉者與留鄉者固然在社會化過程有其差異，但畢竟都需經過「出社會」、在地方社會安置了自身的角色、逐漸熟習地方社會運作習性的過程。於是我們發現，知識份子返鄉來了，返回到非都會區的傳統地方社會來了，他的出路有三種典型的模式：一是維繫自己一方小天地，保持與地方社會最小程度的接觸頻率；其次是努力融入既有社會，慢慢成為地方社會公共場域上的明日之星；最後則是較為少數的，亦即相濡以沫、互通聲息，在全鄉或全縣找到與自己文化習性接近的零星人群，延續著學院時代既有的專長興趣或社會關懷。

直到現在這個時代，因為社區總體營造的推展，我們才真真實實再次意會到，現代化的過程的確尚未完成，而在都會區與非都會區之間，這樣落差的感受更是真確。反之，這也是一個新的契機，如果前此數十年的現代化過程，像是由島嶼之外的外來物質、制度、文明直接籠罩，亦即在地社會屢屢界定自身為落後而需急起直追的狀態，到了社區總體營造的時代則是啟動了新的自我界定，在這

¹⁴² 關於台灣社會「傳統與現代」之間的衝突、糾纏與突破，可參閱葉啟政(2001)。

裡要的不只是外來的進步性或改革性，還要先有自己的內發性與在地性¹⁴³。就算要迎進現代化、要捕捉現代性，也不再是將自身假想為一個沒有歷史、沒有過往的軀體，全然謙卑的向外學習。

無論如何，這樣的落差與衝突仍是鉅大的。現在來到在地社區的外來知識份子或專業者，很可能讓社區傳統人物失卻了自然而然的行事準頭。來到這裡的這些人，不再宣揚多數在地人所渴望的發展與進步，卻是努力要將在地人覺得「那個沒什麼工夫」、「那個沒什麼價值」的事事物物重新劃定價值階序，重新攤曬在亮麗的陽光下。也就是說，這是一群來到地方社會嘗試教導在地人「你們有什麼好東西」的外來知識份子或專業者。不爭取建設、不求取發展，只要把既有的素材歸類整理、加以詮釋，這樣竟然就是最大的進步！事實上，剛開始與在地社區接觸時，這樣外來的生態保育或文史保存觀點，幾乎都是引起在地人的疑惑與不安。通常要到從社區地理空間上、權力關係上的邊緣區域出發，一定程度上實作示範出一些成果之後，在地人才會在「範疇誤置」的情況下，說出「感謝你們的建設」等等話語，甚至參與到下一階段的實作場域來。

然而，所謂在地與外來的對立卻也不總是如此截然二分的。在黑珍珠之鄉，就有一位日治耆老，雖然只是公學校畢業的教育程度，但卻常年保持著在舊書攤蒐購日文書，聽日本國家廣播公司的短波節目等習慣。在他的世界裡，他常說「日本人教給我們的是生存的工夫，國民政府教的卻是競爭」，身為電器師傅，他將社區裡廢棄的各類電器堆滿了客廳角落，而社區居民稍有損壞的電器，他都樂於收取少許費用代為修理。這樣的人物，常年來從日本短波節目中被啟發一種徹底的生態觀念，偶爾寫作類似於「童年的蟋蟀」等帶著生態懷想的日文短篇故事，投稿到日本國內的廣播電台中。當黑珍珠之鄉啟動社區總體營造與河堤認養時，所有人當中最堅持不要使用農藥與化肥的，竟然就是這位地方耆老。他還到處蒐集台灣南部原生種的草木，自己培養草皮，堅持要在所認養的河堤區塊上栽植這種草皮。幾年過後，河堤上一些原先栽植庭園草種的區塊果然不敵天候或雜草入侵，而這位耆老認養的區塊依舊綠意盎然，真的證明了他所找出來的草種相當適合這個地方。這位耆老的生態觀，甚至在事件之初都是外來保育團體所遠遠不及的。

再回到「在地與外來」、或者「傳統與現代」的問題上。讓我們深感好奇而

¹⁴³ 關於內發性的堅持，從日本 1970 年代的造町運動即已提出，亦即必須有相對於都會區或外來財團需求之外的自我肯定。詳見宮崎清等(1995)。這樣的內發性，剛好應和於台灣社會「本土化」與「文史工作」的浪潮，但關於內外的問題，在台灣卻是轉換為「外來專業團體」與「在地居民」之間如何良性互動的問題，亦即如何不是外來者取代了在地人的意見與決策等問題。可參見陳其南、陳瑞樺(1998)、或陳瑞樺等(1999)關於台灣社會社區總體營造的回顧。

不得解的一環是，日治晚期起，似乎有一股醫師參政的風潮，而後又迅速消逝。首先是，當時的在地醫師，不管是在島內首善之都「總督府醫學專門學校」求學，或者負笈留洋在日本修習醫學，當他們在畢業返鄉後，有極大比例都投入了地方的政治場域，當起了聲望隆重的地方仕紳。如果說今日的知識份子或專業者返鄉或下鄉時，經常先要面臨彼此文化習性格格不入的狀態，那麼，當時這些接受新式教育的地方仕紳，又是如何能在看似順理成章的狀態下返回故鄉，積極參與這麼地方層次的公共事務呢？是不是當時橫在兩者之間的文化習性落差反而沒有今日之甚，也就是說，舊地主與新仕紳之間，是不是有一種延續性較強的文化熔接呢？當然，我們也深知，多數的新仕紳不可能像今日的知識份子或專業者一樣，帶著如此強烈的社會改革理念返回鄉里¹⁴⁴。

如果再將視野放大、歷史拉長，我們會深深驚訝，台灣社會自漢人移墾之初以來，至今不過是三百餘年的時間，但這個社會已歷經太多外來力量的試煉了。這樣的拓墾者從一個原鄉社會的邊陲狀態下出發，逐漸將小傳統中的民間信仰、宗法制度、拓墾組織移植過來，到了開基者身後的第三代、第四代之後，整個宗族才開始接續到「武舉人」的官宦傳統來，此後又要相隔數代，才有真正科舉制度下的生員、秀才、舉人、進士等等與大傳統銜接的條件¹⁴⁵。等到一個時代正要成熟之際，日本人來了，帶來了明治維新之後新的器物、制度、思想等文明，在日治晚期也已塑造出醫師參政的新仕紳傳統。隨後，又是一次新的變革，國民政府時代來臨了，舊的留日仕紳退下舞台，新時代正在塑造新的知識份子形象並且試圖界定主要效法的文明社會。似乎可以這麼說，時代交接之後，不斷遺留下舊的問題。舊的地方社會原是被遺留在舞台之後，保守著往日既有的日常習性。然而，時至今日，主要源於歐美經驗的新的社會改革理念，經過十餘年社運試煉之後，也像這樣稍帶莽撞的刺探到地方社會來了。

在這樣深長的歷史背景下，讓我們再次檢視地方社會中新型態的政治人物與新型態的公共行動人物。簡單的說，我們認為，不管是在地立委曹老師或是文史工作室理事長陳醫師，都是徘徊在「傳統鄉紳」與「現代知識份子」之間的人物。

¹⁴⁴ 從醫師參政風潮到迅速消逝的這一過程，引起我們極大的興趣。二二八事件固然折損多數鄉紳醫師，但地方社會對於醫師的需求並不曾減少。一方面似乎是，昔日醫師「往診」的醫病關係逐漸喪失，醫病關係走向了顧客與專業者之間類似於商品交換的關係。另一方面則是，教師逐漸擁有網絡建構的潛能，反而取代了醫師在地方公共事務上的角色。這仍是初步的推測，尚待日後詳細的研究。

¹⁴⁵ 可參閱 Meskill(1986[1979])以霧峰林家為案例的探討。台灣社會的拓墾過程，時間雖與英國人移民新大陸接近，都起於十七世紀之初，但兩者主要承載者的社會屬性相當不同，前者是中國閩粵地帶充滿冒險精神的羅漢腳，後者則是新教改革後受政權壓迫的清教徒工匠，他們在共和精神引導下，以其冷靜自制的習性，試圖建立人間的天國。關於清教徒與共和精神部分，可參閱 Tocqueville(1951[1835])。清教徒工匠自制的習性，則可參閱 E. P. Thompson(2000[1963])。

在他們離鄉求學，甚或受到民主運動或社會運動的洗禮之後，他們都還回得到原初的家鄉來。曹老師先是擔任二十餘年在地國中教師，然後才受民主運動的影響，正式參與地方政治。陳醫師則是返鄉開設牙醫診所十餘年後，在文史工作與社區營造的浪潮影響之下，將自己在學生時代關懷鄉土與生態賞鳥等興趣重新找回來，開啟了在地的社區行動。也就是說，他們都是先在原來的社會期待中離開了學院而「出社會」，亦即融入在地社會的某種角色要求，而後才又從既有角色中出走，再度燃起「出社會」之前的社會關懷。他們都不是自始延續著理念論述習性的知識份子，也不是像九〇年代結社風潮之下，走出學院之後直接就投入公共行動社團的某些專業行動者。在他們身上，一定程度與社區生活中的實作身體感緊密交融了。一方面看來，他們既是現代的知識份子，更是傳統的鄉紳；另一方面看來，他們則是徘徊在傳統與現代之間，仍在試圖做出自我定位的新型態在地行動者。然而，這樣的鄉紳知識份子，無疑是社區總體營造過程中，面對外來與在地兩種習性的「文化轉譯」時，最佳的轉譯界面¹⁴⁶。

最後，我們也嘗試為當代台灣漢人社會的社區研究做出初步的定位。我們所面對的畢竟是文化複雜度相當高的社會，這個社會有著自身的歷史，而且不斷在經受著外來力量的衝擊與改變¹⁴⁷。在這個意義上，我們認為要對這樣社會中的次社會，亦即就其地方社會從事社區研究時，必須同時掌握「田野的當下」與「社

¹⁴⁶ 從這裡突顯了面對外來與在地不同的兩種文化習性或兩種認知範疇時，我們為何寧可取「文化轉譯」的概念，而不取「拼接結構」(structure of the conjuncture)、「習性鬥爭」或「詮釋循環」等概念。Sahlins(2002[1976];2003[1985])固然認為結構有其源於在地人的詮釋而產生的內在歷史性、以及來自外在範疇的事件衝擊，但整體而言仍深受其早期結構主義人類學傾向的影響甚深。一定程度上，他雖將「歷史」這一要素帶回來了，但對於符號或範疇間相互作用關係的重視，仍高於來自行動者之可能的意義詮釋。舉例而言，他所看到的是，庫克船長與水手們最先被當作夏威夷在地的「年神」來理解，後來雖然逐漸釐清兩者之異，但事實上已像是在既有的結構與外來的事件之間，產生了一種新的情境綜合後的「拼接結構」。這就是既有範疇所歷經的參照準則的冒險過程。至於 Bourdieu(2003[1980]:177-192)曾以「在地的禮物經濟」面臨「外來的市場經濟」時，所呈現的兩種習性之間的衝突與鬥爭，但他並未明確定論何者佔優勢、何者居劣勢，或者指出可能的變動軌跡。情況就像是，一旦在地的社會結構仍強固時，外來個別行動者的市場經濟習性就必須屈從於在地的集體規範。但這樣的在地性又似乎是禁不住更為強大而有規模的市場力量。最後，在 Ricoeur(1995[1969]:27-108)與 Geertz(1999[1973]:395-414)的世界中，固然看到嘗試結合詮釋學與結構主義，亦即認為「結構性理解總是有某個程度的詮釋學理解，反之，沒有任何意義之重建是不需要結構性理解的」，但整體而言仍是太過側重於「詮釋之循環」，太過於將人們界定為意義之網中的行動者。在這裡，範疇似乎一直在經歷有意識的詮釋過程，而當外來範疇與在地範疇之間發生衝突時更是如此。就此而言，他們反而未能掌握「習性」的實作身體感，亦即無意識之中自然而然的行事方式。總之，藉由「文化轉譯」的概念，我們正是想從這些「過度結構」或「過度詮釋」的困局中走出來，並且特別看到兩種勢均力敵的文化習性之間，如何在既有限制之下找到能讓彼此轉型的機制。再次強調，文化轉譯並不是轉譯出一個新的實體，而是讓兩造的文化習性或認知範疇各有轉變而各自存續。

¹⁴⁷ 相較起來，Evans-Pritchard(2002[1940])針對尼羅河畔努爾人(Neur)的研究，所呈現的則是文化複雜度較低的部落社會。這樣的社會裡，環繞著「牛隻」而組織起經濟生活、親屬關係、儀式崇拜、詩歌創作、乃至於政治的分裂與結盟。「牛」幾乎是統整起聖俗生活的重心，構成生活中最重要的認知範疇。

會的過去」。在田野當下這個暫時凝結的總體生活面貌中，我們可以從重大事件與日常互動的種種細節，逐漸掌握到某種社會的構成原則或人們所共同在意的認知範疇¹⁴⁸。然而，如前所述，台灣地方社會雖有其拓墾時期的原初特質，但分別歷經不同文明的統治之後，原初的許多特質早已混同變貌了。就這個意義而言，我們認為不能侷限在田野的當下，而是必須適度的回溯這個社會的社會史。簡而言之，關於台灣漢人地方社會的社區研究，我們贊同仍舊應以當下的田野為立足點，但從這個立足點出發，卻必須適度回溯既往歷史中不同統治時期的不同器物文明、制度形貌、以及認知範疇。從這些追溯比對之中，我們才能更貼切的看到最終想理解的關於這個社會的凝聚原則與認知範疇，以及，更重要的，能夠看到身處在高頻率外來力量介入的社會裡，這些凝聚原則或認知範疇持續變遷的狀態。在我們所建議的方法之下，同時並重田野的當下與社會的過去，以這個方法來處理高度文化複雜性社會中的社區研究，這樣的方法可稱為「田野社會史」的研究取徑¹⁴⁹。

從田野社會史出發，這條關於社區研究的道路，還很遙遠。



¹⁴⁸ 可參閱謝國雄(1997:302-347;2003:1-48)關於「社會凝聚原則」與「基本分類範疇」的強調，他認為台灣社會後續的社會學研究，必須要能掌握這些關鍵處，方能剔透這個社會的社會性質。

¹⁴⁹ 相較起來，「歷史民族誌」則有不同的偏好，他們較側重於將歷史素材當作田野場景。詳細討論，可參閱 Silverman and Gulliver(1999[1992])。

參考書目

【1. 統計資料】

屏東縣政府

屏東縣統計要覽(歷年)。屏東：屏東縣政府。

臺灣省行政長官公署

1946 「表 206 歷年果實種植株數面積產量及價值」，見《台灣省五十一來統計提要》，頁 566-567。

臺灣省政府農林廳

臺灣農業年報（民國 34 年至 88 年）。台中：臺灣省政府農林廳。

臺灣總督府農業試驗所

1944 《臺灣農家便覽(改定增補第六版)》。臺灣農友會發行。

【2. 文史資料】

林仔邊自然文史保育協會

1997-2004 「林仔邊」月刊(各期)。

林邊庄役場

1936-1939 《林邊庄勢一覽》。

林邊鄉公所

1985 《林邊鄉志》。屏東：林邊鄉公所。



【3. 中文文獻】

王金壽

2004 「瓦解中的地方派系：以屏東為例」，台灣社會學第 7 期，頁 177-207。

王甫昌

1999 「社會運動」，收錄於《社會學與台灣社會》，頁 501-536。台北：巨流。

王德男

1979 「蓮霧」，收錄於《經濟果樹(下)》，頁 151-162。台北：豐年社。

1983 《蓮霧栽培》。行政院農委會/省政府農林廳編印。

王德男、翁瑞亨

1996 「台灣蓮霧產業經營之變革及展望」，收錄於《台灣熱帶地區果園經營管理研討會專刊》，頁 101-107。台灣省高雄區農業改良場編印。

朱慶國

1979 「香蕉」，收錄於《經濟果樹(下)》，頁 171-197。台北：豐年社。

吳泉源、林宗德

2000 「從網球拍到半導體：臺灣產業技術特質的探討」，收錄於《臺灣產業技術發展史研究學術研討會論文集》。高雄：國立科學工藝博物館。

李丁讚

1997 「公共論述、社會學習與基進民主：對『食物中毒』現象的一些觀察」，台灣社會研究季刊第 25 期。

李筱峰

1999 《台灣史 100 件大事(上卷 戰前篇)》。台北：玉山社。

李賢德

1997 「蓮霧草根性技術創新之發展」，收錄於《蓮霧產銷班草根性技術創新經驗發表會專輯》，頁 1-18。屏東：台灣省高雄區農業改良場。

李賢德、邱宗治

1999 「提升台灣蓮霧產業之國際競爭力」，收錄於「第一屆永續發展管理研討會—跨世紀海峽兩岸永續企業經營研討會論文集」，頁 661-670。屏東：屏東科技大學管理科技學院。

余光雄

2000 《台灣魚顛覆傳統》。台北：養魚世界雜誌社。

林德福

1992 《區域發展不平等之研究—論屏東地區檳榔之資本積累性質與機制》。台大城鄉所碩士論文。

夏鑄九

1993 《空間，歷史與社會—論文選 1987-1992》。台北：台灣社會研究叢刊。

夏鑄九、成露茜、陳幸均、戴伯芬

2002 「朝向市民城市：台北大理街社區運動」。台灣社會研究季刊第 46 期，頁 141-172。

莊孔韶

2000 《銀翅：中國的地方社會與文化變遷》。北京：三聯書店。

陳介玄

1997 「派系網絡、樁腳網絡及俗民網絡—論台灣地方派系形成之社會意義」，見《地方社會》，頁 31-68。台北：聯經。

陳弱水

1994 「華人社會文化現代化的幾點省思：以公德問題為主」，當代雜誌第 101 期，頁 46-63。

1997 「公德觀念的初步探討：歷史源流與理論建構」，人文及社會科學叢刊

第 9 卷第 2 期，頁 39-72。中研院中山人文社會科學研究所出版。

陳明通

1995 《派系政治與台灣政治變遷》。台北：月旦。

陳其南、陳瑞樺

1998 「台灣社區營造運動的回顧」，台灣省政府經建與研考委員會「研考報導」期刊，頁 21-37。

陳瑞樺等

1999 《台灣社區總體營造的軌跡》(蘇昭英、蔡季勳主編)，頁 7-2，頁 87-101。行政院文建會出版。

黃麗玲

1994 《新國家建構過程中社區角色的轉變—「生命共同體」之論述分析》。台大城鄉所碩士論文。

黃天行

1982 「蓮霧栽培管理座談會」，興農雜誌，七十一年七月號，頁 7-13。

曾貴海、張正揚等著

2000 《高屏溪的美麗與哀愁》。台北：時報。

費孝通

1991[1947] 《鄉土中國》。香港：三聯。

葉啟政

2001 《傳統與現代的鬥爭遊戲》。台北：巨流。

溫英男等

1982 「蓮霧專題報導」，興農雜誌，七十一年七月號，頁 40-47。

楊弘任

2002 「看不見的技术—「蓮霧變成黑珍珠」的技术發展史」，「科技、醫療與社會」期刊第 2 期，頁 1-57。高雄：國立科學工藝博物館。

楊致福

1951 台灣果樹誌。台北：中央印製廠台北廠。

蔡明惠、張茂桂

1994 「地方派系的形成與變遷：河口鎮的個案研究」，中研院民族所集刊第 77 期，頁 125-156。台北：中研院民族所。

劉淑靚

2001 《臺日蕉貿網絡與臺灣的經濟菁英(1945-1971)》。台北：稻鄉。

劉還月

1999 《地方文史工作室現況初探》。行政院文化建設委員會委託計畫案結案報告書。

蕭全政

1986 「第六章 台灣地區支持性米價政策的政治經濟分析」, 見《政治與經濟的整合》, 頁 127-164。台北: 桂冠。

謝國雄

1997 《純勞動: 台灣勞動體制諸論》。台北: 中研院社會所籌備處。

2003 《茶鄉社會誌: 工資、政府與整體社會範疇》。台北: 中研院社會所。

顧忠華

1999 「公民結社的結構變遷: 以台灣非營利組織的發展為例」, 台灣社會研究季刊第 36 期, 頁 123-146。

【4. 中譯文獻】

井出季和太

2003[1936] 《日據下之臺政: 臺灣治績誌》第一卷。郭輝編譯。台北: 海峽學術。

宮崎清等

1995 「內發性的鄉鎮建設」, 收錄於《人心之華—日本社區總體營造的理念與實例》, 頁 49-52。南投: 台灣省手工業研究所。

Bourdieu, Pierre(布迪厄)

2003[1980] 《實踐感》。蔣梓驊譯。南京: 譯林。

Castells, Manuel(柯司特)

2002[1997] 《認同的力量》。夏鑄九、黃麗玲等譯。台北: 唐山。

Evans-Pritchard, E. E.(埃文思—普里查德)

2002[1940] 《努爾人: 對尼羅河畔一個人群的生活方式和政治制度的描述》。褚建芳等譯。北京: 華夏。

Geertz, Clifford(格爾茲)

1999[1973] 《文化的解釋》。納日碧力戈等譯。上海: 上海人民。

2002[1983] 《地方知識—詮釋人類學論文集》。楊德睿譯。台北: 麥田。

Jacobs, J. Bruce(家博)

1992[1980] 《台灣鄉村地方政治》。嚴安林譯。南京: 南京大學出版社。

Meskill, J. M.(麥斯基爾)

1986[1979] 《霧峰林家: 台灣拓荒之家》。王淑淨譯。台北: 文鏡文化。

Polanyi, Michael(博藍尼)

1985[1967] 《博藍尼演講集: 人之研究、科學信仰與社會、默會致知》。彭懷棟譯。台北: 聯經。

2000[1962] 《個人知識: 邁向後批判哲學》。許澤民譯。貴州: 貴州人民。

Ricoeur, Paul(里克爾)

1995[1969] 第一部：詮釋學與結構主義，見《詮釋的衝突》，頁 27-108。
林宏濤譯。台北：桂冠。

Sahlins, M.(薩林斯)

2002[1976] 《文化與實踐理性》。越丙祥譯。上海：上海人民。

2003[1985] 《歷史之島》。藍達居等譯。上海：上海人民。

Silverman, M. and P. H. Gulliver

1999[1992] 《走進歷史田野：歷史人類學的愛爾蘭研究》。賈士衡譯。台北：麥田。

Thompson, E. P.(湯普森)

2000[1963] 《英國工人階級的形成》。錢乘旦等譯。南京：譯林。

Tilly, Charles(查爾斯 提利)

1999[1986] 《法國人民抗爭史：四個世紀/五個地區》。劉絮愷譯。台北：麥田。

Tocqueville(托克維爾)

1997[1951;1835/1840] 《論美國的民主 上下卷》。董果良譯。北京：商務印書館。

Touraine, Alain(杜漢)

2002[1988;1984] 《行動者的歸來》。舒師偉等譯。台北：麥田。

2003[1997] 《我們能否共同生存？—既彼此平等又互有差異》。狄玉明、李平滙譯。北京：商務。

Weber(韋伯)

1991[1930;1904] 《新教倫理與資本主義精神》。于曉、陳維綱譯。台北：唐山。

【5. 西文文獻】

Bourdieu, Pierre

1989 *The Logic of Practice*. Stanford University Press.

Geertz, Clifford

1973 "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture." In *The Interpretation of Cultures*. Pp.3-32. New York: Basic Books.

1983 "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding." In *Local Knowledge*, Pp.55-70.

Giddens, Anthony

1984 *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jurgen

1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere*. MIT Press.

2000 *The Theory of Communicative Action*. London: Heineman.

Klandermans, Bert

1988 "The Formation and Mobilization of Consensus." *International Social Movement Research*, Vol. 1: 173-196.

Latour, Bruno

1987 *Science in Action*. Open University Press.

1998[1983] "Give Me a Laboratory and I Will Raise the World." In *The Science Studies Reader*. Mario Biagioli ed. Pp.258-275. New York: Routledge.

Lu, Hsin-yi(吕欣怡)

2001 *The Politics of Locality: Making a Nation of Communities in Taiwan*. A dissertation submitted to the Anthropology Department at the University of Washington.

McAdam, Doug

1982 *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press.

1996 "Conceptual Origins, Current Problems, Future Directions." In *Comparative Perspectives on Social Movements*, edited by Doug McAdam et al. Pp.23-40. Cambridge: Cambridge University Press.

McCarthy, John D., and Mayer N. Zald

1973 *The Trend of Social Movement in America: Professionalization and Resource Mobilization*. Morristown, N.J.: General Learning Press.

Melucci, Alberto

1989 *Nomads of the Present*. Hutchinson Radius Ltd.

Polanyi, Michael

1967 *The Tacit Dimension*. Anchor Books.

Putnam, Robert D.

1993 *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Skocpol, T. et al.

1999 "How Americans Become Civic," in Skocpol, T. & M. P. Fiorina eds., *Civic Engagement in American Democracy*, Pp.27-80.

Tilly, Charles

1978 *From Mobilization to Revolution*. Addison-Wesley publishing Company.

Touraine, Alain

1981 *The Voice and the Eye*. Cambridge University Press.

1985 "An Introduction to the Study of Social Movements." *Social Research* V.52, N.4: 749-787.

Turnbull, David

2000 *Masons, Tricksters and Cartographers: Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge*. Harwood Academic Publishers.

Wu, Nai-Teh (吳乃德)

1987 *The Politics of A Regime Patronage: Mobilization and Control within An Authoritarian Regime*. A dissertation submitted to the Politics Science Department at the University of Chicago.

