

研究論文

文化親密性與社區營造： 在地公共性的民族誌研究

容邵武

容邵武 暨南國際大學人類學研究所副教授。聯絡地址：545南投縣埔里鎮大學路一號人類學研究所，Email: swjung@ncnu.edu.tw。筆者自2006年獲得國科會二年期的專題計劃補助（2006-2008年），開始進入南投縣埔里鎮桃米社區研究，計畫標題為「權利的在地化研究：一個社區公共空間營造的探討」（NSC 95-2412-H-260-008-MY2），特此致謝。計畫結束之後，筆者仍在課餘時間持續參與社區的活動至今（2013年）。本文初稿曾在幾個場合發表過，筆者要謝謝與會者給予的建議，但只有在時間拉長之後，本文才比較能夠回應批評並掌握公共空間細微的變化。同時，臺灣社會學刊的二位審查者的意見，也讓我受益良多，逼迫我不斷審視我的資料和分析概念。筆者要謝謝田野期間大力協助的幾位助理和同學：唐淑惠、張力亞。社區人士慷慨的接待我，和我分享心得，本人由衷感謝，在此不一一列舉。

收稿日期：2013/4/15，接受刊登：2013/10/16。

中文摘要

本文探討南投縣埔里鎮桃米社區建構「桃米生態村」的過程，從它的蘊釀、討論，到具體成型與運作，再到轉型，一直到晚近社區重新組織再出發，所呈現出來許多和公共性（publicity）有關的面向。一般認為社區總體營造的提出與實踐，可以從地方逐漸萌芽出如Habermas所描述的現代溝通公共領域。本文則認為上述的說法，對於社區居民在參與公共事務的過程中培養以及實踐自己的權利意識，太過於從「應然」的層面去論述，其中假設居民參與社區事務的討論，就會產生公共意見，形成公共領域。筆者認為研究分析者應該找出不同的語言來描述我們看到的是甚麼、居民參與的是甚麼公共空間。人類學家Michael Herzfeld「文化親密性」是一個很值得注意的概念，他指出居民原有的經驗、習慣、行為，成為接合不同規模社會空間的共同元素。本文將描述桃米的公共領域泰半是熟人的組合，他們溝通互動方式是建立在熟悉的元素，桃米居民將其推到公共的層次，作為社區的精神和特色。掌握公共性的關鍵之處便在於了解個人與個人、個人與集體等不同規模社會空間連接的方式，文化親密性正是提供了這樣的途徑。

關鍵詞：公共性、文化親密性、社區總體營造、桃米

**Cultural Intimacy and Integrated Community Building:
An Ethnographic Study of Local Publicity**

Shaw-wu JUNG

Graduate Institute of Anthropology

National Chi Nan University

Abstract

The author examines the construction of the Tau-Mi “eco-village” in Puli Nantou, analyzing its emergence, operation, and transformation in terms of publicity. It is commonly assumed that recent examples of integrated community building in Taiwan are helping to establish a Habermasian public sphere. Instead, I view it as a normative and teleological discourse that presumes an increase in citizen consciousness via citizen participation. In this paper I argue that researchers need a new conceptual framework to describe actual practices in public spaces. Michael Herzfeld’s “cultural intimacy” concept is worthy of further development, since it addresses how people articulate different scales of sociality by means of inward acknowledgement of cultural habits. The community I use as the focus for this study is a place where people mostly know each other, and therefore can only develop new forms of publicity based on their experiences and understanding of their daily lives. My conclusion is that publicity reflects how people can cultivate ways to mediate communication among individuals, as well as between individuals and the collective whole. In short, cultural intimacy is a precise conceptual framework for mediating publicity.

Keywords: Publicity, Cultural Intimacy, Integrated Community Building, Tau-Mi

一、前言¹

2007年的元月初，連續數天的陰雨和寒冷，社區組織的幹部非常擔憂這樣的天氣影響到隔幾天之後就要舉行的社區重大活動。還好6日當天一大早，埔里盆地讓人熟悉的暖和冬日就露臉了，雖然還有些寒意。早上十點不到，居民一起把921大地震（1999年）之後近幾年來社區發展的成果放在幾張長桌上，包括社區老人繪畫班的圖畫、社區婦女布織的青蛙和蜻蜓、歷次社區活動的照片；還有十幾位社區裡桃源國小的學童組成的合唱班準備表演。也許唯一和社區發展成果無關的擺設，是一幅放在長桌之前，頗為醒目的阿扁半身像油畫，因為今天的活動就是陳水扁總統參觀訪問桃米社區。從社區的信仰中心—福同宮—到地震紀念館之間，短短不到一百公尺、寬不過三公尺的狹小道路兩旁，大約有二百多個人等候著，包括記者和志工。身穿黑衣的特勤警衛，夾雜在社區民衆之間，十分顯眼。很快地七、八部黑色箱型車開到，社區推派出的女主持人以行動式擴音器歡迎總統來到我們這個鄉下的桃米社區，再來向阿扁一一介紹在場人士。

接著是今天活動最戲劇化的片段。擺在福同宮廣場前，有十個半徑約三十公分、高度約五十公分的竹蓐，每個竹蓐裝滿了稻穀，稻穀之上放著現今桃米的象徵物——綠色青蛙布偶，每二個竹蓐間放置一個扁擔。主持人高聲說道，阿扁總統要挑著二個竹蓐加起來約十台斤的稻米，從福同宮走到地震紀念館。話聲甫落，全場響起掌聲和歡呼。阿扁總統與隨從官員以及社區代表每個人就定位於一個扁擔之前，讓記者們拍照，然後挑起扁擔走向地震紀念館。主持人藉著擴音器解釋今天安排這個片段的原因：桃米社區舊稱「挑米坑仔」，因為從前埔里盆地要往

¹ 本文儘可能省略掉可資辨認的社區人士的資料，改以假名代替。

魚池一帶輸送米糧，當時的挑夫以扁擔挑著稻米來往於山坡地區，常常會在此地休息，所以當地人便稱呼此地為「挑米坑仔」。國民政府覺得名稱不雅，才改稱桃米。主持人繼續說，阿扁總統以元首之尊挑著稻米，重新模擬先人的動作，踏著以前人走過的路徑，象徵著繼往開來的精神，也象徵著從以前的「挑米坑仔」到今天的「桃米生態村」——桃米人一路走來始終不斷前進的步伐。這個路線規劃也有它的象徵意涵：從福同宮這個傳統的社區中心走向地震紀念館——現今社區再出發的地點，更是代表著傳承。最後在地震紀念館那頭響起了另一次的掌聲，呼應著主持人精彩的解說以及阿扁總統已經走到地震紀念館前面。

阿扁總統卸下扁擔，開始參觀居民準備好的展覽品，並且聽著主持人在旁邊的解說。接著阿扁和已經就位好的國小學童（最後沒有表演）、社區居民合影留念，之後揮手向大家致意，沒有發表任何談話，便驅車前往當日其他行程，總計他停留的時間約莫半小時。當箱型車隊陸續駛離，社區老人、小孩先行離開，志工收拾展覽的物件，一些居民零星星的攀談著，又過半小時之後，這裡恢復了如往日般的寧靜。隔天，社區組織幹部們聚在一起討論媒體的報導。電子媒體普遍沒有報導，他們推測應該是因為這只是總統的下鄉行程，而且阿扁也沒有發表任何談話，所以無法引起台北電視台的興趣。反倒是各大報紙的中部新聞版，都報導了這個事件，雖然只是把它放在阿扁總統整個參訪南投縣行程裡的一站，有二份報紙還刊登阿扁挑米的照片。整個說來，幹部們對於媒體報導的份量還算滿意，同時也把報紙的報導與圖片剪貼起來，放在資料簿裡，以作為下一次展示的成果。

整個事件生動的表現出當前臺灣社區營造裡許多令人熟悉的畫面。比方說，社區活動歡迎政治人物來訪，特別是來自中央政府部會首長的

「加持」。² 當桃米社區藉著陳水扁總統在福同宮的現身與協助，有意識的展演自己的文化時，傳統的神聖廟宇空間某種程度轉變成為世俗的準公共空間。不過，本文要檢視社區總體營造最初也是一直以來最主要的論述：社區總體營造的提出與實踐，代表了晚近臺灣社會民主化的逐漸成熟，人民要求權力下放，居民參與，以社區為主體，強調草根民主。社區總體營造的過程強調社區作為一個自足體，既是延續歷史文化的單位，更是民主社會公民參與公共事務的起點（陳其南 1992；黃煌雄、郭石吉、林時機 2001；林萬億、戴寶村、王塗發 2002）。本文將論證，像上述桃米社區阿扁總統扛著扁擔挑米，重演「傳統」的這個生動事件，總統（以及其他事件中大大小小的政治人物）出現在社區的公共空間和活動，除了顯示出在地方萌芽的公共空間，不斷的被國家力量穿透、甚至是如學者所說，其實它們是國家建構的地方性（例如，Lu 2002）、國家其實從來沒有讓社區自主發展、當前的臺灣社區總體營造也只是國家整編與統治社區的最新方式之外；很明顯的，在社區的公共空間和活動裡，總統所代表的國家被社區居民慶賀（甚至給予加持），我們當然疑惑國家和「公民社會」的界限在那裡？但是我們之所以有這種疑惑，大概來自於一個很強的預設，也就是說公／私（國家／公民社會）領域界線的劃分是民主社會的基石，公民社會必須獨立於國家之外，假設社會能夠依照自己的邏輯運作，一方面可以在此形成理性和批判的素養；另一方面社會才能因此拒絕並進一步校正國家不當權力的使用。而且正因為這個基石是臺灣所缺乏的，它才是社區總體營造要努力

² 「加持」為一位協會幹部的用語。有趣的是，整個活動從福同宮開始，在福同宮原本興建的居民活動中心結束，以社區廟宇為範圍，似乎不自覺為加持這個字詞增添了一些政治和宗教的交錯感，作為國家元首的總統，其加持的力道自然是不可比擬的。

培養和營造的元素。上述的預設可以Habermas的理論作為典型的代表，Habermas（1989）描述西方資產階級理想的公共領域是陌生人聚集與互動的場域，在此資產階級（男性）以理性及批判（rational-critical）的語言討論公共議題，進而形成辯證性的共識。

然而和Habermas理念型（ideal type）的公共領域不同，本文將描述桃米的公共領域泰半是熟人的組合，更關鍵的是，他們溝通互動方式是建立在熟悉的元素之上。桃米居民將「挑米」這種從前的個人維繫生計的行為，推到公共的層次，作為社區的精神、特色，甚至是國家元首到訪時社區的表徵，實際上是顯示出當地人連接不同規模的社會空間的方式。「挑米」以前只是個人或家族的經濟行為，但是當社區營造開始要創造出「社區」這樣一個新的概念範疇、新的社會空間時，這些其實是從上從外而來的全新元素，無論尺度、規模、性質都和居民的生活經驗截然不同，它們要如何被表述（表演論述）出來呢？筆者認為居民原有的經驗、習慣、行為，便成為建構新的社會性的共同元素，用以接合不同規模社會形式的元素。也就是說，「國家」、「社區」等概念不是不證自明的概念，居民不能只憑論述或想像就可以掌握及呈現這些概念，反而是「挑米」等等那些留存在記憶的從前生活方式，可以是連接的基礎。但是應該立即說明的是，筆者不是說這種連接是唯一的、或是「較佳」的方式，因為它牽涉到許多的社會狀況以及效果，這些因素必須先行被釐清。

本文以桃米社區為例子，探討921地震之後，社區以「桃米生態村」的架構進行重建的過程，從它的蘊釀、討論，到具體成型與運作，再到挫敗與轉型，一直到晚近社區重新組織再出發，所呈現出來的許多和公共性（publicity）有關的面向。³ 例如，社區的組織形成的脈絡是

³ 公共性（publicity）在Habermas書中（1989）涉及至少三個層面，一是公開性

什麼、居民參與的內涵是什麼、公共討論的議題又是如何出現等。筆者主張我們從當地人的角度來看，他們走在福同宮的廣場的行為有其連續性，其實是他們不斷在做的事情，即使是總統的加入也建立在此一熟悉和親切的經驗上，雖然觀察者以外在的分類來解釋居民的行為，以規範性的角度來解釋居民行為的意涵。筆者認為如果居民需要各種表述來連接規模、性質不同的領域，那麼研究分析者也應該找出不同的語言來描述我們看到的是甚麼、居民參與的是甚麼公共空間，而不只是以外在的標準來審視我們所面對的經驗現象（雖然我們需要規範性的模型來比較與批評）。本文就是在做此初步嘗試，當我們歷史性的了解桃米社區居民現代性的經驗之後，筆者希望指出桃米社區目前在社區總體營造所形成的公共空間中，公／私概念的轉化，以及其所代表的意義。

二、Habermas在鄉村

社區總體營造的旗手陳其南很早也很清楚的指出，「我們社會的各個成員缺乏一種社會參與和社會制約的公民倫理觀念。沒有最基礎的公民意識，任何自治活動和自治組織根本就無法運作」（陳其南 1992: 12）。

（publicness），也就是人們必須參與公共領域，以彰顯自己的能力（p.37）；二是透明性，特別是資產階級對抗國家統治的秘密性（p.63）。這二個是Habermas所憂慮逐漸消失的層面，特別是當代媒體工業發達後。三是批判－理性論述所形成的介於政治和道德的溝通領域（p.103）。當然，後來的學者對公共性各有自己的強調，例如Sennett（1976）把公共性界定為產生意義和存在的地方和過程，當代人卻把私人情感帶入公共空間，導致「公共人」的喪失。此外，公共領域的意含比較特定，或許可說是Habermas專門指稱理想的資產階級的民主要件；而公共性必定涉及集體，導向關注某項議題，而筆者特別著重它的運作和呈現是如何受到這個集體裡的文化元素影響。

社區營造嘗試從小地方、基層做起，讓居民參與社區事務的討論，從而形成一種公共領域，個人在此與他人溝通，養成表達公共意見的習慣，協商不同的意見與利益，最後成為公民社會茁壯的前題。社區總體營造要建立臺灣公民意識的基調，一直以來幾乎就沒有放棄過，不論是二十年來大大小小的各個部會、各種層級政府的政策都不忘如此強調（請參見黃煌雄等 2001；林萬億等 2002；曾旭正 2007）；或是學者們分析、批評社區總體營造雖然在不同的層次和面向上有所缺失，也都指出它在理念上帶給地方足夠能動性的重要性（例如，李丁讚 2004b；吳介民、李丁讚 2005；楊弘任 2007；何明修 2010），社區應該把握機會和資源進行自我培力（empowerment）（張力亞、江大樹 2006）。總之，整個社區總體營造的評價圍繞在社區是否有全面改造與發展，若無，那目前的優缺點為何，造成進步或停滯不前的原因為何，該如何改善等。這些相關的論述非常類似Hann & Dunn（1996: 22）的描述，亦即後進的公民社會總是以負面（negatively）的方式被衡量，它與典型的模式比較之後還有那些匱乏不足的地方。

讓我們更進一步檢視，Habermas從早期的著作就指出公共領域是一個介於國家和公民社會的制度化空間，它是一個社會生活的場域，他非常看重17、18世紀在西歐所發展出來的文學社團、沙龍、政治性的報紙，因為從這些場域的運作，個人開始批評國家的規範—公開的以及理性的。更重要的是，Habermas把公共領域的模型關連到資本主義社會的早期階段，也就是商品交易和競爭性個人當道的階段。這個關連似乎就把理想的公共領域看成是個人彼此競爭的自由市場的延伸。正如同個人能夠在市場裡自由的交換商品，他們也可以在公共場域裡自由交換理念，然後形成公共意見，達到公共的利益（Habermas 1989: 14-26）。然而，意見要轉變成公共的意見就必須經過理性及批判的討論，在公眾

之間形成判斷（Habermas 1989: 94-102）。公共的主張必須排除掉權威和權力的影響，當代的公共領域自然是落在政治之外，才能對政治的運作有所監督和制衡。很顯然的，這個政治之外的經驗是剛剛興起的資產階級才擁有的（特別是男性）。所以，矛盾的是，公共領域原本被期待成爲一般、共同利益形成的場所，它反而帶有排除的效果。儘管已經有許多作者指出Habermas這項缺點，特別是女性和普羅階級的經驗無法被含括（例如，Calhoun 1992, 1993; Benhabib 1992; Eley 1992），而他自己也承認這樣的缺點，但是他還是強調經濟面向的重要性。用Habermas自己在1992年文章答覆批評者的話來說：「公共領域能夠負起政治的功能的程度，只能在它也可以讓參與者——透過作爲公民的身分——在經濟上能夠互相協調或是普遍化他們的利益，而且能夠有力的主張這些利益，以致於國家力量被轉變爲社會自我組織通暢的媒介」（Habermas 1992: 431）。Habermas此處的強調維持理論的一致性，也就是這個公共領域源自於資產階級生成時的經驗，卻也是它的限制性。關鍵的是，這個經濟面向同時有其邏輯上的重要性。在公共領域內的理性及批判的辯論，只有當個人在私領域裡能夠充分發展出獨特的觀點才有可能：「資產階級形成了對知識世界（world of letters）的理性及批判辯論的公共領域，在其中，源自於一夫一妻家庭內部的主體性，透過和自己的溝通，達到對自己的清晰性」（Habermas 1989: 51）。對Habermas而言，資產階級公共領域的這個特性，是和以前貴族式公共領域最大的不同，因爲貴族式的公共領域只關心外表和禮儀，以致於沒有辦法發展出實質的自我。反而是資產階級父權、一夫一妻的家庭在家戶內，讓男性熟悉文學或是政治，並且發展出自我的觀點，然後才能到公共領域和同樣屬性的他人分享。也正因爲如此，Habermas指出，資產階級家戶內發展出來特有的自我，反而是公共領域興起的前提：「在較大的資產階級的世界

裡，公共的領域出現是家庭私密領域的**擴充**（expansion）同時也是**完成**（completion）」（Habermas 1989: 50，筆者的強調）。Habermas 在1992年文章答覆批評者仍然強調，「不同於普羅階級被（資產階級）公共領域排除，女性被排除有著**結構上**（structuring）的重要性」（Habermas 1992: 428，筆者的強調）。

無論如何，這個能夠參與公共領域的資格，一方面必須是利益自覺的主體，而且常常是利益彼此衝突的個體，在公共領域裡找尋彼此的最大公約數。另一方面Habermas高度預設這個主體必須具備理性言說（discursive）的能力，於是理性言說被視為是判斷以及達成真理的方式，然而這不是一個簡單自明的能力，因此這也排除了其他人類表現性（expressive）溝通的可能，例如展演、圖像等。人類學的作品探討了其他的可能，Yeh（2012）探討墨西哥由謠言（hearsay）組成的另類公共性如何連接了發話者（I）和公眾的我們（WE）；Creed（2004）研究保加利亞社區如何從傳統具衝突性的儀式，建構了現代社區的型態。無論如何，不論理性／情感是否是國家社會組成的二個基本元素，表現性語言的提出其實已經影響我們對國家與社會關係的認定（請參見Cody 2011: 42-43）。另一方面，從人類學所致力的非西方國家的研究成果來看，Habermas的政治現代性理論，包括主體和公／私領域的關係、公民社會，都太過於歐洲中心論（e.g. Chatterjee 2000; John & Jean Comaroff 1999; Hann & Dunn 1996; Krohn-Hansen & Nustad 2005; Rutherford 2004），甚至是歐洲的另一部分，哲學家的公民社會模型便深陷在改革開放之後的東歐泥地裡無法成長（Hann 1996; Verdery 1996）。但是筆者要立即指出的是，人類學不是只有從文化相對論或是文化不可相容的立場來質疑Habermas規範式的公共領域理論，認為它是西方所發展出來的範型，自然無法簡單套用在其他社會之上。這樣的文化相對論的說法

已經在人類學界重新被思考，因為人類學逐漸放棄文化是靜態、同質、屬於界線清楚團體等的看法（e.g. Appadurai 1996）。筆者要強調的是，人類學對政治現代化或政治變遷的研究時，特別注意「政治」的微觀與日常生活的過程，指出西方式的政治體制與概念是需要當地的原有的文化範疇去想像、去連結，也因此才能被當地人所理解，雖然和西方的理念型有著極大的距離。例如，Ferme（1999）研究的西非獅子山選舉，已經達到西方學者看來的「理性公開討論」條件，但是實際上當地人的意見是表現在私底下、秘密的過程，甚至會私下運用巫術或散佈謠言的方式來攻訐對手，她因此強調研究者要注意傳統在現代語境下混同的效果。Gupta（1995）描述了印度鄉民的日常生活裡，各個領域是交織、模糊的（blurred boundaries），鄉民卻反而要在最貼近生活的腐敗論述裡才能想像國家的形貌。Neiburg（2003）則以阿根廷的研究，討論私密性和公共性的關係，在國家的政治和歷史過程裡，私密性是個人及家族區分關係遠和近的隱喻。

然而，最直接討論公與私、個人與個人之間關係，並貢獻公共領域研究的人類學作品，應該是Michael Herzfeld的一系列著作（1997, 2004, 2007, 2009）。Herzfeld提出文化親密性的概念（cultural intimacy），它指的是「文化認同的面向中，那些被認為會在外人前難堪的部分，不過它們卻可以提供自己人確認共同社會性（common sociality）」（Herzfeld 1997: 3）。Herzfeld原本用文化親密性來描述國家認同裡共同的情緒，但是這種情緒卻是用拘謹的方式來表現「自憐的自我認知」（rueful self-recognition）（Herzfeld 1997: 6）。Herzfeld以19世紀以來希臘人國家認同所出現的親密性為例子，指出就是從19世紀希臘的公共領域形成之後，行政官僚和一般人民開始小心謹慎的建構出希臘人「良好」的品性，一種需要時時反省的自我認知，不要讓當時先進的歐洲人

瞧不起。文化親密性來自於一些在外人眼中看來難為情或尷尬的言行，這些言行也只會出現在內部相當熟悉的群體之中，於是人們在親密性群體之中便可以放心地談論、批評。重要的是親密性和公共性的關係，當Herzfeld描述親密性時，就已經意謂了公共性的存在，親密性不是發生在私有領域，它也不是關起門來的自我的特質；親密性的存在和表現反而是在公共領域已經存在的前提下才有可能，它在公共領域裡表現出國家認同裡細微的防衛性情感，是一個在外人觀看時「向內看的認知」（inward acknowledgement）（Herzfeld 1997: 6）。

很明顯的，Herzfeld對親密性和公共性的關係與Habermas討論公共領域和私密性的關係有很大的不同。如上文所述，對Habermas而言，在近現代的歐洲理性－批判的公共領域形成過程中，資產階級的私密情感結構扮演了很關鍵的角色。Habermas強調私密性的「正面」性，使資產階級男性無後顧之憂，養成其獨立人格的情緒，而且主要是發生在家庭之內，因此Habermas定義的私密性似乎可以等同私領域（private sphere），⁴ 不像Herzfeld強調親密性是發生在同胞或同儕之中。相對的，Herzfeld描述的親密性比較是防衛性的，因為在乎旁觀者（真實的或想像的）的眼光，而自我調控的情感內容；同時Herzfeld強調公共性和親密性不斷的互相影響、增加或削弱，但是Habermas描述的私密性反而是資產階級男性學習理性－批判溝通能力必要而且穩定的情感經驗。只是，最後說起來，了解Herzfeld文化親密性的概念有甚麼重要性？首先，Habermas的公共領域強調公／私領域有著截然不同的規則和性質，劃分出清楚的界線，公領域裡強調理性－批判的作用；Herzfeld文化親密性則看到個人與公共的連接方式有其連續性、互相建構的面向。

⁴ 這也就是為什麼筆者在談Herzfeld論述的intimacy時翻譯成親密性，以區分出Habermas將其歸為私領域的關係。

其次，Habermas的公共領域是陌生人的組合，並且交換著如同自由市場裡的利益極大化的原則；而Herzfeld文化親密性則強調社會性的模擬（*simulacrum of sociality*）（Herzfeld 1997: 6-8），也就是熟悉的社會經驗投射到陌生的社會場域，熟悉的私人情感變化到公共的行為。最後，Habermas的公共領域是各種差異利益尋找共識的地方，找尋各方可以接受的最佳方案；Herzfeld文化親密性則是一開始就顯現出同一，同時儘可能的維持同一，這其中當然有很多問題，Herzfeld提到物化（*reified*）的嚴重性（Herzfeld 1997: 26-31），但這種同一正是社群呈現出的防衛公共性，它也無法像Habermas式的公共性講求透明，反而有很多的秘密性（*secrecy*）（Herzfeld 2009: 142-144）。筆者認為Herzfeld的文化親密性能夠幫助我描述桃米社區的現象。

值得注意的是，學者李丁讚（2004a, 2004b）使用親密關係來討論在社區營造裡臺灣公共領域的問題和解決之道。⁵ 但是，本文認為李丁讚使用親密關係這個概念，似乎超出了Habermas的原意，因為李丁讚指出在家庭、社區、學校等，人人要把別人看成一個獨立的個體，認真而細緻的去傾聽和注視對方，進而慢慢建立人與人之間的親密性，因而有助於臺灣公共領域裡的溝通。如同筆者在上文所整理的Habermas對家戶親密性的描述，它和公共性是有邏輯上的先後關係以及本質上的不同，一個資產階級的男性因為擁有私有財產以及家庭內溫暖的感情，使得他

⁵ 湯志傑對此書的長篇書評裡指出，作者群把哈氏公共領域當做批判的理想概念時，總是問「『有沒有公共領域』……這種『什麼』的問題，而較少問『是怎樣的公共領域』、『它如何起作用』、『起了什麼作用』這種『如何』的問題」（湯志傑 2006: 185）。也就是說，本書作者群較少反省「理性－批判的公共領域」這個概念本身，而著力於探討如何增進臺灣公共領域各種面的品質，進而提升臺灣的民主化。

覺得在物質上以及情感上是個獨立的個體，因此能夠以平等身分和其他類似背景的男性參與公共場域。但是，如同Benhabib所指出，家戶內家長父親的權威和公共政治場域內所講求的平等和共識總是存在著緊張性（Benhabib 1992: 91）。因此，Habermas強調公／私領域運作著不同邏輯以及不同的主體性內容，不過實際上卻存在著連接和跨越的問題。再者，Ozyurek（2004: 105）在討論私密性和公共性關係的看法時指出的，Herzfeld與Habermas二者都忽略了私密性其實有可能是有意識地被建構出來的（fabricated），它不必然是原本就根植在當地文化形式中，特別是在當代公共文化的場域裡，文化形式總是以展示和表演的方式被呈現出來，因此在公共空間裡的展現出來的自我認知、自我認同的內容不一定就是原來的情感或是行爲。那麼無論家戶內形成的親密關係是否為「真實」溫暖的情感，它在公共空間依然必須面臨多種層次的轉折，不是直接就可以移植生長的。

然而，暫且不論理論解讀的爭執以及親密關係從何處出現的問題，李丁讚提倡公共領域的親密關係的確反思了「理性－批判的公共領域」在臺灣實踐的問題，也就是說親密關係的建立讓我們有更豐富的同理心，容易進入到對方的脈絡，增加公共溝通的可能性。類似的反思也出現在他和吳介民合寫的另外一篇文章（吳介民、李丁讚 2005），他們從林合社區的觀察指出抽象式的理念無法出現在盤根錯節的「傳統生活」裡，再加上地方派系的把持，因此在公共溝通裡，「個人因此沒有能力進行情感的互動，無法將他人當成一個獨特而有個性的個人，因此在溝通過程中，便難以進入對方脈絡」（吳介民、李丁讚 2005: 132），努力改善之道在於社區工作者必須帶入基於私人情感的信任。筆者一方面贊成並呼應作者們強調公共領域裡自我利益和公共溝通連結的方式不是只有理性的說服，雖然我認為「一個獨特而有個性的個人」的想像已經掉

入西方個人主義的想像；但是筆者另一方面將在下文說明，公共領域其實正是一個地方範疇。它是一個地方範疇不僅意味著當Habermas建立公共領域的範型時，是根植於西方的「地方」歷史經驗，雖然經過西方的擴張與當今的全球化，這個「地方」的經驗有了普世的價值和規範的意義。同時，當公共領域萌生在一個社會時，它就會是一個地方的範疇，因為它需要和地方世界關連、呈現當地的文化特性，它也被地方世界既有的經驗和習慣不斷型塑。它並不是如同吳介民、李丁讚（2005: 127）所說的是「本然」的社群生活，需要以及等待其他力量的轉化變成優質的現代公共領域。我們從Herzfeld的文化親密性概念來看，桃米的公共生活已經有著許多現代力量穿透與建構，它不斷「起了作用」，並且最終要表述地方世界裡個人主體和其他主體連接的形式。

三、「不生產桃子也不生產稻米」的桃米

921地震似乎已經變成桃米生態村的起源敘事，無論是書面的資料或是從居民的口述裡，那場驚天動地的大地震，「是危機也是轉機」，變成了桃米生態村產生的契機。而這個起源敘事總是從地震前桃米的邊緣性開始——從它地理上的邊緣、農業經濟的邊緣開始。首先，地理上的邊緣。桃米里是南投縣埔里鎮行政區域中面積第二大的里，雖然僅僅離鎮中心西南方約五公里，卻因為包圍在海拔高度420到771公尺的連綿山丘裡，即使鎮上的女性也不願嫁到桃米，或是如同一位嫁到桃米的女性所說，婚後也寧可住在鎮上。然而晚近桃米的介紹特別強調其位於中潭公路台21線沿線（如圖1）。⁶ 這個新的地理上的定位似乎可以是繞

⁶ 本段落對桃米社區基本資料的介紹，部分取材自埔里鎮公所出版的埔里采風（1994），以及邱淑娟（2002），潘祈賢、劉文浩（2004），張力亞、江大樹（2006）。

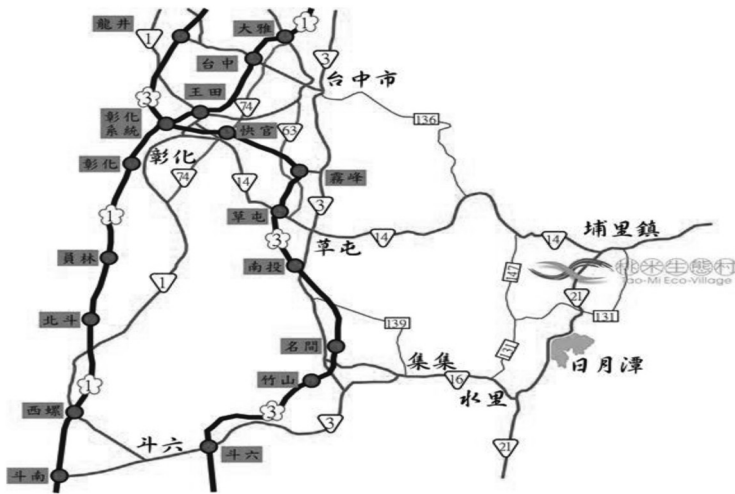


圖1 桃米社區地理位置圖

資料來源：<http://www.taomi.org.tw/02-01.htm>

過埔里鎮中心，將其座落成台中到日月潭熱門觀光景點的路線之間，這個定位不僅只是客觀的座標，更是將桃米置放於當前南投觀光大版圖裡的主觀企圖。在2011年，桃米里共計11鄰454戶，總人口數共為1,195人（1980年代曾達4,300人），其中男性有643人，約占53.8%，14~65歲之青壯年人口則為78%（埔里鎮戶政事務所2011年統計數字）。桃米主要分為下城、中城、桃米坑及草湳聚落，住戶集中在桃米山和珠子山所夾的谷地，亦即桃米坑或坑仔，其他則分散在廣達1,500公頃的山坡和谷地，地廣人稀。由於桃米離埔里市區不遠，居民多半到市區購買各式用品，除了桃米坑有二家雜貨店之外，也沒有農材行、肥料行這些農村常見的服務業，反而是這十幾年裡出現了许多專門出租給暨南大學學生房客西式樓房。

桃米的產業歷經了幾個階段的變化。由於地形環境的因素，最早是「靠山吃山」，先後出現了樟腦業和伐木業，山坡原始自然山林早已不

復可見，後來農業漸漸取代其他產業。不過，拜隔壁農委會集集特有生物保育中心（後文用「特生中心」）所屬魚池鄉蓮花池自然保護區之賜，約有20公頃的山林地，是不准開發的，因而保留了大片沒有人煙的自然景觀。居民曾經開闢過旱田和水田，這是桃米的地名唯一和稻米沾上邊的時期，現在早已不再出產稻米了。稻米之後，隨著市場的起伏，農民栽種過許多的農作物，比較出名的是竹筍，大約是民國60、70年代最盛，曾經大量製成筍乾外銷到日本。由於竹子的大量種植，附帶產出各種竹製品，或是生活器具，或是當作商品，現在竹製品當然是極為稀有了。反倒是目前社區有聲音要復振竹製工藝，帶回傳統的技術，再結合現今的生態意象，製作新一代的竹器商品。桃米另外一個比較特殊的是天然漆的採集，也曾在60年代外銷到日本。當這些產業不再風光之後，檳榔樹就開始出現，並且夾雜著目前幾種比較高經濟產值的作物，如花卉、太空包菇、金線蓮、以及有機農業等等。然而，農民總是說桃米是一個不起眼的農村，幾十年來沒有什麼改變，而且因為靠近山邊土壤比較貧瘠，雖然農民十分辛勤，栽植多種作物，生活狀況其實不好。近年來居民領取政府休耕農地補助，更造成不少荒蕪的農地。不過，這位農民口中停滯不前的桃米農業——經濟的邊緣，卻意外地變成921地震之後桃米生態村經營的基礎。

921地震對中部許多農村的衝擊是非常巨大的，桃米里共有168戶全倒，60戶半倒，占總戶數的62%，幸好無人傷亡（張力亞、江大樹2006: 83）。然而，地震帶來「看不見」的破壞使得農村一些根本性的問題給突顯出來，才是農村重建最大的障礙。比方說，原本就處於經濟邊緣的農村，更是人手不足的鎮公所最後照顧的地方，地震之後有許多志願團體和資源擁入埔里鎮，但卻沒多少人了解桃米等農村的災害；加上地震導致的交通和基礎建設的破壞，使得農作物難以運送出去，間接

造成失業率的增加。這些重建的困難有的是結構性的因素，是當地長期發展的問題。在經過救災、組合屋的臨時安置、個別家屋的重建等階段之後，桃米開始面對社區要如何重建與發展的問題，「桃米生態村」的起源故事就從這裡開始。當時的里長（兼社區發展協會理事長）在1999年底因緣際會的認識了在埔里鎮市區的文化工作組織——新故鄉文教基金會（後文用「新故鄉」）。「新故鄉」進入桃米幫助社區籌組社區重建委員會，開啓了桃米重建的漫長旅程。「新故鄉」在經過評估與實地探勘之後，並且媒合介紹「特生中心」的專家，發現桃米因為邊緣農業而低度開發的土地，卻意外使得自然環境得以生養休息，蘊藏著豐富的生態資源。於是從2000年8月開始，桃米社區重建逐漸朝向「生態村」的方向規劃。不過，什麼是「生態村」呢？什麼是「桃米生態村」呢？

四、把「社會」帶進來

地震之後，「特生中心」的專家們調查結果顯示，在桃米這個小地方裡，竟然發現很多種蛙類、鳥類、蜻蜓，特別是臺灣擁有的29種蛙類裡，在這裡就有19種，顯示桃米仍然保持頗為完整的溼地、溪流，提供這些對環境非常敏感的動物一個廣大的棲息地（顏新珠編 2005）。因此重建初期，「新故鄉」與社區人士以溪流的保護作為訴求與行動的開始，例如發起沿溪清垃圾、向縣政府申請社區最大的桃米坑溪封溪，一方面呼應了臺灣晚近保護河川的模式，另一方面是讓居民親近溪流，進而了解和蛙類、蜻蜓習習相關的溪流和溼地。接著，「新故鄉」聯合社區爭取到地震之後豐沛的重建補助，嘗試在地震帶來的破壞和農村原有弱勢的雙重困境下，找出突顯自身特色的產業。在「特生中心」的專業指導與媒合下，進行多項產業、社區生活環境、生態環境的課程與田野

調查，例如：鄉土餐飲、生態領隊及解說人員、民宿經營與管理、生態調查等等課程。⁷ 教育訓練課程讓社區民衆不但重新認識自我和身邊的環境，試圖在這過程中更改社區民衆的價值觀；另一方面課程本身被當成吸引居民走出自己家屋參與公共活動的方法，這些課程也決不是硬梆梆的，只講教材和理論，反而是一種「療傷止痛」的方法，因為地震強大的威力讓居民感受到大自然可以一瞬間摧毀人們多年的辛勤努力，人類也只不過是一種地球生命，於是要找出某種平安健康的生活方式才是福氣。可以這麼說，強調永續經營的生態保育旅遊因此有其吸引力。2001年年底，隨著幾位居民取得生態解說員的認證，社區出現第一波的民宿，開始以桃米生態旅遊為名對外營運。

2002年2月桃米社區重建委員會下成立旅客營運中心，專門負責推動社區生態旅遊業務，象徵性的宣告「桃米生態村」的成立。同時因為有單一窗口負責對外業務，像是一個有大門、邊界的旅遊村落範圍成形了，而村莊旅遊的範圍也開展了桃米新的自我界線，雖然它的界線和行政區劃裡的桃米里是一樣的，但是它的成員和屬性卻截然不同，它的成員限於參與生態旅遊的居民，它的實質運作更是具體而功能性。由於「新故鄉」和媒體的良好關係，報導重建後的桃米村走出一個特殊的生態保育的面貌，開始吸引不少遊客。同時政府挹注在災區重建的龐大軟硬體資源、⁸ 專業團隊的支援與啟發、加上幾個大型企業的關注與贊助，都帶來有利的契機。光以草創初期的 2001-2003年就有30,000名遊

⁷ 關於這段桃米社區重建初期的過程資料非常多，請參照邱淑娟（2002）、張力亞、江大樹（2006）有詳細的描述，另請參照新故鄉文教基金會編，《繽紛桃米推動桃米生態村學術研討會論文集》（2004）。

⁸ 例如，從90-92年度，政府各部門投入將近900小時的導覽解說培訓課程，以及600小時的民宿經營課程（繽紛桃米推動桃米生態村學術研討會論文集：85）。

客造訪（顏新珠編 2005），這是一項顯著的成果。有「特生中心」的專業指導、「新故鄉」的協力、長期和暨南大學等學術機構合作，桃米的例子常被拿來當作產官學良性合作成功的例子。在921大地震之後，臺灣又接續出現永續發展、生態城鄉的規劃，將生態、生活與生產結合。因此，桃米災後重建後又趕上一系列農村發展的新模式，例如生態村、休閒農業區、低碳社區、農村再生、國際生態文化村，不斷有新計畫和資源挹注，創造話題和故事結合到社區的展示空間裡。桃米從一個平凡的小農村，變成代表南投縣參與各項全國社區競賽的常客，也成為大日月潭風景區的亮點之一。更特別的是，桃米的社區營造目前已經十幾年頭，而且仍然充滿活力走下去，各種不同的挑戰持續刺激規劃者和居民的創意，放在臺灣其他社區普遍只因為某一任熱心的社區協會理事長而推動的營造算是頗為難得。「桃米生態村」既是以上許多客觀條件湊合下的結果，更是當地居民主觀意願的實踐，而這個主觀意願正是下文將要描述的「文化親密性」的展現。

桃米生態村逐漸成形，我們可以看到桃米在幾方面產生了變化。首先，最明顯的是**空間地景**的變化。桃米本身擁有大大小小一百多個水塘溼地，其中幾個主要溼地經過改善後，成為保育、教育及推動生態旅遊的標竿場域，如茅埔坑溼地、中路坑溼地、草湳溼地、親水公園、水上瀑布；「特生中心」的專家也鼓勵居民打造更廣的生態環境，在自己的民宿、餐廳裡建造生態溝及小型生態池；此外，公共空間綠美化及造景，架設路標、圖說、招牌，在遼闊的自然地景上刻劃出人為的標訂。當然，更多的是歐洲風格的民宿、餐廳，散佈在沒有拓寬的山坡道路、果園以及檳榔樹之中，置換了土角厝的農舍和水泥透天厝。總之，整個空間營造出桃米作為休閒度假農地的意象。其次，**實際生活**上的改變。有的居民從農夫、家庭主婦搖身一變成為專業的生態解說導覽員以及民

宿經營者；假日湧進的旅客，改變從事生態旅遊居民原來的農村步調，和一般人相反的生活作息，成為居民戲稱的「周休五日」；社區集體活動變多了：各種培訓導覽課程、社區組織的聚會、生態資源調查、與其他社區互相交流參訪等。最後，是語意內容的改變。以前是個別的農民、個人的產業，現在則是處處在談生態村的**整體**行銷，畢竟生態旅遊不同其他的產品，它的整體環境保存與展示是非常關鍵的，也因此社區整體性的營造有其關鍵之處：以前是偏遠、蕭條的農村，現在是繽紛的桃花源；以前是「靠山吃山」，不覺得周遭環境有何特別美麗與豐富之處，現在居民則是重新認識環境、看護照顧生態環境，對周遭環境注入「人情」、「情感」；以前抓青蛙、烤青蛙，現在是「把青蛙叫作老闆」，青蛙變成桃米生態村的招牌，它的造型千變萬化，出現在各種場合、產品上；以前是土裡土氣的農夫，現在是注重禮節、服務、形象的（民宿、餐廳、導覽員）經營者，同時還具有豐富在地動植物、山川地貌的知識（或是說，以往對自然的了解是農業、技術性的知識，現在是綠色知識經濟）。總的來說，最重要的語意內容的改變——是「桃米人」的出現。也就是，以前「我們社區」、「我們桃米人」等的話語，指涉發話者居住的地方以及其左鄰右舍等具體的對象，現在這些語詞則多了目的性、評價性、甚至排他性的內容，蘊涵著抽象的意義。亦即「桃米社區」已經指涉了特定的社區發展方向——生態旅遊；導向特定的集體主體——一種居民琅琅上口的「照顧這片土地」的人。「桃米人」成為個人在表達自我屬性與認同時的集體稱謂，當然這些語詞也具有涵括、排除（人與理念）的作用，正如任何一個認同話語都在劃分界線。總之，「桃米生態村」帶來幾乎是全面性的改變，發生如同Herzfeld所說的社會詩學（social poetics）的作用（1997: 21-26），也就是說它這個符號語言成為從官員、社區工作者、居民大家都在使用的

詞句，涵括了許多的社會形式和內容，繼而投射出整體和不變的形象。儘管實際的內容每個人都有意見，但是「生態村」變成了共同的形式語言，成為一組意符（signifier），在不斷的使用過程裡，把各種不同社會現象化約和本質化到這組符號裡，雖然其中卻同時有許多異質和矛盾的意指（signified）在衝撞著。

因為蛙類、蜻蜓、以及其他的生態體系，被**本質化**成為社區固有的特色，它們被表現成早就存在於社區，是因為桃米長期以來的邊緣性、低度開發而幸運留存下來，成為和居民共生的體系。「桃米人」也被敘述成對生態環境友善的群體，一直以來——目前更持續著——保存生態環境的多元性和原生性。⁹ 其實我們可以找到許多的事實，很容易的指出這個論述的「營造」性質、桃米人的生態意識是地震之後的產物、生態休閒其實有著很強的人為建設的成份等等，來強調「桃米生態村」其實是文化觀光、文化產業營造的產物。比方說，桃米可能是一個不起眼的農村，但是它絕對不是幾十年來完全沒有變化的停滯。筆者上文摘要它的產業發展，就可以看到桃米就從不是只有單一的作物，農民總是有意識的跟著市場的變化栽種或換掉某些作物，農民和周遭環境的關係因此並不是處於共生的狀態，而是開發利用。如同一位居民回憶當初「新故鄉」提出桃米願景時，他只知道地震之後社區不知何去何從，生態旅遊似乎「比較符合時代變遷，現代人的生活休閒需要，就來試著做做看」。換句話說，居民其實非常敏銳於外界的變化，而且願意嘗試不同改變以分散風險，居民對於營造「桃米生態村」的求新求變的邏輯因此

⁹ 相對於Boeck（1998）對非洲剛果的描述，「樹」盤根錯節的深植在當地人的世界裡，樹的「自然」的特性被用來當成許多文化的比喻，展現出該社群特殊的人和地的關係。青蛙等物種並沒有出現在桃米文化分類的隱喻裡，反而是後來加上並進一步被本質化在「桃米生態村」的論述裡。

是合理的。

但是，它的營造性質不意味著虛假、淺薄，我們反而看到一些真實的事情。如果我們從比較宏觀的角度來看，這些現象呈現了現代化一般的狀況。現代化被想像成是不斷前進、發展、具有流動性的，甚至是都市、工業、科技的同義詞（只有科技可以造成不斷的發展）。因此即便桃米從來不是一個停滯不前的地方，但是對照於都市不斷的發達，只要不脫離農業的範疇，基本上就被認為是沒有多大的變化；桃米處於鎮中心的邊緣，以至於二十幾年前埔里鎮的垃圾掩埋場也放在桃米。同時，農村總是扮演著供應者的角色，既供應天然資源和農業產出，更供應青壯人口。另一方面現代化導致許多負面效果，例如親族鄰里的往來甚至是換工的情形越來越少，個人自掃門前雪，「不知道為什麼要去注意社區的環境或事情」。當地年輕人到了高中之後似乎理所當然的就要往都市去就學和就業，所以對社區的感情是很疏離的。然而，這些邊緣、後進的狀況，卻反而成為桃米生態村出現的「物質」基礎，無論是正式文件，或是日常的言談裡，都敘述著村莊經濟停滯，反而讓自然有休息生養的機會，保留著豐富的生態環境。只是，這個「物質」基礎還必須加上一些論述的轉換。我們看到，「桃米人」是一群在現代化巨輪下的邊緣農民，純樸而勤奮，固守著不變的農業，一直到目前守護生態。其中居民審時度勢的精明被淡化了，而不變的農業是相對於恆變的現代工業才有意義。「桃米生態村」的營造是建立在居民的真實經驗，但卻予以轉化：以往負面的邊緣和後進，現在卻是珍貴往前出發的歷史經驗。如同協會幹部的宣傳，「就把以前的東西找回來即可」，生態保育的現代價值被接合上以前農業社會珍惜大地資源的態度，把在地農村文化以創意、加值的方式呈現在各種生態旅遊產品裡。於是，生態旅遊這個後工業、後現代的價值，被投射以及接合在對前現代農村的想像上；然而單

純、簡單、接近自然的農村其實正是現代發展的對立面，同時生態旅遊的後現代的價值，是接合在當地居民持續的求新求變現代發展經驗上。本文一開始所描述的阿扁總統挑擔的竹蓐上放著綠色青蛙布偶，一個是早已消失的農村生活，一個是全新的發明或營造，二者似乎毫無縫隙的接合在**國家**元首展示的**社會**（區）空間裡。如果我們說營造是某種程度的發明，它其實必須建立在更多的連續性上。

社區關係有了實質改變，鄰里之間的互動也比以前頻繁，好像在生態村的架構下，把大家拉在一起，產生出社區一體的感覺。生態村不只是一要創造就業機會留住年輕人，還要讓下一代願意居住下來，扭轉桃米長久以來人口只出不入的趨勢。桃米人談論保護生態的重要性，當然不僅是工具性的著眼於永續保育的必要性，而且是要「與生態環境親密對話」（社區協會給解說員的座右銘）。或是用協會某幹部的話語，「要交心，和環境交心，和遊客交心」，在這裡談論保護生態不能僅僅強調功能性，要把「人」帶進去。例如，筆者參與的幾次生態導覽，解說員強調這一代先身體力行保育環境，下一代耳濡目染才不會破壞山林，我們是要保存美好的山水給下一代，替下一代做山林的守護者。筆者認為這種把「人」帶進去自然的說法，不只是居民新的生態認識，更關鍵的是，居民透過這種說法在敘述他們和其他居民的關係，要親密要交心，人們要使用與生態環境親密對話的方式與其他居民親密對話。永續保育是個抽象而遙遠的目標，但必須要透過居民現在能夠把握住的親密關係來傳遞。於是居民必須先去和自然交心，作它的守護者，如同與其他居民交心，才能接著開展其他較為理性的關係。生態村的運作改變了社區空間景觀，居民普遍覺得桃米變得乾淨、整齊多了。居民產生一種新的自我認知，可以拿來向外人介紹的自信與驕傲。但是，另一方面居民同時自覺生態保育的不確定性，一開始時，沒有人有把握生態是甚麼、生

態旅遊該是甚麼，以往居民覺得自己對社區環境的認識太少，現在則對外界如何看待桃米的生態非常敏感。例如，解說員特別留意遊客留下的負面評語：「也不過就是一些青蛙和蜻蜓，這樣就算是生態村嗎？」、「還看到很多寶特瓶和塑膠袋，這是什麼生態村呢？」、「和我在外國看到的差很多」等，然後在居民之間流傳和提醒，彼此告誡；似乎社區的生態是一項不穩定的產品，還沒有打響品牌，更須極力維持，小心翼翼的不要讓它褪色，不讓外人瞧不起。桃米到目前為止都還有安排全里出動（雖然效果時好時壞）大清掃的日子，除了把集體清除垃圾以及注意周遭環境清潔的活動，當成是持續加強社區一體感的方式之外，這其中更有一些值得注意的訴求，例如提醒居民不要讓環境輸給外國，要作到讓遊客不需要到國外去生態觀光，來到桃米就夠了的地步；還有更特別的是，協會幹部強調桃米的生態保育，也是對國家有所貢獻，保護環境，可以作為其他社區的榜樣，讓它們有一個觀摩的目標。這個訴求顯然和以前提倡農村清潔的說法類似，試圖把生態觀光的營利性質降低，類比於以往對農村進步的道德要求。總之，以前居民不在意、不了解的動植物與溼地、溪流，似乎從外在於生活領域的事物，變成像是自己生活圈子裡重要的事物，成為生活的一部分。以前居民有時半開玩笑的說，他們從前對各種青蛙的種類並不了解，反而僅有的關係是把它們當成食物，現在沒有人敢得罪「老闆」。以前令居民難為情、自覺落後的社區生活狀況，現在是值得驕傲的資產，卻仍需時時看護。

Herzfeld所描述的文化親密性正可以來了解桃米的狀況。「桃米生態村」這個新的自我認同在公共空間裡被他人觀看評量，更是在桃米的社群裡被小心的看護著，居民仔細注意外顯的社區空間以及自己的行為，不要讓桃米的生態環保形象有所損傷，或是讓自己感到難為情。但是，正如Andrew Shryock（2004a: 11）把Herzfeld文化親密性的概念推

展至自信、驕傲等在公共空間裡正向的自我認知，而不只是自憐甚至是悲傷的自我認知，因為Shryock認為在公共性的建立時，社群成員的正向感情所構建的文化親密性是不可忽略的一環。自憐和自傲或許是一體二面，都是桃米公共性開展的基礎。社區協會幹部常常宣導要大家少喝酒，打破一般對農民無所事事就喝酒的觀感，特別是民宿業者，不要喝酒誤事，要努力表現出彬彬有禮、「乾淨和氣」的舉止。在創立生態村的同時，社區人士便擬定了「社區公約」，還細分「民宿公約」、「解說員公約」、「餐飲組公約」。「解說員公約」就規定：「解說員一定要穿制服建立良好形象、不得有宿醉、抽煙、嚼食檳榔之情事」，更特別的是「解說員不得將個人片面所聞的社區負面情事向遊客訴說，應該在社區內部會議上求證、討論，即使有家醜，應不必外揚」，「解說員應親愛精誠，不可對外惡意中傷」。這種社群親密的情緒、拘謹的自我認知，是在一個公共空間裡產生，這種看起來像是關起門來的自我要求，卻是在一個假設的公眾的注視下形成。同時這個自憐和自傲更有現代性一體二面辯證的根源：現代化既是居民追求的目標，但同時現代化卻是造成桃米不發達、貧困、社區網絡疏遠的原因。地震之後，桃米的殘破再一次證實了社區的後進位置，不是政府重建規劃的主角，生態村的成形，卻是桃米居民最新參與現代化的方法，規劃了社區另一個現代性的面貌。而這個保護生態、注重環境的前進性，帶來正面的情感，希望從內在於社區的資源，走出特別的發展方向，不要再受到外界的支配。居民形成這個新的自我認知，也希望能夠得到大眾的承認，在公共空間裡成為桃米人的自我認同。桃米新的自我認同，給予居民自主賦權的感覺，「社會」真的被帶進來了。這種可以參與到公共領域的資格，不斷形塑他們的文化親密的情感結構，決定了對外展現的內容，讓居民小心的看護、注意彼此的行為，也因此這個自憐和自傲的親密性不是私

人、私密的，反而是公共、公開的。同時這種親密的自我認知有一大部分是接合在居民以往熟悉的經驗上，也就是說它的價值被理解成爲發揚傳統的農村精神、甚至是連接到對國家社會有貢獻的措辭上。地震之後社區營造出新的文化親密性，但它並非不真實、淺薄，它決定了居民把自我和公共性連接的方式。

五、「社會」的分裂、轉型、重組

從現在回頭看，2007年是一個分水嶺，最主要的原因之一是921地震後專設的「行政院九二一震災災後重建推動委員會」，隨著「九二一震災重建暫行條例」於2006年2月期滿廢止，也於2006年12月底全面結束業務。對中央政府而言，地震重建告一段落，有關業務回歸到正常的行政體制裡，桃米已不再是「災區」，必須從常態體制裡爭取資源。桃米生態村已經全面啓動，不少舊的問題、新的困難持續出現，導致社區的紋理不斷的改變。筆者從幾個面向來說明。首先，居民努力維持生態景觀的永續性，這些青蛙的雇員不鼓勵大規模的開發，以免破壞敏感的地質，造成對「老闆」們的傷害。但是外來的投資者2007年之後漸漸看上這塊生態旅遊的商機，還有一些原本在外面打拼的桃米人，也慢慢的回來把家族的土地重新整理成民宿。外來投資者也有許多類型，不只是純粹爲了要賺錢而已，有的人是在地震之前就買了一塊地，或是準備退休養老時候居住，或是當成追求山林生活的第二個居所，直到生態村聲名起來之後轉型爲民宿；有的人是看到綠色生態的商機，想要一方面享受綠色生活，一方面經營民宿。後來進入的人有些會加入社區組織一起參與社區的活動，因此桃米檯面上的區分漸漸不是原來的桃米人和後來的人，主要是有無經營民宿、餐廳的區分。另外，臺灣各地越來越多旅

遊地區，以休閒、特色民宿為號召（例如，離埔里不遠就有以眾多歐風民宿為響亮招牌的清境農場）。桃米的民宿於是越來越多量、造型越來越多樣化。根據社區的資料現有民宿19間，餐廳10間（2011年），就連學生宿舍也有12間，相對2004年時只有民宿7間，餐廳3間。不僅新蓋的民宿越來越大、越來越豪華，原有最早的幾個民宿也紛紛改善擴建。根據民宿主人的說法是，遊客的胃口因為臺灣民宿的豪華走向整個提高了，遊客喜歡住在新穎有風味的地方，即使是在講究生態旅遊的地方。相對的，最早一批的二家民宿已經停止經營。因此桃米的民宿也在互相比較，用一位民宿主人的話，「民宿多了，雖然有群聚效應，但是利潤就很難說了，不過既然在這個市場了，就要投資下去」。然而，民宿規模的差距是個老問題。社區一開始接團的試運期時，曾經商議出一個統一價格，透過社區旅客營運中心接客，每家民宿收費均同。之後，個別民宿的服務和經營理念逐漸出現差別，甚至不透過旅客營運中心接客，統一價格於是無法維持，民宿彼此之間早已出現競爭。

社區組織也發生變化。桃米原本就有「社區發展協會」，在2006年8月蘊釀已久的「桃米自然保育及生態旅遊協會」正式成立，並在2007年全力運作，發表了生態村新的視覺形象識別系統，而且為了凝聚成員的向心力，每個月輪流由會員（主要是民宿和餐廳主人）作東，大家出錢出菜聯誼聚餐，最多的時候有八、九十位參與定期聚會。同時，新協會希望把之前設計的民宿接客規則、公基金繳交、解說員（到2011年合格解說員增加至28位）輪派的原則再重新確認和執行，以公平的分工讓每個人都有事做。其次，鎮公所為了爭取即將實施的「農業再生條例」經費，¹⁰ 必須推出模範社區，2007年開始輔導桃米，據鎮公所人員的說

¹⁰ 「農業再生條例」2008年草擬，2010年通過實施，是個對農村影響力很廣的法條，主要是因為它規定由地方提出計劃爭取資源，但是同一社區組織，必須先行整

法，「桃米近年來偏重旅遊，沒有發展地方產業，也沒有深耕農業」，在農委會的農村評比僅僅為「中可」，要到「良好」等級才會有幾千萬元的補助。桃米先在2008年獲農委會准正式成立休閒農業區，因此又出現一個「休閒農業園區協會」，以社區裡面唯一的小學桃源國小裡面廢棄的鎮立托兒所作為辦公室開展業務。桃米在2011年9月最終獲得再生計畫的補助。所以目前桃米一共有三個協會，而總人口數只有1,195人，儘管三個組織有不少重疊的成員。最具有「法律」基礎的是「社區發展協會」，因為它是臺灣每個社區都有的協會，後來成立的二個組織像是人民自由組織的團體，因應著補助計畫而生。最後，2010年桃米村納入到日月潭國家風景區範圍，出現在日月潭的旅遊地圖以及獲得政府的經費，但是社區的開發開始受到國家風景區法令的限制。

桃米晚近最外顯的改變其實是紙教堂的成立。2005年臺灣重建區的人士和日本阪神大地震災區的交流時偶遇了鷹取紙教堂（Paper Dome），而它即將在阪神大地震（發生在1995年）十週年後功成身退，「新故鄉」提出讓紙教堂在臺灣埔里重生。之後經過二年多的募款、尋地、開工、規劃、搬遷、千人立柱等過程，在2008年於桃源國小旁邊正式復原鷹取紙教堂（其實也做了許多硬體上的改變）。「新故鄉」同時將紙教堂周邊規劃成社區見學園區，成為臺灣日本震災社區重建的交流站、農產品及社區產業展示、以及社區學習的講堂。¹¹ 剛剛成立的時候，某些社區人士並不看好紙教堂的前途，因為園區不大，遊客1小時就可以逛完了。但是，幾個重要事件陸續發生，加上「新故鄉」的努力，讓紙教堂站穩腳步。首先，2009年國道六號高速公路台中到埔

合，只能有一份計劃書，加上它宣稱要投入至少一千五百億到農村，是近來農村發展「再生」最大的一塊餅。

¹¹ 紙教堂的歷史，請參見新故鄉文教基金會的網頁：<http://www.homeland.org.tw>。

里通車，將二地原來需要二小時的車程縮短為半小時，一日遊的旅客增多。國道六號的開通其實也被埔里人視為大事，它拉進了海邊平原和山區的距離，打開了內山人的旅遊工業夢想。再者，2009年921地震十週年，紙教堂辦理一系列年紀念活動、音樂會，漸漸打開知名度，而音樂會也成為紙教堂日後常態性活動的主要內容。另一方面，國際上的災難也發生效果。2008年中國四川大地震，桃米社區以及相關的非政府組織從救災到重建陸續輸出自己的經驗，接著災區之間這個平行的連繫在2010年之後由於陸委會的接合和經費補助，更擴大為二岸環保與永續發展主題的非政府組織與社區之間的連繫交流。因為這些緣故，社區接待很多來自海南島和廣西的生態旅遊交流團。2011年3月日本發生空前的地震與海嘯大災難，紙教堂因為原本就有的日本連繫更在非政府組織跨國的連結上扮演重要角色。以上種種情形，顯示出「新故鄉」的活力和網絡，也讓紙教堂園區充滿活力，人氣高居不墜，不僅假日出現塞車，平日也是遊客絡繹不絕。因此紙教堂園區硬體不斷的擴充和改善，同時軟體上持續辦理各種課程，除了一般習見的增進社區智能的課程，現在還有進階的課程，如日語，認識地球暖化等。

地震之後桃米從傳統農村轉型成為結合生態保育、觀光休閒的生態社區。「生態」逐漸從一個陌生讓人疑慮的字眼、到成為社區的招牌、以致於到今天是個具有多樣意義的符號，很像一個「社會」歷經生成、分裂、轉型和重組。無論是再生計劃或者紙教堂都帶來願景也帶來騷動，目前社區也出現國際文化生態村、低碳社區的論述，而國際遊客除了常見的日本、香港之外，還有印尼和馬來西亞。總之，目前桃米對未來的想像並置了農委會再生計劃的傳統農村發展，以及作為世界地球村一員的全新規劃。桃米村對於生態的多元想像同時也是產業的多元方案，但是只要一帶入產業，就難以避免競爭和不均。無可諱言的，這些

想像同時也是角力，它們也反映在社區組織的分分合合。當一群人覺得無法在既有的組織裡發揮，很容易就另起爐灶。然而政府的計畫和經費卻是導致「社會」分裂與重組的結構因素，晚近的二個社區組織成立都和爭取政府計畫有關，但是為什麼很少人會覺得眼下的狀況是「公民社會」的蓬勃呢？甚至有些組織已經被視為沒有怎麼在運作，只剩下接計畫的功用。一位居民直接就說，「分協會，是分散力量，更在分利益！」那麼社區為什麼強調合不強調分（雖然無法避免分裂），害怕內部起衝突呢？以下筆者分三部分來討論。

首先，以上桃米社區的新現象帶來雀躍、焦慮、轉型、分裂、再結合，但是如果我們把時間拉長，應該會發現以上的社區發展方案，在形式上其實和戰後政府推動社區發展工作有極大的相似性，儘管實質內容上的不同。社區發展一向被視為政府不可讓渡的工作，甚至是政權合法性的要素之一，政府由上而下的補助來推動地方的基礎工程建設、生產福利建設、乃至於精神倫理建設（請參閱林萬億等〔2002〕，詳列各個年代的重要社區發展計劃）。921地震之後一直到現在桃米的社區總體營造、農村再生方案，我們也看到熟悉的模式，例如開辦許多增進鄉村居民新知識的課程；又例如農村再生改造社區風貌的建設等，也像是政府長期以來的鄉村基層工程建設。在桃米居民的認知裡，社區總體營造雖然是一項新的方案，不過卻是接合在六十年來國家一波又一波社區建設方案的連續體裡，因為居民看到是政府不斷的撥款，一再要居民組織起來提出計劃，作為增能轉進的策略。對居民而言「做社區」其實就是社區發展、社區建設的同義詞。這也許說明了社區豐富的動、植物的生態環境，總是被居民稱之為生態「資源」，要當成「資源」般的被保護與規劃。同時最近十年農村更是被各種有期限的計劃短暫牽引著，局部完成片斷的目標，正因為政府的計劃常是短暫而有具體針對性，經費補

助因而是不去爭取就沒有的「利益」。但更關鍵的是，在這個過程中政府的經費被視為是「外來」的利益，必須被爭取「進來」，如果社區在這裡被想像成一種在內圈的同質自己人，那擁有資源的團體就被視為外在者。於是，學者專家、非政府組織、社造專業者提出計畫爭取政府外來經費時，被視為是幫助社區的自己人。而社區居民要作的事便在於集合組織起來，但是組織最怕分散力量、各行其是，那就不利於爭取經費。在這些的客觀長期經驗下，當「桃米生態村」被提出來時，居民很自然的主觀上視其為最新的把公部門補助爭取下來的方法。同樣的，農村再生方案也讓社區籌設了另一個組織。問題是當不同組織爭取到不同經費，社區卻無法安置處理彼此的競爭或掣肘，因此居民抱怨分散力量和分享利益其實是一件事的二端。也只有當我們了解社區居民對於資源取得與運用的內外區別，我們才能掌握為何一方面居民不喜歡社區力量對外無法統籌，另一方面當內部難以找到共識來安排不斷進來的資源時就產生抱怨。於是公基金的制度就再度被強調（社區公約規定民宿接團需繳交住宿經費總額之5%為公基金），希望社區合作而不要分裂。這件事情特別之處便在於，居民都知道公基金制度的存在，但人們都不清楚或是不願意正面談論它的實質運作，有人說它已難以運作，連支付旅客服務中心的日常開銷都不夠，有人則說它「不透明」；不過每當有一個新的契機，例如新組織或新計畫的出現，它就被提出來，有些幹部認為不能放棄「公益」的部分，畢竟生態村是極度依賴整體環境的永續經營，因此需要持續的經費以維持環境整理，民宿、解說員依靠著社區這份自然生成的「公共財」，理應繳交費用回饋社區；有些則說桃米不能「兄弟登山，各自努力」，公基金像是某種會員費用能夠維持向心力。筆者則認為有位幹部的話最傳神，「公基金可以讓大家都把社區的事當自己的事」，最後說來「沒有社區，就沒有xx民宿」！筆者認為這位幹

部的意思是當民宿主人回饋自己營業所得給社區，他會覺得他同時幫忙提升其他民宿以及整體環境的品質，經營越成功如果回饋越多，他越會覺得社區的好壞也是自己的責任，督促別人也要進步。換句話說，公基金象徵不同協會資源的整合，利益糾結的化解，以及實現社區一路走來不斷向上的集體價值。當然，問題最後仍然是公基金督促和執行的機制要如何建立和運作。

其次，新民宿業者如同新的組織既帶來活力也產生問題。最直接的問題是，新業者注重外觀和環境，卻很少人擁有生態解說員的資格。筆者知道有的業者委請認識的在地人安排解說員，然而有的業者會超量接客只好再安排沒有解說員資格的人解說，以致於旅遊品質很低，還遭到遊客在網路上留言以及向日月潭國家風景區告發。社區組織的幹部商量要重新開設新一輪的解說員訓練課程，讓新來的業者能夠取得生態解說的知識。另外一些新民宿業者就更特別了，他們大致是地震之前就曾經在桃米買地，後來由於朋友的慫恿這麼美麗的地方和這麼好的商機，何不來經營民宿？這群新來的人，可能原本沒有經營民宿的技能，卻非常主動參加社區活動，認識人脈與認識環境，並且不斷自我進修以符合生態村的發展需求，把桃米當成自己的家，甚至有些人成為社區組織的幹部。雖然社區組織的領導人還是出自原來的桃米居民，但是這群人在社區的集體活動裡和居民一起發聲，一起宣示生態村的驕傲。筆者前文提到「桃米生態村」以原來的桃米人和後來的人的區分越來越模糊，反而是否積極參與社區組織和社區活動變成有無分享親密空間的主要區分，也就是說即使是原來的桃米人但沒有積極參與社區活動，也在「新的村莊」親密空間之外。類似的情形也可以紙教堂來做說明。地震之後，「新故鄉」是生態村出現的最大推手，以致於談論桃米生態村就一定會提到「新故鄉」的貢獻，也因此十多年來「新故鄉」在許多的階段都嘗

試要讓社區自己接手，做到真正的「讓社區自主」。然而，紙教堂某種程度是既在桃米也不在桃米。一方面，紙教堂的籌組基本上以「新故鄉」為主體，動員「新故鄉」長期累積的網路，募集了跨國拆卸、運送、組裝的龐大費用，社區並沒有太多的參與。另一方面，紙教堂重現在桃米，和生態村是合作關係而不是一體；更重要的是其財務獨立，例如門票、周邊產品的收入等，依照「新故鄉」人員的說法，作為非政府組織基金會，它也要找到財源自主的方法，不能全部依靠申請政府計畫的經費。紙教堂近年來非常火熱，從它在周邊租賃土地擴建停車場可見一斑，但同時社區有人抱怨紙教堂造成附近原本就狹小的道路交通混亂，還勞駕警察周末指揮交通。更麻煩的是，社區耳語紙教堂吸引了大批遊客卻沒有分潤給社區，因為許多遊客是專門來紙教堂，之後行程也未必留宿桃米；甚至有流傳紙教堂承接政府計畫卻只花在自己園區裡。從地震重建以來到現在的過程裡，「新故鄉」似乎從陌生人變成熟人再變成陌生人，似乎內外走了一圈。筆者在這裡要說的是，如同原來的桃米人和後來的人的區分越來越模糊，反而是已經成形的生態村在劃分參與者，內外的界限取決於參與者是否分享此一親密空間的情感內容。如此一來，「新故鄉」既是是熟人也是陌生人，「新故鄉」既是促成此一親密空間情感結構的行動者，又變成它的受力者。臺灣其他參與社區營造的NGO是否也經歷這樣的過程？

最後，社區的文化親密空間不代表沒有問題的討論，讓筆者先行敘述一個例子。在2011年4月的一個晚上正逢社區為了提報再生計畫修正稿最後忙碌的階段，筆者在一家民宿和三位社區朋友聊天，他們剛剛從社區集會回來，最新的方案是要打造埔里「蝴蝶王國」。也許是剛從社區集會回來，大家都還帶點「氣」回來，有人就先發難說，「我就聽說某甲在夜間解說時，把青蛙抓起來讓小朋友看和摸，將來變成蝴蝶要怎

麼辦？」另外一人也回應，「我也聽說他們那一些人現在都不繳交公基金，那還談甚麼未來的發展！」三個人你一言，我一句，指出某乙不做事，某丙知識水準低，這些人專門扯後腿，社區交通問題越來越嚴重，定期的餐聚也沒有了。大家分享彼此知道的秘密，一些彼此都知道存在已久的問題，好像這些問題不解決，新的發展便無法取得社區的共識。講著講著三個人裡的A君漸漸聲調高亢起來，說他為社區做了許多事，但有些人就是只為自己，不求進步，繼而竟然無來由的啜泣起來。一位中年男子突然啜泣，有一段時間還頗為傷心，的確讓在座的人嚇一跳，不知道該怎麼辦。A君語帶哽咽接著說，「我感到很見笑（台語，羞恥），明明社區沒有那麼好，我還要在外面講社區如何的好！」社區不成長，組織不更新，那要如何進步呢？後來A君大概也發覺失態（他身上並沒有酒味，不是酒後的失控），好像即使在熟人面前啜泣也是件不恰當的事，他慢慢恢復平靜。在這個極具張力的時刻之後，大家反而不知道該要繼續說甚麼。

2011年這個事件是個意義豐富的時刻，首先是筆者彷彿像是自己人一樣聽到社區的秘密，自2006年進入社區田野之後，筆者和這些居民有了一定的熟悉度，參與了不少事件，似乎可以被納入分享社區的秘密。關鍵之處不在於那些說出來的問題，因為它們已經是檯面上存在許久的問題；關鍵之處在於社區人士被指名道姓的說出來，更在於A君的啜泣，他對社區某些人與事的不滿，讓他情緒激動，繼而更讓他啜泣地講出許多不滿，這樣的「真情流露」可以確定只會發生在他的信任網絡裡。筆者在社區聽過耳語、不屑、憤怒、消極，但還是第一次碰到有人因為社區事務而啜泣，這就不只是發牢騷，也不只是耳語，那是甚麼樣的把社區事務當成是自己事務的情緒呢？如同Cody（2011: 46）所言，在公共空間裡的自我表達，特別是弱勢團體，一定具有雙重的對話性，

一方面針對想像的旁觀者，一方面則導向自己團體內部的人。當A君說「明明社區沒有那麼好，我還要在外面講社區如何的好！」顯示出他自覺社區的主體在團體內外展現方式的不同，即使自己人都知道的見笑（羞恥）事情，也不能讓外界知道。但是在團體內部遮掩的秘密，並不意味它們是完全不見（完全不見反而是沒人知道、沒人在乎），秘密其實是指在小心注意的空間裡的分享，並且這樣的分享進一步認可彼此的成員資格。這也就是Herzfeld（2009: 135）所說，秘密必須在公共空間被展演才能證明其存在。而這種分享的文化親密性還要分出社區好與壞的行為（這當然牽涉到權力運作）（Shryock 2004b: 288-290），因此它伴隨著遮掩和尷尬，因為要呈現在公眾之前的是自我認同，於是人們就要小心看護著會引起尷尬和羞恥的行為，要遮蔽不讓其表現出來。因此秘密本身有此二重性，它看似屬於私人之間，卻必須有一個公共的展現。它還有另一種二重性：在小心注意的空間裡揭露秘密確認了內含／排除（inclusion/exclusion）的邏輯，也就是說發話者藉由秘密的訴說一方面證明了我群的存在，因此雖然某些人讓人見笑，這些人應該也要如同我作為社區成員一樣的愛護社區，另一方面大家都應該要同心協力排除掉那些不好的行為與事物，這就是上述所提文化親密性把文化元素給同質化的操作。最後，我們看到三位社區朋友講「我聽說」，除了是分享秘密之外，說話者藉著把聽來的謠言或秘密的責任分散在不知名的社區民眾上，雖然是「我」這個個體在發話，卻是開始於並且導向於一個實在或虛擬的社區公眾，也只有在這個社區公眾存在的前提下，「我聽說」才有著力點（另請參見Yeh〔2012: 728-729〕對謠言與公共性的分析）。我們看到在耳語謠言、交換秘密的文化親密性裡，一個集體的「我們」（實在或虛擬的社區公眾）必定是一個外在的參考點，但這個個體連接到集體的方式並不「應然」導向居民在參與公共事務的過程中

培養以及實踐自己的權利意識，反而在這個方式裡居民形成一個對於外在公衆的認識和期待。

一位民宿業者在地震十年之後還說，他真的很懷念當年地震之後初期的課程，每個人從零開始都會互相幫忙，很單純而沒有利益的考量，他即使白天在鎮上有工作，晚上還是會騎機車來桃米上課，有說有笑到十一點才回家。當災後因為相似的創傷、相似的生活困境所累積的革命情誼，歷經社區凝聚、擴大、分裂、再連接，還有多少的能量讓大家一起面對問題？無論如何，那位民宿業者接著說，社區紛紛擾擾的，但是才不久前因為要討論提案計畫，「大夥兒又湊在一起吃吃喝喝，就是要這樣常常聚在一起，感情才會好，像從前一樣」。筆者認為社區的文化親密空間對問題的討論總是以多種形式出現，但我們一直以來認為在公共場合的討論必須是一種形式或是期望它最終將達到這個形式。筆者無法預測社區最終是否能夠走到Habermas式的理性言說溝通形式，但是本文指出桃米社區正在進行公共的溝通，我們對它們的形式還了解的不多，然而卻認為它們是需要被超越的對象，要達到理想的形式。但是，社區的公共溝通一方面以集體的情感為基礎，如同那位民宿業者的形容，而內容也以文化親密性為前提；另一方面，它們的形式異常多元，不是以爭論性（argumentative）為主，不是以批判的共識為目的，反而它們不斷的在表達公共評論與自我期待，在此同時持續證明公共空間的存在（雖然難有理性批判的力道）。例如當桃米居民對外說他們是落後的地方，現在是一個不完美但往前走的生態社區，對內則像A君的狀況以戲謔、批評、謠言來理解和連接自己可以親近的公共性。用Herzfeld的話來說，文化親密性的基礎就是分享以及同意那些對外界來說不被贊成的知識形式（Herzfeld 2009: 156）。雖然公共性不斷變動，有各方的力量、設計、論述交織建構，居民如果要能夠前往外踏出到公共空

間，不是實踐如Habermas強調的理性－批判的溝通，卻反而是從自憐和驕傲的親密情感結構裡，安置自己以及「我們社區」的主體。沒有人有把握抽象的未來和理念會在傳遞中變成甚麼，我們甚至不能假設人們必須先行擁有或著在這過程中養成理性言說的能力之後才能參與公共領域，A君不斷在說，各個社區人士也不斷在說；抽象的理念只能借助當地原有的文化元素讓人們模擬（*simulacrum*）不同的社會模式，幫助居民跨越私領域到公共空間。因此Herzfeld說文化親密倒轉了Habermas所說的資產階級的公共性格（Herzfeld 2004: 329），也就是人們在公共領域挪用並呈現居民的驕傲或尷尬，讓居民能夠形成某種集體性，再回過頭來影響居民私下的生活與情感。當然一旦某種文化親密元素被再現成為公共性的內容，它就牽涉到再現的權力問題，必然導致排除不合適的元素以及只能由局內人分享的秘密。

最後說起來，目前我們看到桃米社區的公共討論裡並置著多種的期望、想法、作為，以及看似斷裂的範疇，也就是說一個端點是訴諸不同的人類與自然和平共存新的生態價值，另一個端點是傳統的開發、硬體建設等發展模式。然而這種斷裂或矛盾卻沒有什麼神秘性可言，因為居民不是在一個被決定好的抽象領域裡就能夠形成他們的主體，人們用許多外在的範疇去界定他們的主體，以帶有目的論的論述假設某個計劃、設計就會萌芽出某種特性，筆者則認為我們需要更審慎的來看待社區的生活世界，因為這些佈滿了親密性和公共性二者辯證的社區公共空間，其實一直以來就是社區民衆理解和獲得現代性經驗的地方。

六、結語

社區總體營造在臺灣風起雲湧，筆者相信桃米例子的許多面向也出現於其他的社區，比方說，社區運用一組「古老」的習俗來作為現在社區的象徵（例如，林秀幸 2011）；社區目前都樂意擁有一個文物館或紀念館（例如，容邵武 2004）；社區活動偏好以節慶或嘉年華會式的方式舉辦（例如，呂欣怡 2010）；文化近來傾向帶動經濟的發展（例如，鄭瑋寧 2010）。總之，它宣稱文化是一種生活、一種經濟、一種生命力。地方文化、地方發展、地方動能、地方認同成為一系列緊緊相關的關鍵詞。然而，所謂地方動能帶來的公共空間意味著什麼呢？本文是從公共領域的「有」開始本文的論述，而不是從為什麼「沒有」公共領域的假設開始。對筆者而言，當論者問（臺灣或一個地方）為什麼「沒有」公共領域，其實是意味著這個地方應該要有公共領域，無論這個公共領域是以甚麼方式出現，總是被賦予一個邁向民主、政治制衡、公民意識等發展的應然角色，因此它不可避免的要和公共領域的理想型態比較。公共領域被視為既是原因也是結果，也就是說，公共領域的形成可以導致民主政治的進步，另外公民理性和批判溝通能夠促進公共領域的成熟。然而，本文著重當下民衆在公共空間裡做什麼，他們所建構參與的空間是什麼，由什麼力量組成。本文不是單純拒絕西方的公共領域，如同Rutherford（2004: 145）所言，如果我們只是以非西方的地方性拒絕西方範疇，我們將忽略掉當地人在各種變遷中所欲求的公共性（desired public）到底是什麼。再者，這個公共空間未必完成什麼功能、扮演什麼功能，因為它也不是如同Warner（2002）所稱的「異質公共性」（counterpublic）是邊緣團體找尋另類、抵抗主流公共領域論述的聲音。我們看到這個社區公共空間發生的事情好像只是居民私密的事

件，但是它們從一開始就是一個集體的情感結構，是接合個人與個人、個人與集體的方式。雖然文化親密性稀鬆平常，卻是當地人所能理解和實踐集體性的方式。

筆者強調探討公共性的「實質」而不是應然的面向，也就是注重了解人們經驗自我和集體的方式，而且這些方式是深深根植於他們的傳統裡；桃米在地震之後出現了新的社會形式，當地人組織自己，採取集體行動，而這是社區營造最明顯的成就，然而這是甚麼樣的國家與社區、社區內的關係呢？當Habermas要說明公共領域不只是一個群眾集合的空間，而是一個社會形式（亦即現代民主政治）生產的脈絡，而且它的內容常常成為社會行動的基礎，或是如同Craig Calhoun所說，Habermas認為個人以及理性的自主性只有透過參與公共的政治活動才能獲得保證和實現（Calhoun 1992: 18-19）。相對的，未被檢視的傳統和未經轉化的熱情是「私人」意見的主要來源，它們沒有經過公開的判斷，只依賴習性和風格。然而實際上，傳統和熱情卻常是人們走出家庭碰見他人的動力，同時人們相遇在充滿文化價值和象徵符號的空間，在這裡許多文化中根深蒂固的觀念不容易翻譯成現代性的用語。這個領域既是桃米居民經驗公民權、重塑自我主體的地方，卻也是他們原有文化慣習的場域。公共性對Habermas而言，代表不斷從權威與權力解放個人，在筆者的分析裡，它反而是文化親密性所形成的社會集體讓個人不斷的自我觀看的結果。Habermas所強調的理性個人所依賴的經濟邏輯，在桃米反而視經濟為國家的治理方式。同時，在這裡公共性不只是產生理性言說的能力（居民越來越有參與社區事務所產生的培力感覺），它更是運作內含與排除的邏輯，讓社區充滿了秘密、公開的秘聞、耳語，然而這些秘密、公開的秘聞、耳語等正是Herzfeld所謂文化親密性所形成公共性的衍生物。當我們以為這些公開流傳的秘聞只是「私人」意見，它們其實已經

是發生在公共空間裡，雖然它們還是維持著原有的形式，但是內容已經發生變化。每個居民都有所抱怨，都對社區其他的人「不盡心」不甚滿意，都對其他的人展現出的社區面貌小心翼翼監看，居民以為他們看顧環境的親密性只是社區之內的事，其實卻早已經是導向外在的觀眾。而現在居民的互動和情感之所以是如此面貌，正是成形於逐漸興起的社區公共空間，當然這個社區公共空間是包含在一個更大的公共空間裡。¹²

藉由一些民族誌例子，筆者希望已經清楚說明文化親密性總是充滿難堪、驕傲的情感結構，居民在日常生活裡分享和理解它們。桃米生態村展示以及訴求於外界的是後現代或後工業的生態旅遊模式，但卻是建立在自認的前現代的落後與邊緣。桃米公開展示因為前現代的落後反而被保存下來的自然環境，卻成了促進後現代追求人與環境平衡的生態。就好像一開始筆者所描述阿扁總統挑米的事件，社區自我展示前現代的農業行為，卻是被建構成桃米當代的「地方性」，接合在後現代裡政府逐漸強調社區治理與社區自主的時空裡。也就是說，「挑米」以及其他的傳統元素，卻只有在國家、現代性的論述裡才有意義。然而最後說起來，那些社區展演後現代以及並置前現代的現象，其實是社區民衆一直以來接合、參與政府各種現代發展計畫下的連續經驗。暫且不論所謂的落後與邊緣其實毫無「前現代」可言，因為那是現代發展區域不均等的下的產物，即使「後現代」的生態村也是桃米社區要搭上現代發展列車

¹² 一位評審委員意見略謂：「本文嘗試把Herzfeld研究對象從集體認同，拓展到公共行動……討論的對象與內涵……本研究是一項創新，而不只是別人理論的詮釋」。筆者謝謝評審委員的提醒，另一方面目前本文對民族誌材料處理的狀況，尚無法精確分別出社區的文化親密性裡何者屬於共享的集體認同情感基礎，何者是公共行動。筆者常常看到的是在社區集會、實作、討論、耳語等行動中，持續的回到對社區環境看顧的集體情感。因此本文的分析基礎便是在於找出社區變動中的知識和情感基礎，還沒有分析公共行動中除了親密性之外的因素。

的最新車票。以前此地為「挑米坑仔」，後來覺得不雅改稱桃米，現在這個不雅的稱呼卻重新變成生態村親切的歷史，以往別人賦予的難堪意義，現在變成再現自我的內容。難堪、驕傲的內容始終存在，然而它們的意義完全不同，關鍵便在於公共性的變化。

「桃米生態村」的出現，創造出新的公共空間，居民原有難堪、自憐自艾的內容，卻成為連接新的公共空間熟悉而且必要的方式。社區居民在多層次的現代性實踐裡—公共空間、觀光展示、國家政策等—努力表現集體自我，而居民把過去的文化元素片斷化的運用到當代的場景，其實正是臺灣社區公共領域的性質。Herzfeld指出文化親密性是在一連串的跨國際、全國、地方等層次的論述或話語裡出現，這些難堪、驕傲的元素是群體成員有責任要小心看管不讓它們在外人面前變調。當群體成員說我們（we）的好與壞時，一方面我們這個集體性已經具體化，也就是共同社會性（common sociality）的確認，另一方面這些論述又是出現在由更大的國際、全國等所塑造的整體網絡裡（the totalized network）（Shryock 2004b: 308）。如果在社區裡我們看到的文化親密性是一個掌握公共性時值得注意的方向，那麼它對於更大範圍的公共空間的研究應該也有所啟發，關鍵之處應該是在於分析文化親密性是在什麼樣的整體網絡裡被塑造（這其中的過程當然牽涉到複雜權力運作），以及它們的具體內容如何讓一般的群體成員確認和論述，畢竟這是群體成員以熟悉的情感結構關連到更為陌生而廣大公共空間的方式。

作者簡介

容邵武，現為國立暨南大學人類學研究所副教授。主要研究興趣為了解現代性形成裡的政治和法律過程。近年來除了在臺灣社區做研究之外，也在香港新界田野調查，期望日後做出比較性研究。

參考書目

- 吳介民、李丁讚，2005，〈傳遞共通感受：林合社區公共領域修辭模式的分析〉。《台灣社會學》9: 119-163。
- 呂欣怡，2010，〈客家地方社區的發展策略研究：以內灣及九讚頭為例〉。頁151-189，收錄於莊英章、簡美玲編，《客家的形成與變遷》。新竹：國立交通大學出版社。
- 何明修，2010，〈誰的家園、那一種願景？——發展主義陰影下的社區運動〉。《台灣民主季刊》7(1): 1-30。
- 李丁讚編，2004a，《公共領域在台灣：困境與契機》。台北：桂冠。
- 2004b，〈公共領域中的親密關係——對新港和大溪二個造街個案的探討〉。頁357-395，收錄於李丁讚編，《公共領域在台灣》。台北：桂冠。
- 林秀幸，2011，〈新港社區運動：從文化的象徵圖譜裏尋找社會運動的軌跡〉。頁374-410，收錄於何明修、林秀幸主編，《社會運動的年代：二十年來的台灣公民社會》。台北：群學出版社。
- 林萬億、戴寶村、王塗發，2002，〈「新故鄉社區營造計劃」效益評估研究報告〉（未出版）。行政院經建會委託研究報告。
- 邱淑娟，2002，《九二一震災重建社區參與學習之研究——以埔里鎮桃米社區為例》。南投：國立暨南國際大學成人與繼續教育研究所碩士論文。
- 容邵武，2004，〈文化營造與社區轉型：台中東勢客家村的個案研究〉。頁289-302，收錄於周錦宏編，《客家、族群、多元文化研討會論文集》。苗栗文化局出版。
- 埔里鎮公所，1994，《埔里采風》。南投：埔里。

- 陳其南，1992，《公民國家意識與台灣政治發展》。台北：允晨文化。
- 黃煌雄、郭石吉、林時機，2001，《社區總體營造總體檢調查報告書》。台北：遠流出版。
- 張力亞、江大樹，2006，〈社區營造輔導團隊「社區培力策略」之辯證分析：以新故鄉文教基金會與桃米生態村為例〉。《第三部門學刊》6: 67-105。
- 湯志傑，2006，〈期待內在批判的璀璨未來：評《公共領域在台灣：困境與契機》〉。《思想》2: 181-207。
- 曾旭正，2007，《台灣的社區營造》。台北：遠足。
- 楊弘任，2007，《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》。台北：左岸。
- 新故鄉文教基金會編，2004，《繽紛桃米推動桃米生態村學術研討會論文集》。南投：埔里。
- 鄭瑋寧，2010，〈文化形式的商品化、「心」的工作和經濟治理：以魯凱人的香椿產銷為例〉。《台灣社會學》19: 107-146。
- 潘祈賢、劉文浩，2004，《埔里客家》。南投：埔里鎮公所。
- 顏新珠編，2005，《地動的花蕊》，上、下二冊。南投：新故鄉文教基金會。
- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Benhabib, Seyla, 1992, "Models of Public Sphere: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas." Pp. 73-98 in *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun. Cambridge: The MIT Press.
- Boeck, Filip De, 1998, "The Rootedness of Trees: Place as Culture and Natural Texture in Rural Southwest Congo." Pp. 25-52 in *Locality and*

Belonging, edited by Nadia Lovell. NY: Routledge.

Calhoun, Craig ed., 1992, *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press.

——, 1993, “Civil Society and the Public Sphere.” *Public Culture* 5: 267-280.

Chatterjee, Partha, 2000, “Two Poets and Death: On Civil and Political Society in the Non-Christian World.” Pp. 35-48 in *Questions of Modernity*, edited by Timothy Mitchell. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cody, Francis, 2011, “Publics and Politics.” *Annual Review of Anthropology* 40: 37-52.

Comaroff, John L. and Jean Comaroff, eds., 1999, *Civil Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*. Chicago: The University of Chicago Press.

Creed, Gerald W., 2004, “Constituted Through Conflict: Images of Community (and Nation) in Bulgarian Rural Ritual.” *American Anthropologist* 106(1): 56-70.

Eley, Geoff, 1992, “Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century.” Pp. 289-339 in *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun. Cambridge: The MIT Press.

Ferme, Mariane, 1999, “Staging Politisi: The Dialogics of Publicity and Secrecy in Sierra Leone.” Pp. 160-191 in *Civil Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*, edited by John L. Comaroff and Jean Comaroff. Chicago: The University of Chicago Press.

Gupta, Akhil, 1995, “Blurred Boundaries: the Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State.” *American Ethnologist* 22(2): 375-402.

- Habermas, Jürgen, 1989, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into A Category of Bourgeois Society*. translated by Thomas Burger. Cambridge: The MIT Press.
- , 1992, “Further Reflections on the Public Sphere.” Pp. 421-461 in *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press.
- Hann, Chris, 1996, “Philosophers’ Models on the Carpathian Lowlands.” Pp. 158-182 in *Civil Society: Theory, History, Comparison*, edited by John Hall. Cambridge: Polity Press.
- Hann, Chris and Elizabeth Dunn, eds., 1996, *Civil Society: Challenging Western Model*. New York: Routledge.
- Herzfeld, Michael, 1997, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
- , 2004, “Intimating Culture: Local Contexts and International Culture.” Pp. 317-335 in *Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, edited by Andrew Shryock. Stanford: Stanford University Press.
- , 2007, “Small-Mindedness Writ Large: On the Migrations and Manners of Prejudice.” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(2): 255-274.
- , 2009, “The Performance of Secrecy: Domesticity and Privacy in Public Spaces.” *Semiotica* 175-1/4: 135-162.
- Krohn-Hansen, Christian & Kunt G. Nustad, eds., 2005, *State Formation: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press
- Lu, Hsin-yi, 2002, *The Politics of Locality: Making A Nation of Communities in Taiwan*. New York: Routledge.

- Neiburg, Federico, 2003, "Intimacy and the Public Sphere: Politics and Culture in the Argentinian National Space, 1946-55." *Social Anthropology* 11(1): 63-78.
- Ozyurek, Esra, 2004, "Wedded to the Republic: Public Intellectuals and Intimacy-Oriented Publics in Turkey." Pp.101-130 in *Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, edited by Andrew Shryock. Stanford: Stanford University Press.
- Rutherford, Blair, 2004, "Desired Publics, Domestic Government, and Entangled Fears: On the Anthropology Civil Society, Farm Workers, and White Farmers in Zimbabwe." *Cultural Anthropology* 19(1): 122-153.
- Sennett, Richard, 1976, *The Fall of Public Man*. New York: Random House.
- Shryock, Andrew, 2004a "Other Conscious/Self Aware: First Thoughts on Cultural Intimacy and Mass Mediation." Pp. 3-28 in *Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, edited by Andrew Shryock. Stanford: Stanford University Press.
- , 2004b, "In the Double Remoteness of Arab Detroit: Reflections on Ethnography, Culture Work and the Intimate Disciplines of Americanization." Pp. 279-314 in *Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, edited by Andrew Shryock. Stanford: Stanford University Press.
- Warner, Michael, 2002, *Publics and Counterpublics*. New York: Zone Books.
- Verdery, Katherine, 1996, *What was Socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
- Yeh, Rihan, 2012, "Two Publics in A Mexican Border City." *Cultural Anthropology* 27(4): 713-734.