

國立東華大學藝術創意產業學系

民族藝術碩士班

碩士學位論文

從記憶、敘事到行動-

我們在地方說故事、做繪本

From memory,narrative,to action -

We tell stories and make picture books in the village



研究生：林書羽

指導教授：王昱心博士

中華民國 102 年 1 月

學位考試委員會審定書

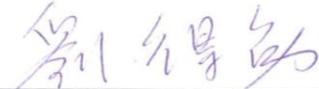
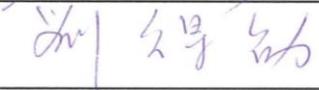
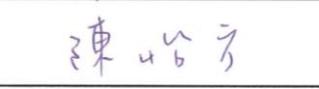
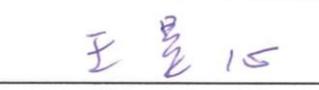
國立東華大學 藝術創意產業學系民族藝術碩士班

研究生 林書羽

君所提之論文

(題目) 從記憶敘事到行動-我們在地方說故事做繪本

經本委員會審查並舉行口試，認為
符合 碩士 學位標準。

學位考試委員會召集人		簽章
委員		簽章
委員		簽章
委員		簽章
指導教授		簽章
系主任 (所長)		簽章

中華民國 101 年 12 月 28 日

誌 謝

聽、說故事一直是我生命中的美好經驗，這一生受到許多故事的影響才慢慢形塑成現在的樣子，40 歲還能夠再讀書，這背後其實是有段故事的鋪陳，39 歲透過空中大學的進修管道終於取得了大學的學歷，這對向來喜歡讀書但求學生涯始終備受考驗的我來說，不是終點，而是另一扇機會大門的開啓，而這個讀書夢又同時橫跨了一個 42 歲與 66 歲兩個女人的故事。年輕時從來不說故事的母親，年老後才慢慢的全盤托出，這個生來聰慧的女子在兩歲時，歷經母親過世、父親再娶後輾轉寄人籬下成爲了養女，從此佯裝出好強、不服輸的個性，而那個時代女人不論有多聰明，在經濟不許可的情況下，還是必須離開學校，進入廚房、菜園、茶園和稻埕間終日穿梭，所以，未能再讀書始終成爲了一種遺憾，這樣的遺憾延續至女兒身上，直到一個再讀書的動作，成就了 2 人的願望。

事實上，2 年半在家庭、工作中爭取讀書的空間與時間的過程真得很辛苦，但回想過程卻是備感充實，也因此有機會陸續完成人生清單的許多事項，像是從未正式學過幾天畫的我，可以以織帶爲素材作畫和我服務學校的小朋友一起舉辦生平第一次的展覽、和第一本即將出版的繪本，如果沒有許多人的協助與體諒是完成不了這份論文及許多不可能的任務。但也不得不懊惱，在有限的時間與體力下，許多的學問建構不是循序而是囫圇吞棗的拼湊，真期望日後有機會補正。

感謝牛犁社區交流協會一再提供絕佳的機會讓我擔任繪本課程的講師，方便我在教學現場的觀察與訪談，當然更要感謝這段時間參與繪本課程的學員，因爲您們豐富的人生經歷，讓我得以透過傾聽，走過不知多少回的精采人生。此外要感謝我的指導教授王昱心老師在學習期間的指導、陳怡方老師、劉得紹老師、陳板老師及明立國老師在審查期間的建議，還有萬煜瑤老師、余慧君老師的鼓勵，能當您們的學生真好。還有學長、姐與同學們及佳民國小的同事們，當然還有我親愛的家人，謝謝你們的加油打氣！也感謝命運的安排讓我在離開社造工作數年後以研究者的身分重新回到社區工作的現場，算是完成我當年無法持續的夢想。

摘 要

本研究是以花蓮縣壽豐鄉豐田三村推動故事採集行動為起點，觀察社區營造、地方發展與故事的連結，研究的核心為地方如何在敘事的行動中，找回地方故事的主體性，以及在地方故事的看見及故事呈現的地方感和故事場域的創發與延展。

本研究以探討地方選擇以繪本創作做為轉換及再現地方記憶、地方故事的媒介，以圖、文共構的繪本，描繪近百年移民典型的豐田地區，並從中發現地方故事來自於生活記憶與日常經驗息息相關，也因共同記憶連結成集體記憶。此外，更發現故事如何與接收者產生類似禮物交換的形式，並透過動人故事為條件，建構出以故事為中心的連結社群，讓故事繼續傳遞下去。

有鑑於此，本研究採文獻分析法、行動研究、參與觀察法等方式，觀察豐田人在一連串的故事行動中闡述地方的意義、並透過生生不息的故事及其特性讓社區再次動起來。

關鍵字：遷移、記憶、敘事、禮物交換、社區總體營造

Abstract

This study is based on Fengtian three villages, Shoufeng Township, Hualien County, about they how to promote the action of the stories collection as a starting point, and to observe the community building, local development and the link of the story, the core of the research are the local narrative , find local stories subjectivity, and sense where local stories presented. And creativity that extended field domain from stories.

In this article, we first examine the local conversion and reproduction of local history and memory by picture books creation, and depicts a typical Fengtian area nearly a century immigrants , Moreover, discover local stories from living memory and day-to-day experience, Also because of the common memory link into collective memory. In addition, the story of gift exchange with the receiver to construct are story-centric stories continue to pass along through the moving story.

This research is based on a literature analysis, action research, and involved in the observation method to discover the significance of Fengtian people. Furthermore, elaborated in a series of living stories, and move up again to the community through the endless story of its characteristics.

Keywords : migration 、 memory 、 narrative 、 gift exchange 、 community building

目錄

第一章 緒論	1
第一節 遷移、故事.....	1
第二節 說故事的動機.....	8
第三節 說故事的目的.....	16
第四節 說故事的方法.....	20
第二章 地方故事的理論與建構	45
第一節 論記憶.....	47
第二節 講故事.....	53
第三節 地方故事的行動演出.....	58
第三章 豐田繪本	71
第一節 巢.....	73
第二節 吉絲卡的願望.....	78
第三節 巴奈阿嬤的歌.....	88
第四節 中興街的阿月姨.....	93
第五節 周爺爺的感恩.....	97
第六節 一張照片的幸福.....	101
第七節 我的名字叫陳蔥.....	106
第四章 豐田敘事	113
第一節 我們和我們的故事.....	114
第二節 豐田的生活地理學.....	129
第三節 豐田食記.....	141
第五章 我們在地方說故事、做繪本	153

第一節 讓故事成爲禮物.....	153
第二節 找回故事.....	155
第三節 故事讓社區動起來.....	158
第四節 從記憶、敘事到行動的省思.....	165
引用文獻.....	169

圖次

圖 1 豐田三村的現行區域圖	25
圖 2 研究步驟.....	29
圖 3 社區發展模式	30
圖 4 地方故事發展模式	30
圖 5 行動研究模式	33
圖 6 課程設計與說明	35
圖 7 心情自畫像-1	36
圖 8 心情自畫像-2	36
圖 9 人偶自畫像-1	37
圖 10 人偶自畫像-2	37
圖 11 記憶的明信片	37
圖 12 家人的家人的家人	38
圖 13 看照片說故事-1	38
圖 14 看照片說故事-2	38
圖 15 記憶的味道-1	39
圖 16 記憶的味道-2	39
圖 17 分境卡	39
圖 18 分境表	39

圖 19 豐田繪本製作流程圖	40
圖 20 豐田敘事的內容說明	42
圖 21 集體記憶與集體意識的關係圖	51
圖 22 故事的去脈絡化及再脈絡化	57
圖 23 地方故事的發展圖	66
圖 24 社會繪本-巢	77
圖 25 社區繪本-吉絲卡的願望	87
圖 26 社區繪本-巴奈阿嬤的歌	92
圖 27 社區繪本-中興街的阿月姨	96
圖 28 社區繪本-周爺爺的感恩	100
圖 29 社區繪本-一張照片的幸福	105
圖 30 社區繪本-我的名字叫陳蔥	111
圖 31 地方風格要素	161
圖 32 社造運作型模	163

表次

表 1 花蓮縣社區文化繪本系列出版統計表.....	18
表 2 花蓮縣壽豐鄉豐田三村相關專書暨論文調查表.....	24
表 3 研究對象說明表.....	26

第一章 緒論

第一節 遷移、故事

志雄，出生於二戰年代，原籍新竹縣橫山鄉油羅村人，記憶中家屋旁的山溝，每逢大水，總有許多魚蝦和泥鰍可供村民捕獲、為貧困的山居歲月增添許多樂趣，光復後第二年，性格善良的父親因不願為爭奪家產而兄弟鬩牆，主動放棄家產，以致年幼的志雄必須上山挖煤、為地主耕種，在蝗害侵襲時以趕鴨驅除，更不幸的是全家感染瘧疾，為平常已入不敷出的景況更加雪上加霜，民國 39 年因為「三七五減租」的政策，讓生活得以改善，志雄和弟弟才有機會就學，由於路途遙遠且一路難行的上學趣聞成為終身難忘的記憶，民國 42 年的「耕者有其田」政策，讓志雄的父親以佃農的身份從地主身上取得 4 千元的補貼費用，這筆錢改變了志雄的一生，讓他們離開故鄉輾轉搭乘生平第一次的火車、汽車經過蜿蜒的蘇花公路來到了花蓮，在壽豐鄉的溪口村買下一片荒地開墾，志雄以愚公移山來說明當時全家人如何一鋤一鏟的辛勤開墾，終於在民國 46 年 12 月這個記憶非常清晰的日子裡，父親以 8000 元的高價買下曾姓人家的木造房屋，央請近 20 人協力移屋（穿鑿屋建築），讓全家得以有新屋居住，可惜，隔年溫妮颱風將全家賴以為生的新屋及種植的水稻一夕之間化為烏有，同年父親還是毅然決然借錢讓考上花蓮師專的志雄實現讀書的夢想。現為壽豐鄉老人會總幹事的志雄說：「我一生最崇敬佩服的人就是我父親，他生於民前 1 年，歿於 77 年間的溪口，讀過私塾，見識廣博、對人忠誠，一生行事堅忍睿智，他在家境最困頓的時候，給我讀書。父親總是在經歷磨難時，欣然面對，帶給家人無比的信心。」這種堅毅的性格帶給志雄終身的影響，雖高齡仍退而不休，繼續為村民服務。

志雄的故事清晰的訴說近代台灣人民順應自然、刻苦經營的過去，見證近代社會變遷及發展的脈絡，透過敘事再現生活的軌跡、爬梳遷移故事的紋理和空間

移動結構上的困境，本研究於訪談期間除了感受到志雄對父親的緬懷與感恩外，更發現志雄對國家政策的關心，總是痛心與不解為何有人不知福、惜福的心態，其中提到若沒有「三七五減租」、「耕者有其田」的政策，當年身為佃農的父親就沒有機會翻身成為小小的地主，更不會有現在的他。從他的反應讓本研究想起另一個也是因為「三七五減租」、「耕者有其田」政策影響所及的故事，一位從西部輾轉來到花蓮開設工廠的老闆，一生痛恨國民黨，因為「三七五減租」、「耕者有其田」的政策讓原本擁有龐大財產的他頓時縮水，也讓他從此成為異鄉人，所以每逢選舉，總可以看見他立場鮮明的批評。這是對同一事件在經歷「失去」與「獲得」於在生命記憶中深刻的故事，本研究常常在想如果這兩個素未謀面的人，那天有機會相互看見對方的故事的時候，他們的怨懟會不會稍微平息一些.....。

志偉，國小4年級，綽號蜥蜴，是本研究在社區教授繪本課程的學生，長相與這裡客家族群居多的孩子有些不一樣，皮膚略黑、濃眉大眼還有深深的酒窩、古靈精怪的，他講起客家俚語字正腔圓，也因為參加學校的客語話劇競賽，所以他會模仿濟公和尚手執扇子大搖大擺的說著客語的模樣很可愛。由於繪本故事的需要，本研究請同學回去問問家裡的長輩，是否有居住在豐田印象深刻的事情或是些老故事，以當作創作繪本的素材，蜥蜴第一個反應說那要問阿婆，阿婆（ㄉㄛˊ）是客家人稱祖母的意思，所以在一般的認知裡，蜥蜴是客家人、但隨著後來的互動，他說起自己其實並不是單純的客家人，因為他的媽媽是阿美族，對於混合的族群身分並沒有覺得不妥。從蜥蜴混合的血緣發現，豐田長期以客家村落自居¹，但了解台灣歷史的人都知道這塊土地最早的主人其實是原住民及其世代的獵場，在《壽豐鄉誌》就曾提到：「清領光緒初期，壽豐鄉僅有水蓮社，其他均無庄社之名，木瓜溪與知亞干溪可能為南勢阿美族的狩獵地，一直到明治35年

¹依據花蓮縣社團法人牛犁社區交流協會的文化普查資料截至2010年豐田三村約1900戶，人口約5000多人（豐山村986戶、豐坪327戶、豐裡村593戶）。客籍人口比例佔63%，而福佬人、原住民、大陸及東南亞移民共佔37%。

4月(1902年)，木瓜溪原住民之通譯林早流率七腳川族人到鯉魚尾西南山下居住，命名為「可哇喔意」社(意為番龍眼樹)才開始有人進駐。」1907年七腳川社阿美族人不滿日本政府撫番政策，群起反抗，被日本政府平定，被迫遷移，即今日之光榮、溪口、池南等地阿美族人的祖先(曹永和，2002，361-364)，隨著後來原漢密集的接觸與主流社會的同化、漢化政策，反而透過通婚的模式反客為主，讓原住民成為本地的外來者，這樣的遷徙行為，通常涉及一種動態的社會文化與政經的變動，它不僅是個體從一個地方到另一個地方的遷移，它更是影響一個族群文化的失落及價值改變的過程，所以異族通婚的結果，呈現今日複雜糾結的族群圖像，讓族群特質逐漸模糊，志偉的媽媽在豐田地區族群圖像的更迭中，意外的成為婚嫁制度下的遷移者？

淑芳來自菲律賓，是壽豐鄉豐山村民志華的太太，在台灣，人們通常給淑芳一種特別的稱謂「外籍新娘」，淑芳在菲律賓的原生家庭為純樸的務農身分、家境普通，從小在父母的關心及呵護下長大，一路順利就學至大學，畢業後從事護理工作，1999年家鄉乾旱，嚴重影響家裡生計，當時跨國幫傭的訊息不斷，於是在幫忙家計及海外探險所交織的夢想於焉出現，輾轉經仲介介紹到花蓮縣壽豐鄉豐裡村擔任看護工作，看護因工作意外造成截肢傷害的年輕人志華，工作約期3年，3年來相處融洽、宛如一家人，後因對長年看護的年輕人志華產生感情，淑芳開始思索自己的歸屬，透過越洋電話告訴父母想法，引起父母非常大的反彈，但在淑芳和志華堅定的愛情下，父母終於鬆口提出：「如果志華能親自到菲律賓提親，就把女兒嫁給他」的決定。幾番波折，志華在淑芳的鼓勵下裝上義肢、積極復健，終於遠赴菲律賓迎娶淑芳，和淑芳有情人終成眷屬，現居於豐山村，育有1兒，由於淑芳樂觀、開朗並樂於分享的個性，在接觸社區組織中有了成長的舞台。

淑芳海外移民的路徑，在外人看來，似乎是他者以跨國婚姻脫離貧困原鄉和

終結不斷流浪的跨國幫傭旅程，反應在菲律賓傳統社會的認為，婚姻是女性追求社會流動的工具，一個丈夫的好壞，端視他能提供多少上流社會的機會，就此種角度而言，跨國婚姻可以說是傳統的上嫁婚姻（*marrying up*）的最新版本（藍佩嘉，2008，210），但淑芳的故事，闡述的卻是一種人與人之間長期相處累積下的情感昇華，和不忍離棄中產生的微妙情愫，儘管理想中婚姻代表著浪漫、親密的關係，和雙方的自由選擇組成，但淑芳面對此婚姻的狀態，並未如願獲得該婚姻機制所具有的經濟互賴與社會交換的功能，雖然從表面上看似從「外勞」、「外傭」、「外籍看護」到「外配」、「外籍新娘」的稱謂提升，但淑芳在這場移民的行動中並非實現灰姑娘從此過著美滿生活的願望。她只是猶如童話故事中灰姑娘在侷限的框架中積極爭取屬於自己的夢想與幸福，而淑芳能否在異鄉，一切以夫家為生活重心的情況下，獲得成長與認同？

淑琴是牛犁社區交流協會的主要幹部，也是本研究主要的報導人之一，出生於高雄，十多年前和先生志中(外省第二代)移居壽豐鄉在台九線旁經營小吃店，撫養 4 名子女，剛搬來的那個冬天的一天早上，因忙於生意，所以要哥哥（國小 3 年級）帶著弟、妹到籃球場玩，沒隔多久哥哥就帶著弟妹滿身是沙的回來，而且紅著眼眶說：「班上的同學看到我們就用沙子丟我們。」在淑琴焦急的詢問下，孩子斷斷續續的補訴才概括拼湊出可能是同學們半開玩笑的欺負，但為了解實際的情況，先生志中決定帶著孩子拜訪這些同學和家長。

志中逐一拜訪中發現：

這些小孩的家，一個只有阿嬤在家，一個是爸媽忙著做生意根本無法處理這種事，也不覺得這有什麼問題，另兩個是單親，爸爸又喝醉了，但是孩子看到大人去他們家都嚇一跳，都表示願意和我們家的孩子和睦相處。

這事件後來成爲社區推動關注的焦點，淑琴表示：

經過這件事讓我們夫妻了解，這些孩子的成長過程是需要有人陪伴的，否則這樣的故事會不斷的重演，而我們不希望孩子成長的環境是如此的不理想，因此很快的就做了決定，請老大邀請同學來家裡玩和及吃飯，一方面建立情感，一方面也可以讓孩子們的活動空間是在我們照顧得到的範圍。從剛開始來家裡的小孩有 3、4 個，最多的有 20 多個，那時我們的想法是，吃不是太大的問題，只不過是大鍋麵，小店的空間也不是很寬敞，而這些孩子還願意到這裡來，這些孩子真的是太孤單、須要人陪伴，而當孩子越來越多的時候，「牛犁工作群」也成立了，我們也開始思考、規劃有系統的活動及課程給村裡有需要的孩子們。（節錄並改寫淑琴的論文草案）

淑琴夫妻倆當初只是單純地想讓孩子有個良好的環境，讓自己可以不用再搬家，但發現村裡的許多孩子的問題多來自家庭，要改善現況，唯有進入社區。

華人社會奉爲經典的《弟子規》其中有則「昔孟母，擇鄰處。子不學，斷機杼。」的名句，孟母三遷的故事被視爲是教育下一代的模範，長期浸沁無形中學習「自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的觀念，在選擇居住環境的同時除了篩選環境、也挑剔鄰居的工作性格，建築一道非我族類的高牆，保護自己的孩子。但時至今日在人情日漸疏離，環境治安日漸敗壞，誠如淑琴夫妻的認爲這樣的環境到那裡都須要面對，所以自古以來的教育思維似乎應該重新被檢視，孟母真的須要三遷嗎？與其馬不停蹄的尋找居所後，還是以封閉的教育方式教育小孩，還不如留下，以自身的力量改善居住的環境，在改造的同時也教育自己的孩子關照社區、服務鄉里，強壯自己適應問題及解決問題的能力，用正向的方式，面對未來。

人類的流動與遷移，是自古以來即存在的社會現象，隨著人類求生存、繁衍從未間斷過，不論是出於自願或是被迫，多體現在人類為求出路下的選擇，所牽扯的是人口遷移中尋找與適應的問題。在人類文明加速變遷及複雜的社會化過程中，頻繁的遷移現象對遷移者與遷移過程中對居住空間格局的影響，產生重組與質變，學者赫伯爾（R.Herberle）在論人口遷移的「推拉」概念²：「人口遷移是由一系列的「力」引起，一部分是推力，另一部分是拉力。該理論認為，人口遷移是由於遷出地的推力或排斥力和遷入地的拉力或吸引力共同作用的結果。並指出從遷移者個體的行為決策過程來看，推拉理論的成立包含兩個基本假設：一是假設人們的遷移行為是一種理性的選擇，二是認為遷移者對原駐地和遷入地的資訊有比較充分的了解。唯有如此，遷移者才能根據兩地之間的推力和拉力，從比較利益的角度出發做出相應的選擇。」此理論某些程度可以反應台灣島國居民面對生存空間狹窄的推力，另一方面還有一股不斷促使移動的路徑，是一種能動者相信遷移地可以改善現狀的想望。也就是說，雖然人類的遷移某些部分是推（原住地的貧窮）、拉（遷移地的財富）作用下的外在歸因，然而「促使人們決定到異地生活的因素其實是錯綜複雜的，其中包括家鄉的經濟、壓力以及找不到生活目標及沒有選擇權力等內在心理因素，所以，遷移者透過能動性的施展以及意義的改寫，來對抗身處的結構限制，以滿足個人慾望及實現自我改造（藍佩嘉，2008，174-175）」。這樣的遷移想像一旦與新環境產生連結，會促發怎樣的行動與意義？在認知與行動中逐漸向外擴充、延展，哪裡才是故鄉？

台灣地狹人多，東、西部的族群人口分布也呈現明顯的差異，造成聚落中社會結構的不同，西部因地理位置、交通便捷而開發較早、人口遷移多以同姓、近親血緣的集村方式。這情況與東部地區開發晚，多以零星散居明顯不同，這情況

² 1938年，學者赫伯爾(R.Herberle)指出遷移是一系列力量引起的，這些力量包括促使一個人離開一個地方的“推力”和吸引他到另一個地方的“拉力”。於是學者們逐漸在 R.Herberle 研究的基礎上形成了著名的推拉理論。他們認為，“推”和“拉”的雙重因素決定了國際移民的存在和發展。

反應在晚近推動社區營造，東部因村落族群數多且複雜，造就同一生活圈的文化、語言與生活方式的多元化，所以如何在多元的族群中，達到共存、共榮的社區感³？是東部發展上的一項特色，也是有待突破的地方。

以上四則不同國籍、族群遷徙、安居的故事：「構成了對話的空間語境，藉由個體間的經驗投射，進行自我、社群、他人...等關係客體化⁴的共構，這種客體化的現象必然以一系列人群的自我認同為前提，建築成「想像的社群」，這就是基於歷史敘述所建構的文化認同（陳晉煦，2004，2）」。³誠如故事中的主角，以不同的遷移路徑來到異鄉，透過互動傳承了地方感，把異鄉當成故鄉，有的甚至對社會系統進行批判與創建，在休戚與共的集體意識中賦予嶄新的意義。

³社區感是人們與他們生活所在的環境之間，形成社會與心裡的聯繫關係，這種社會的與心理的聯繫，我們稱之為社區感。（曾旭正，2007，13）

⁴通常係指被視為一個客體、一個角色、如同一位「男友」或「事業夥伴」般的一項標籤或一件事。然而這裡的客體化是一種宰制的力量，對異質群體之主體性的不斷誤解與壓制及標籤化，所造成之後果。<http://hospital.kingnet.com.tw/library/diagnose.html?lid=2351>。101年3月11日

第二節 說故事的動機

壹、 我的故事

從小，我的外省父親，總是敘述故鄉老家富裕的樓房，幾哩外都能看見它的高聳和雄偉，家鄉一沃千里的平原，收租的人馬必須跑個三天三夜才能完成所有的田地的收租，中途一旦有事耽擱、加上佃農的熱情款待，往往要一、兩個星期才能完成。他還說：「小時候坐著人力車上學，總是嘴裡一顆白煮蛋，懷裡或袖兜子裡還藏著一顆，這是他身為老大和上學堂的福利。」長期浸蘊於這樣的故事，想像著父親有如落難公子的委身，留著同樣血液的我，竟也覺得自己的與眾不同。於是，父親對家鄉的懷念，成為我的懷念，未曾見過的遼闊平原成為我夢裡想望的故鄉，那白煮蛋的滋味竟不知不覺輾轉成為我記憶的味道，久久的，難以忘懷。

對童年的我來說，父親是一個好的敘事者，豐富敘述材料成就了天馬行空的家鄉故事；透過時、空的鋪陳、生動的表情與肢體、更顯得父親被迫漂流的苦處，甚至有種同為漂泊異鄉人的悲哀，不知不覺的認為這裡只是一個暫時的居所，有朝一日將再回到那無邊無際的平原，在老家的庭院裡吸允著蛋黃綿密，蛋白滑嫩的滋味。

往後的日子裡，面對生活的失意、終日鬱鬱的父親，總會展現出對他人的慷慨，窮家人不能窮朋友的義氣，常常藉酒麻痺，讓家人吃足了苦頭，父親總是在清醒後敘述，似乎要家人理解，他在外面世界的呼風喚雨、好逞英雄，只是不斷的在重溫他童年的回憶，所以我們也應該在他的故事裡，理解他的無奈，成全他的苦衷。

相對於父親對家鄉的緬懷，早期勤儉持家的客籍母親就像是個箝聲者，或許是她的對手太強，故事太戲劇化，以致讓她的故事相形失色，也或許是母親曾經如同我這般深信不疑的認同著父親的故事，認為異鄉人有朝一日，會帶著一家妻小凱旋回鄉，從此過著幸福快樂的日子。之後，隨著父親敘述故事的重複且減少，終於讓她有機會發展出屬於自己的一種敘述：「一個身在那個時代女人的悲哀，在婚姻中掙扎就像油麻菜籽的故事⁵」。

⁵廖輝英的小說「油麻菜籽」，故事描述 4、50 年代的女子的命運宛如油麻菜籽一般，播種在那裡就長在那裡，一生的幸與不幸，端視丈夫而定，遇到不好的歸宿，只能忍氣吞聲默默承受破碎的婚

對我來說，聽、說故事已然成爲生活的一部份，相信對許多人來說也是如此。而所要分享的是一種經驗，有時在聆聽故事的過程，常常發現故事與自身產生似曾相識的共鳴。而同樣的在說與建構故事的過程中，往往會加諸一些他者的故事，正如楊茂秀(2005, 159)對故事的詮釋：「故事有的是創作，有的是整理出來的。」所以，在敘述故事的行動並非單純於聽者與說者間的互動，它更包覆著聽者、說者心理層面的微妙的關係、也可能涉及認同和想像情愫，甚至還包括許多微妙的動機及不斷浮現難以言喻的作爲，就像我父親當年對我前半生的故事催眠，和現在我母親在故事中如何埋藏著深深的埋怨。

Robert Coles (2001, 15) 對說故事這件事有個很經典的詮釋，他說：

「小說與故事最重要的不在於解決或矯正問題，而是放大甚至強調我們生而為人的種種掙扎。其中的角色提供我們新的關懷憂怖或希望的來源，告訴我們面對新的事件進行心理的調整時，生命的過客會找到一個存活之道，不必然是做以待斃。」

正因爲生命會自己尋找出路，所以故事當然也就百轉千迴的成就其精彩。當我年紀漸長，逐漸理解故事可以發揮深層的意義與價值的時候，想說個好故事的想法伴隨而來，我常常在想，如果有一天，我可以在眾人面前敘述故事，我要說什麼樣的故事？該怎麼說呢？

貳、 說什麼樣的故事

楊弘任(2007, 38)說：「對於從事社會學與人類學研究的人們來說，台灣社會的確是個迷人的社會，他的迷人之處不在於深遂的古典或傳統，相反的，人們看到他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，這樣的變動在近世紀以來的歷史過程中尤其顯著，不僅早以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的有模有樣。」誠如所言，本研究爲了探究台灣社會這種快速變動的形態，以致產生許多新、舊文化交揉的現象，選取正處於新舊文化模式特別鮮明且快速變動的地方-東台灣的豐田三村，這裡一百

年前曾經是人煙罕至的荒漠之地、偶爾為阿美族群尋覓獵物的獵場，後來因經歷日本有計畫的移民、及戰後集結台灣各方、各地為尋找安身立命的移民者，僅僅百年的歷史卻經歷不同政權與異文化的刺激，這個特殊的意象展現在該地區「豐富的遷移史」、「特殊的文化景觀及文化生活」、以及近年來推動「社區總體營造」等等的現象上。

而本研究於 1998-2002 年任職花蓮縣文化局擔任「地方縣市政府推動社區總體營造計畫」的承辦人，參與花蓮社區營造最為蓬勃發展的時期，處處展現著不無可能的希望，正有種實踐社會價值的快感，短短數年間的工作經歷豐富了個人的視野。後來，雖因個人因素調任他職但仍心繫社區的發展，一直至 2011 年因論文的关系再次進入社區，也再次感受從事社區工作者的友善特質，且具有某些理想性，擅於發覺生活中平凡事務中的不平凡，能把故事說得深刻而動人，每每進入總是帶著滿滿的故事回來溫習，也養成喜歡將在社區看到及聽到的故事說給朋友聽的習慣，後來，更發現一些獸過豐田的人或與在地的社區夥伴接觸的人也歡喜將這些來自鄉野，堅持理念的故事送給朋友，將感動自己的故事讓更多的人知道，因為這樣的經驗遂成為本研究決定說這回故事的原因，也希望透過地方故事的發現與一連串的行動探討故事在地方發展的脈絡與可能性，尤其在這個族群複雜充滿異文化的地方。

一、開村之敘

追溯台灣的歷史，處處可見漂流與殖民統治的移民印記，追溯至 16 世紀，葡萄牙船隻航經台灣海域，不小心在望遠鏡頭底下看到一片生氣盎然的綠帶，忍不住呼喊「Ilha Formosa！」的一剎那，這個島嶼正式進入強權覬覦的時代，從葡萄牙、西班牙、荷蘭、清朝、日本，一直到國民政府撤退來台，二百年來，不同的政權以統治者的姿態悻悻然的進駐，企圖以探秘尋寶的方式一步、步透過交換、掠奪、內化及規訓，這些遺留下來相互撞擊的文化，產生豐富多元的異質性、

以及迥異的空間遺構。

位於東部的花蓮，除了清代少許零星的開墾，花蓮以南原是一片杳無人煙的荒漠之地，一直到日本統治台灣開始才有比較具規模的經營，明治 29 年⁶（光緒 22 年，1896 年）日人在《復命書》言：「奇萊一帶，土質帶黑，地味肥沃，蓋為本島中稀有之最良原野，卻徒然棄於人煙荒涼之域，而不謀其利，如此實不足已成國家之計，故以施政之第一要務，應為執行殖民政策，並移民獎勵之，開墾之後所收得之土地足可移住五、六萬人民。」在此調查報告後，日本開始有計劃的移民日本島上日益增多的人口至台灣，這種情況如同 Mike crang（2003，87）研究歐州在入侵美州時的歷史時指出：「那些豐裕地景曾被用來暗示這些未經染指的土地，因為在地居民不勞動，就代表他們不利用土地，因此沒有所有權，所以他們以改良土地者自居，依自圓其說的道德權利必須接管土地，增加其產出來解釋侵佔的行徑。」這樣的情形與日本統治時期形成台灣東部多處的日本移民村聚落的情況類似。

大正 2 年 1 月（民國 2 年，1913 年）日本政府正式成立了以移民為目的的豐田聚落，同時期還有吉野移民村（今日的吉安鄉）、林田移民村（今日的鳳林鎮）等三個官辦移民的村落，也是台灣自漢人開墾以來第一次由政府全程主導的移民計畫。日本政府對於移民台灣者有嚴格之規範，凡欲移民者須經審查，其規範內容：一是須有永久居留台灣的意志、二是身體強健、三是移民台灣後只能專營農耕、四是家眷需一同前往等條件，從上述規定，已然透露日本移民久居的決心。所以在這個原本荒陌的平原，成為了統治者複製母國生活的移居地，而藐無人煙正可以輕易隔離混雜他族的新生地。同樣的豐田也跟其他官辦民營的移民村落一樣，在每村規畫設立移民指導所、醫療所、小學、倉庫、派出所、公共澡堂、神社等公共設施，對外有鐵路相通，十分便捷。據台灣總督府官營移民事業報告書統計指出從日本移民來台者最多戶數有 180 戶、計 912 人。這群離鄉背井的日本人多為日本熊本及宮城縣的佃農，初到豐田村便先後（大正 2、6 年）遭遇天災肆虐、緊接著是傳染病的流行、還要面對原住民不定期的偷襲等等，加上來自不同地區的日本方言無法溝通，對移民者來說，都是精神和經濟上的試煉。（節

⁶ 壽豐鄉志第 3 章日本時期之官營移民 129 頁、131 頁

二、移居

歷史上的移民因素向來複雜，有的如上述的政治遷移，有的是因生計所需而遠走他鄉，尤其在交通越來越便捷的現代，促使全球化的遷移更為頻繁，這樣的現象反應在單一文化地區越來越稀少的現象，因為在不同的文化刺激與媒合下、不斷的吸納與涵養，也影響了原來的文化樣貌。自古以來，台灣就是個移民及殖民的社會，從荷西時代，到晚近的日據時期，外來政權透過不同的方式進行不同程度的改革，豐田因日本政策而移民建村，開墾種植農作物需要大量的勞力需求，所以吸引許多從西部、西北地區的客家人及少數閩籍移民至豐田尋找新生活，但因日本人刻意區隔，不讓漢人進入移民村居住，所以大多數漢人選擇豐坪東邊沿花蓮溪的河岸，築起簡陋屋宅棲身，被稱為「新庄仔」，並在河床地拓墾，由於河床地不易農墾，收成不佳，所以這批漢移民就受雇於日人為佃農，生活相當清苦（原林，1999，9），終戰後，這批台籍移民因地利之便，透過贈與、買賣、圈占等方式進入移民村（張素玠，2001），該區也隨戰後轉由壽豐鄉農會接管、移民全數遣返回國，從此結束長達 32 年的日本移民開墾歷史，居住在鄰近的閩、客人紛紛進駐，和陸續移入的阿美族人以及後來遷移的外省籍，民國 48 年又有來自南投、嘉義等地的八七水災移民，形成多元群族的生活圈。

依據牛犁社區交流協會訪查統計，目前居住在豐田三村的客家族群佔約 62%，是主要的族群，而形成東部的客家移民潮主要分為三個時期，一是清光緒時以客家、福佬共組的農墾團一路至花蓮市以及由西部翻越中央山脈到現在的瑞穗及玉里一帶定居，形成具體而微的客人村，但相對於壽豐鄉仍是一處未開發之地。一直到日本政府統治台灣之後，才積極發展東部各項產業，吸引大批西部的客家移民逐漸湧入，居住在日本移民村的外圍，以協助日人農墾的最多，其後是光復初期由桃、竹、苗地區來的客家人，因為被這裡提供的土地及工作機會而吸引而移居，此外，退役軍人在派駐或轉業後留下的零星客家移民也不少（黃玉振等，2010，23）。這般多元的族群圖像，隨著日本人遠去後更為鮮明，由於後來的閩、客、

外省、新移民等族群的遷入，讓豐田多了二次、甚至多次的移民風情。

三、融合

豐田目前的居民雖然以客家族群佔 62% 最多，但由於都是由各地遷入，所以歷史的建構相對於其他地區而淺薄，所以要追溯社區的傳統文化就顯得非常薄弱，但也並非沒有共同的記憶，這讓有意識的豐田人對落地生根這件事，有著更為濃厚的情懷。是作家也是歷史學者的吳鳴（1988，11）曾在文中提到：

豐田，顧名思義就是豐饒的田園，海岸山脈蜿蜒於東，支亞干溪傍山以行；石綿山雄峙於西，荖荖溪依勢而下，在這片環山傍水的土地上，父親由做長工而租地為佃農，認真耕農幾年以後，買了地，成為一個自耕農，從此胼手胝足在這片土地上落地生根，季節迭替歲月在耕耘與收穫中淪胥而逝，我在這裡出生，長大，並且也成為一個自耕農。

吳鳴童年的記憶其實就是上一代豐田人輾轉遷移、胼手胝足的故事，他們在原本荒蕪的土地掙下自己的一片天。遷移與勞動的經驗訴說出外人面對生活的艱難，所以豐田人向來以一種客居的同理心，接納所有來到豐田三村的人，不論國籍、族群、不分停留時間的長短，只要你認同這裡，你就是豐田人，就連三村信仰中心碧蓮寺在重建的過程中，也同樣安奉中、日不同的神明，有趣的是這些神明同樣也面對不同族群的信眾所組合的特殊信仰圈，是一種早以超越日本、閩客、外省、原住民等族群融合的真正「移民村」。而移民村背後所蘊含的豐富敘事，遂成為該村未來建構故事村的素材。

四、行動

豐田地區會以故事作為地方發展的基礎是有其脈絡的，這與 1990 年起行政院文化建設委員會推動「社區總體營造」政策有關，豐田地區因行政區域畫分成三個村落，所以有 3 個村里辦公室及 3 個社區發展協會以及大大小小的地方組織，

當時為因應政策的推動，縣市政府與學術單位合作透過一系列的宣導、舉辦研習等方式鼓勵地方成立文史工作室，而豐田因為特殊的文化景觀、文史而倍受青睞，於是，在多方促成下成立第一個由地方組成的豐田文史工作室，並在學術單位的協助下完成許多日據時期的地方文史調查，像是豐田神社及碧蓮寺前世今生的由來、豐田玉、豐裡國小的老榕樹及武德殿禮堂的故事，和客徒異地無法歸鄉的日本家族墓園故事，以及遠從日本來台尋覓故居的哭牆故事等等，這些故事迅速的在村落間流傳，也傳散於有志從事社造及文史工作者間。後來，地方因為社區總體營造的運動不斷刺激在地人的思維，於是，另一批在地團體出現，像是讀經班、故事媽媽等等，其中以五個家庭成員組成的牛犁工作群因為關心在地生活、子女教養等生活議題，進而在參與社區具體的行動中發生許多社區的故事，像豐田有愛的故事、蓮花寫生比賽的故事、綠色隧道的故事、天送伯的故事、神泳特攻隊的故事、環境教育的故事、五月節的故事、青少年服務隊的故事等等，每個故事都展現著社區營造生活在地方的意義，也因為議題與在地需求扣合，漸漸形成氣候，於是成立了牛犁社區交流協會⁷（以下簡稱牛犁），也因為故事傳頌的效果，人們會因為聽聞社區故事慕名而來，所以故事之於豐田，甚至對於牛犁這個在地組織深具意義，而故事因此成為形溯這個地方的方式，也可以說是地方組織發掘與創造了故事，而故事讓豐田社造繼續下去。

為什麼說地方組織塑造故事，社區總幹事楊鈞弼（2010，序）在《環境教育場域體驗手冊》提到牛犁：「在進行各項事務之推動與改善，同時亦以編印各式相關「環境教育」之教材、手冊，其中包含有：「發現豐田：一個日本移民村的誕生與發展」、「豐田嘛是捱也屋－東部客家移民史」、「豐田地區保育共生植物手記」、「踏旅豐田濕地」、「你來，我來，打造豐田的美好」、「檳榔玩偶環境教育教

⁷社團法人牛犁社區交流協會成立於 1996 年，因幾個家庭對社區有著共同的信念，遂組成了「豐田牛犁工作群」，並以辦理兒童讀經班與媽媽讀書會正式投入社區各項公共事務。2001 年，為能擴展社區公共事務的推行，同時在各界(上級輔導單位、專家學者、社區居民)的期許與鼓勵下，進而正式立案為「花蓮縣牛犁社區交流協會為社區事務建立起組織性推動系統，而「創造在地就業機會」、「青少年關懷教育」、「建構社區老人安養服務機制」，就成為協會重點工作目標。

材」、「軟陶環境教育教材」、「台灣夜鷹觀察手冊」、「社區文化資產尋寶手冊」、「愛上豐田手冊」、「豐田杼文集」、「社區文化資產守護教材」、「花蓮溪的生命樂章」、「牛犁傳記」、「守護我們的老腦山手冊」、「生命故事繪本集」等等。其目的，乃期望藉由紀錄說明地區的歷史文化、生活故事，以及面臨環境衝突因素，來提振地區對這裡的人、這裡的歷史文化、這裡的居住環境，關懷與重視。」所以可以這麼說，紀錄與保留是豐田在故事行動的起始，而喚以關懷與重視在地生活的種種才是後續重要的具體行動。

就本研究了解自 2009 年豐田便針對社區不同的年齡層辦理一系列的繪本創作活動，鼓勵參與者說出生命故事、用畫筆繪製圖像留下許多豐富的故事與紀錄，這些紀錄不僅記載個人生平一些的重要事件，也連帶反映這個地方的人文、歷史，讓豐田村成功的從公領域的歷史文化探究，邁入關照個人私領域的生命故事階段。鑑於本研究對敘事研究的興趣，加上豐田鄰里街坊的長輩們多能說上一小段的故事，這樣的日常生活敘事具有挖掘不完的特質，而且意義的彰顯端賴敘事者的闡述，所以研究材料多元而且豐富。尤其看見該地方試圖以一種個人敘事的書寫與圖像的記事來呈現地方願景，這種透過敘事、傳播、進而取得認同的模式，正如同 Annette simmons (2004, 23) 指出：

「當人們把你的故事當作她們的故事時，你就啟動了信念的強大力量，後續的影響，只需要你投入少許的精力，甚至可能藉由人們一再回想，或向其他人重述你的故事而不斷擴大。」

所以，這種將故事視為一種傳道的載體，將意義傳送給頻率相當的人，透過故事的分享凝聚能量，讓力量一直延續下去……。

第三節 說故事的目的

壹、 地方故事、地方人來說

當「敘事」可以透過較有系統的整理，以故事或任何形式詮釋，甚至跨越更寬宏的視野，嘗試找回地方故事的主導權並成為地方的特色是本研究在豐田的看見。

而就地方故事的發展在台灣的狀況，從最基層的本土故事繪本來看，學者洪文瓊曾指出（2004，7）：「本土創作圖畫書數量偏低，台灣圖畫書呈現嚴重入超狀況，並認為台灣兒童從小就接觸大量外版圖畫書，將成為失根的一代，是極為隱憂的問題。」，這是以本土出版與鄉土教育為視角點出的隱憂。所以，本研究依據上述地方故事與本土出版的問題進一步發現行政院文化建設委員會（原文化部）於2008年起推出新故鄉社區營造第2期計畫的社區文化深耕計畫對社區故事繪本的規劃，即是針對具有初步營造成果之社區，提供補助社區繪本之創作，鼓勵故事人才與在地藝術創意呈現，刺激各年齡層的參與，透過活潑生動、淺顯易懂的創作形式，透過資源調查的方式，蒐羅了當地的故事與傳奇、甚至是關懷社區中微小的事物，經過居民的用心紀錄與繪製，將社區文化特色向外推廣成為一部承載當地人集體記憶的寶箱⁸。

以台南為例，早在文建會推動社會繪本之前，以地方鄉土為故事出版者以南瀛之美為名的圖畫書總共有45本書，是少數以「產業發展」為主的圖畫書，大量採用跨頁全景式描繪實景。協助孩子對在地、本土、生活文化、週邊事物、民俗宗教的瞭解，在有限的32頁數內，用圖、文共奏來傳達原汁原味的鄉土文化。此系列的叢書，最早由蘇振明教授（台北市立教育大學視覺藝術學系教授）與曹俊

⁸ 社區故事繪本政策說明，節錄於台灣社區通
http://sixstar.cca.gov.tw/frontsite/contentadmin/projectStarAction.do?method=doSimpleSearch&date=97&menuId=MjAx_100 年 12 月 29 日

彥、林良……等，經由農委會合作《田園之春》圖畫書，介紹整個台灣的民俗風情。身為台南人的蘇教授，便於1997年提出企劃案，規劃了與台南縣相關的100個主題的書目。獲得當時台南縣文化局局長葉嘉雄與科長涂淑玲的大力支持，便爭取經費，於1998年正式執行，加上當時市面上充斥著外來圖畫翻譯書，推動本土圖畫書也是主要用意⁹。

另一個案例是，雲林縣政府鼓勵社區繪本形式的出版，以委託雲林故事館辦理「我的布庫/社區繪本創作/輔導與徵選計畫」以研習搭配競賽的方式產出：謝厝社區的白珮綾《我跟你們好》、活力海岸的裡子《大眼弟找寶貝》、《真的好長》、港尾社區的連素蓮、廖翊帆《流浪的小黃》、三結社區的林煒璋、吳雅琳《松鼠多多的枕邊故事》、崙內社區的黃娥嘉《老榕公公》笨港媽祖文化基金會的施儀珊《虎爺的故事》、台西藝術學會台西藝術學會的《台西海口人的故事》、新故鄉行動發展協會的陳志翔《惠來里158號檔案》等的故事繪本成果豐碩。

再以花蓮縣為例，自2008年起致力推動社區繪本的編製，以花蓮縣社區文化繪本系列為計畫，由縣市政府主導出版截至2012年為止共計9本。

⁹ http://sweetgirl-janetsai.blogspot.tw/2011/03/blog-post_9481.html 搜尋自南瀛之美繪本饗宴

書名	作者	繪者	編者	出版時間
林田山之旅	褚家妤	褚家妤	徐秀菊	2008
石頭男孩	鍾易真	鍾易真	徐秀菊	2009
龍眼樹的故鄉	劉伯樂	劉伯樂	徐秀菊	2009
回到美好的夜晚	劉克襄	鍾易真	徐秀菊	2010
巴滴力向南走	徐秀菊、李雪菱	郭育君	徐秀菊	2010
奇美	吳明季、陳莎拉	張振松		2011
我的大陳好朋友	張倍菁	江長芳		2011
金針花	黃惠玲	張振乾		2012
洄瀾	無文字	陳吟今		2012

表 1 花蓮縣社區文化繪本系列出版統計表

從上表顯示作者、繪者多以邀請專業文、圖創作者或委託專業團隊方式執行，其圖、文固然精緻且符合出版期待，但就本研究了解承辦單位為符合招標規定多全數委託學術專業團隊或出版業執行，快速而且有效率，但終究因缺少在地化、及缺乏社區參與，少了文建會當初推廣社區繪本創作，鼓勵故事人才與在地藝術創意呈現，刺激各年齡層的參與，透過資源調查的方式，收羅當地的故事與傳奇、甚至是關懷社區中微小的事物，經過居民的用心紀錄與繪製，將社區文化特色向外推廣成為一部承載當地人集體記憶的寶箱的初衷。

綜上了解，除了雲林縣，無論是台南或是花蓮，期望地方故事由地方自己做的事業與實踐，往往因主事者考量或質疑地方專業及礙於培訓、扶植等繁複的業務而讓地方失去詮釋地方故事的機會。

Mira Reisberg 在《響尾蛇之愛》乙文指出：「我們通常要藉由翻譯書或口語傳述來學習其它地方的文化，這在多元文化教育中一直是個爭議的問題-誰是權威？誰有資格教這些文化？」『小響尾蛇』源自美國原住民的傳說，透過當地人

講出來，文化的『純度』應該不容置疑（2009，168期，5）。」思考敘述地方文化的身份及資格問題，成為豐田三村推動地方故事採集，有意將故事轉化成爲地方共有的資產，透過故事的互動，產生對家鄉的集體共識的理由，也在形塑地方故事的行動中透過地方人的書寫及創作，勾勒出屬於在地關係網絡的背後信念及彰顯的目的。

貳、在故事中尋找地方感

台灣近百年急遽的變動，面臨著政治、經濟嚴苛的震盪，爲求生存、生計，發展出對現實生活與心態上的更迭、以及面對衝突的調整與適應，綜上所示位於花蓮縣壽豐鄉的豐田村，歷經百年的動盪，其特異的歷史位置及時空記憶，無論從哪個面向觀察都賦予豐田三村特殊的定位，也因爲草根性的社區總體營造運動在 10 餘年來的推動，新興的在地組織相當發達。其中最爲突出的在地組織牛犁，以「住在這裡真好」爲長遠目的，並以三大工作爲目標：「創造在地就業機會」、「青少年關懷教育」、「建構社區老人照護服務機制」，牛犁透過全面性的社區營造及社區照顧，凝聚居民的力量改變困境，卻也意外帶來觀光產業的發展，牛犁認爲這些「社區參訪旅遊」的經濟產值，主要來自於「住在這裡真好」的認同和參與，而本研究更進一步認爲地方故事的魅力是吸引人們不斷前往豐田一探究竟的所在，這樣的探秘尋訪其中有許多因素是因爲現代社會普遍缺乏的地方感，而在豐田故事隱約看見了希望。

但生活在豐田的人對何爲地方感的認識不多，只是一如往常的平凡過生活，所以當牛犁以生活在地方的思維推動家戶故事的行動，以一種關注採集故事爲目標，企圖在探究聚落空間的故事結構中找出地方人特殊的生活紋理、在人際網絡中看見普遍存在的信仰記憶與空間等的變化，或是以記憶爲名的脈絡中找出各個族群遷徙在此的生活故事與圖像，更是在居民追訴日常生活記憶中爬梳豐田人在豐田這地方生活的人、事、物等故事，從故事中覺察地方的發展，甚至釐清台灣近年來風起雲湧的鄉土文化、社區營造等運動，不斷面臨的「價值」問題，以及探討每一個故事背後呈現的社會問題及文化，架構地方的發展與想像。

第四節 說故事的方法

壹、 怎麼開始

本研究透過豐田人的敘事，來解析存在於豐田三村的社會、文化現象，除了掌握故事中所呈現的地方脈絡化，同時也尋找具有意義和有關聯性的「問題意識」，讓故事敘述除以日常生活現象與文學理論下進行「敘事」、「圖像創作」的記錄，希望產生更多的對話空間，「以小見大」、從「個體到群體」找出根植於豐田這塊土地的種種現象。

梁妃儀等（2003，222-223）在口述研究提到：「在面對地方事務多元及龐雜的口述及史料，一般採取兩種的整稿方式；一是「人物傳記」，另一種是「議題式」，前者主要在展現主角的特殊性、賦予它歷史中獨一無二的價值與定位，後者則是鎖定特定的議題，呈現其特殊的歷史脈絡與意義。」本研究多將訪談者的故事融入「議題式」的方式整稿，採三村普受重視的議題，透過觀察、回憶反芻書寫立場、亦敘亦論的彙整其議題的特殊面貌與現實狀況。

所以，本研究的文獻分析嘗試以一種日常生活與地方文化的認同書寫敘述，第一章緒論說明研究的動機與背景、研究方法與步驟，以田野告白的方式說明本研究的對象、範圍及方法論，並說明行動研究法與參與觀察方法的理路與研究架構，以順利對研究的議題做較為清晰的闡述，第二章在預設的研究議題與方向下進行記憶、敘事的探索及如何轉換為行動等相關文獻的分析，第三章則是書寫在教學現場中的觀察，並檢選數位參與繪本創作的成果。第四章則是在進入豐田三村實際參與觀察及行動研究中，所累積的資料轉換成綜合性的地方故事與議題的書寫。第五章歸結地方故事作為一連串的社區行動中逐漸形成的各種的能動性，如家戶繪本的創作，家屋故事的彩繪、並討論「故事禮物」的交換概念以及故事社群場域的生成等等，以上藉由故事傳遞呈現互動，並就微觀的記憶、述事、書

寫及圖像等敘事彙整、分析豐田人的集體意識。

一、豐田相關研究

豐田在 1990 年起接觸由政府領軍推動的社區總體營造政策，在過去的 10 餘年間成功的在豐田三村進行擾動¹⁰，無形中增能及賦權地方的能動性與在地意識，成為台灣推動社造的典範社區。本研究在蒐集以豐田三村為個案研究的專書及論文發現在專書部分：有溯及至日據時期的文獻材料有關的著作有《壽豐鄉誌》、《台灣的日本農業移民以官營移民為中心》及 2003 年出版《發現豐田：一個日本移民村的誕生與發展》為主，三者皆為記錄詳實的鄉土資料，有系統性的整理社區聚落之發展、家族、產業、寺廟、商業的發展、人物簡史、文化教育之發展等，其次有 1999 年出版的《戀戀豐田：花蓮豐田社區總體營造》是一本政府出版社區成果之專輯，從中可以看出豐田社造初期發展的軌跡，可惜文中介紹簡略，缺乏論述，另在 2010 年由客委會出版的《後山客縱：建構豐田三村客庄遷移紀錄》細說客家族群遷移至豐田，由社區居民訪談集結出約 40 則的遷移、以及在地故事，以上是本研究研究豐田的手邊書，也是進一步探討豐田常民生活軌跡、人文歷史、在地意識等可供參考引用的重要資料，此外，在找尋與豐田三村相關的論文中發現：《1998 花蓮研究第一屆論文研討會》有五篇論文以豐田三村輔導美化地方傳統文化建築空間為標的進行的論述，該批論文為外來團隊進入豐田社區進行規劃調查的報告，而文中誠實的表述規劃期間存在著專業學術與在地認知差異，論者透露當時三村居民對社區營造雖有熱忱，但對什麼是社區營造卻是十分模糊，必須經過長時間的「文化轉譯」工作才能獲得共識，該文提出對該地區空間美化計畫的 9 項建議，如舊派出所的整建、舊地圖的建構、兒童圖書館、草屋重建、豐田產業會館、假日醫療、豐之寶、社區學院、社區報等等的規劃，本研究發現有部分的提案成果呈現於上述的《戀戀豐田：花蓮豐田社區總體營造》

¹⁰擾動為實際從事社區營造的作為，往往伴隨著策略，透過行動的過程中找出新的模式，讓更多民眾願意關心社區、投入社區工作。

乙書中，但有些提案在歷經數年後，學術單位退出，而轉由社區陸續自主完成，由此可見地方的增能，是需要時間及在地居民深刻反思具體實踐的成果。而《牛犁傳記》的書寫內容，則是一本社區工作者楊鈞弼長期進入社區營造工作的歷程的詳實紀錄，同時也為如何推動社區工作的理念提出完整的論述。此外，不得不提的是，在豐田有位得過國家青年文藝獎的作家吳鳴，在吳鳴筆下的豐田，充滿著童年時光的追憶，道盡 60、70 年代豐田的變化，以歷史學者的身份透過散文書寫，讓本研究看到不一樣的豐田。

在論文的部份，有針對社區居民社區意識與非營利組織態度關係之研究，新移民女性在客家庄創業之研究、社區林業之發展、豐田文化空間、教育推動等的相關論述，但卻缺乏以日常生活敘述、故事傳播為議題探討。此外，在其它的文獻中則多以文化資源普查及成果報告書為主，有許多是近幾年來由在地組織自行撰寫計畫申請政府補助著手調查在地文化資源及故事的成功報告書，以上資料皆是提供本研究許多可靠的資訊與線索。

專書部份					
著作	年份	專書/論文	縣市	出版者	備註
林澤田編	2002	壽豐鄉志	花蓮	壽豐鄉公所	
楊鈞弼	2008	牛犁傳記	花蓮	花蓮縣文化局	
原林	1999	戀戀豐田—花蓮豐田社區總體營造	台北	文建會	
張素玢	2001	台灣的日本農業移民以官營移民為中心	台北	國史館	
黃熾霖	2003	發現豐田：一個日本移民村的誕生與發展	台北	文建會	
楊鈞弼編	2007	社區家族圓夢樂園：花蓮縣 95 年度縣市層級社區營造輔導計畫	花蓮	花蓮縣文化局	
王慶豐等	2003	續修花蓮縣志	花蓮	花蓮縣文化局	
李蓮富等	2003	豐田嘛是捱耶屋	台北	行政院客家委員會	
吳鳴	2003	豐田和風情	台北	紅樹林出版	

吳鳴	2003	來去鯉魚尾	台北	紅樹林出版	
吳鳴	1986	湖邊的沉思	台北	九歌出版	
吳鳴	1987	長堤向晚	台北	九歌出版	
吳鳴	1988	晚香玉的淨土	台北	九歌出版	
姚誠		一個日本移民村的故事 -豐田	花蓮	花蓮縣文化局	
黃玉振等	2010	後山客縱：建構豐田三 村客庄遷移紀錄	台北	行政院客家委員會	

論文部份					
著者	年份	論文	縣市	出版單位	備註
李美玲	2003	花蓮縣豐田社區居民社區意識與非營利組織態度關係之研究	花蓮	國立花蓮師範學院	未出版碩士論文
施雅軒	1994	花蓮平原於中央政策措施下的區域變遷-從清政府到國民政府 1875-1995	臺北	國立臺灣大學	未出版之碩士論文
黃蘭翔等	1998	1998 花蓮研究第一屆論文研討會	花蓮	國立花蓮師範學院	
姚誠	1998	戀戀豐田	台北	源雜誌，16期，頁 14-19。	
鐘蕎憶	2012	新移民女性在客家庄創業之研究	花蓮	國立東華大學	未出版碩士論文
陳培瑜	2004	以多元關懷為起點之課程發展行動研究	花蓮	國立東華大學	未出版碩士論文
干淑真	2007	花蓮豐田玉的開發與地方社會變遷之研究	花蓮	國立花蓮師範學院	未出版碩士論文
李文正	2006	豐田地區社區林業之發展	花蓮	國立東華大學	未出版碩士論文
陳景霖	2008	公私協力夥伴關係之治理模式—以花蓮縣豐田社區總體營造為例	花蓮	國立東華大學	未出版碩士論文
陳伶吟	2011	從花蓮縣壽豐鄉豐田三村牛犁社區探討文化創意與社區營造	台北	國立政治大學	未出版碩士論文

其他部份：					
著者	年份	論文	縣市	出版單位	備註
牛犁社區交流協會	2011	壽豐客庄的容顏-客家生活文化採集	花蓮	行政院客家委員會	

牛犁社區交流協會	2010	2009-2010 年客家文化資源普查：花蓮縣壽豐鄉客庄文化資源普查	花蓮	行政院客家委員會	
牛犁社區交流協會	2010	2006 年度客家文化資源普查：打開壽豐鄉鳳林鎮客庄歷史的窗口	花蓮	行政院客家委員會	
牛犁社區交流協會	2010	豐田地區環境教育場域體驗手冊	花蓮	牛犁社區交流協會	
牛犁社區交流協會	2010	花蓮縣豐田日本移民村文化資產區域環境整合計畫成果報告書	花蓮	花蓮縣文化局	
張育詮	2011	社區營造與社區遺產觀光的競合：花蓮豐田社區的遺產論述	台北	台灣觀光學報	
張育詮	2012	遺產做為一種空間識別：花蓮豐田社區的遺產論述	台北	民俗曲藝 176 期 193-231	
潘繼道	2004	花蓮豐田村日治時期遺跡	花蓮	國立東華大學臺灣文化學系臺灣文獻,別冊 10:8-12	
潘繼道	2007	花蓮港廳豐田村「山下私設埤圳」碑	花蓮	國立東華大學臺灣文化學系臺灣文獻,別冊 22:12-20	

表 2 花蓮縣壽豐鄉豐田三村相關專書暨論文調查表
本研究製表

二、研究範圍

本研究的範圍為花蓮縣壽豐鄉的豐田地區，豐田雖非現行的行政區域，但卻是豐田人記憶中家園，本研究認為對豐田的研究不應受限於現行的行政區，更應擴及與回溯開村的行政區域：其的範圍包括現今花蓮縣壽豐鄉的豐田村、豐裡村、豐坪村，以及壽豐、樹湖與溪口等村（黃熾霖，2003，18）都納入研究的範圍。

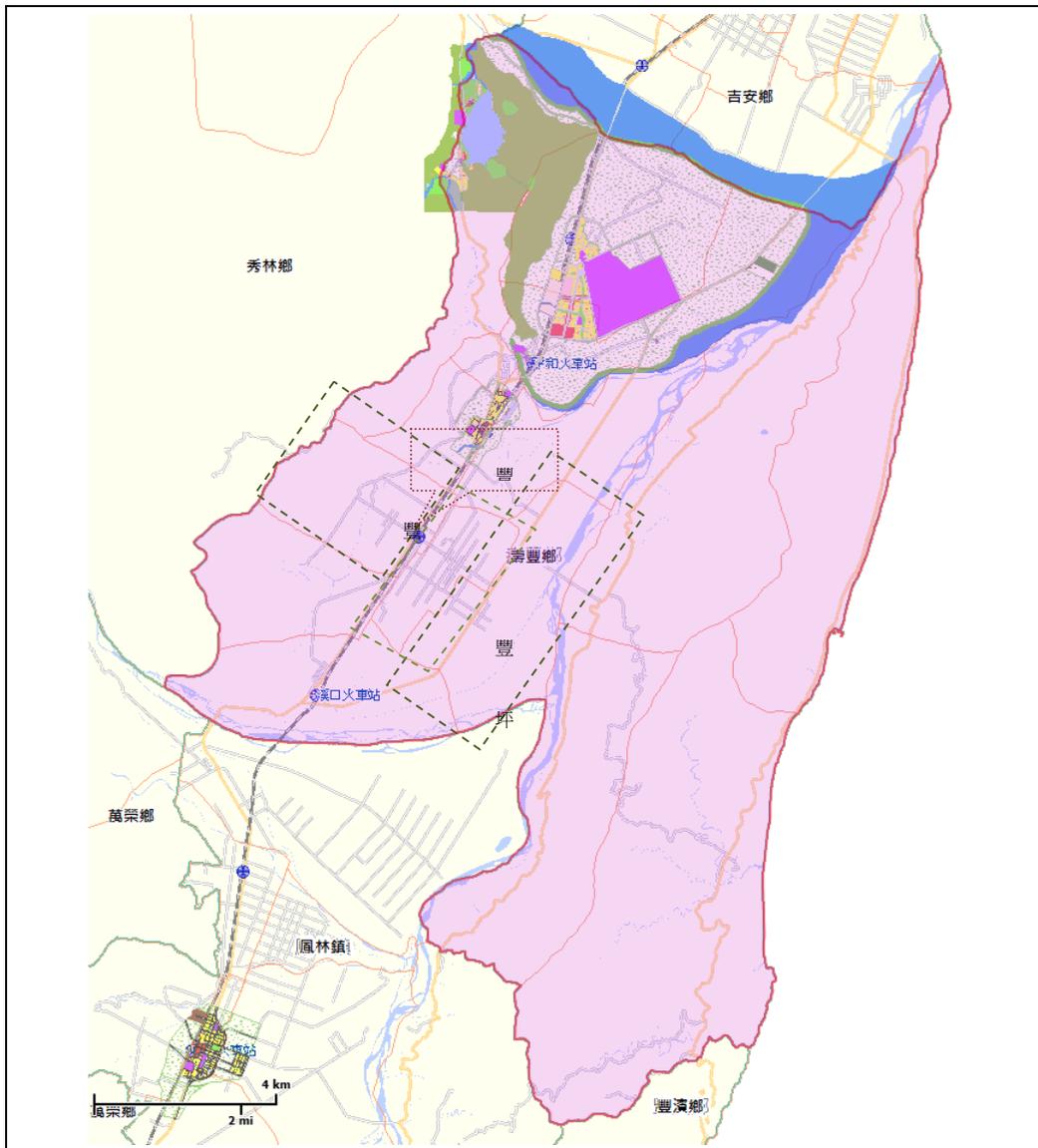


圖 1 豐田三村的現行區域圖

三、研究對象：

本研究在確認論文方向後隨即進入豐田，開始配合牛犁進行一連串的創本教學課程，透過這些課程讓本研究獲得第一手的口述資料，隨著陸續開設的課程，也慢慢釐清所要探訪的對象。在進入豐田約一年半的時間參與了環保小學堂的課程、壽豐樂齡教案的編寫與課程教學、新移民姐妹的繪本創作指導、豐田繪本館，故事彩繪牆、種藝術等活動，接觸的對象彙整如下：

對象/組織	人數	相關計劃	活動內容	時間
豐裡國小隨創社	20	環保局環保小學堂	文史、環境	1學年
婦女故事工作坊 (包含新移民姊妹)	10	社區自辦	個人生命故事	約2個月
豐裡村的老人會	15	教育部樂齡計劃	個人生命故事	約2個月
豐山村的老人會	15	教育部樂齡計劃	個人生命故事	約2個月

表 3 研究對象說明表

對象說明一：豐裡國小原為日治時期大正 2 年（1913 年）設立花蓮港廳豐田小學校，當時分為尋常科和高等科，供日本移民子弟就讀。光復後改名豐裡國小，目前的學區為豐裡村、豐坪村，為使學童有多元的學習機會，利用每週三下午開辦社團活動，供有興趣參與的學童參加。

而進入該課程引導孩童觀察地方文史及環境的時間最長、付出的心力也最多，卻是過程最為無力，成果最微弱的時期，爰因本課程為週三課後社團，孩童會因為學校活動行事需要不定期的支援，缺課的情事常常出現，以致原定單元常常無法配合及接續。除此之外，為發現孩童在多元文化刺激下雖擁有更多的資訊選擇權，卻選擇成為電視、電腦網路的附庸。此問題伴隨著課程發現孩童自我介紹的四格畫裡出現的是電視、電腦、美少女戰士、航海王等圖像，在記憶味道的課程出現的想不起最喜歡媽媽煮的那一道菜，所以出現的是牛排、大大的 M 型麥當

勞、漢堡、薯條、可樂的畫面，在談家族故事的記憶圖像時，學生的反應是很少跟祖父母說話、父母親離異，去百貨公司的快樂感是因為離家的媽媽終於從外地回來，帶他買衣逛街的回憶，而車站出現的是跟弟弟分開怎麼也說不清的情景，還有總是出現一個人跟小狗玩的畫面。從這些的課程中隱約看見家庭功能的退化，家成了距離最遙遠的地方，凡此種種現象隱約透露了警訊，顯示現今孩童無論生長於都市還是成長於鄉下，都出現對外來文化的無條件接收，與對家人的疏離，及對地方文化缺乏認識與認同，甚至更不用說是對生活環境的關懷等等，凡此種種的觀察使本研究憂心未來、也憂心地方感的流失，和不斷思索如何修復與重建的問題。

對象說明二：教育部為邁向高齡化社會作準備，於老人教育政策白皮書第 5 項規範：老人教育政策之推動策略之一建構老人終身學習體系，及第 8 項增設老人教育學習場所，故實施「教育部補助直轄市及縣（市）政府設置樂齡學習中心實施要點」，整合教育資源，建立社區學習場所，鼓勵老人走出家庭到社區學習。2008 年起，結合地方之公共圖書館、社教機構、國中小學、社區活動中心、里民活動中心、社區關懷據點及民間團體等場地，分 3 年規劃設置 368 鄉鎮市區「樂齡學習中心」，以期建立一個成功老化的高齡社會。而壽豐鄉的樂齡學習中心的業務則是由在地組織牛犁承接，針對老人各項需求，辦理與老人議題相關的活動，繪本課程就是其中之一。

牛犁於 2009 年嘗試舉辦長輩們繪本創作課程，藉著創作圖像說自己的故事，因課程設計之初未能預見長輩們的記憶圖像會如此豐富，初聲試啼成效不錯，但因為第一次辦理先前作業的材料準備、備課部份及最後的故事整理，未能充份掌握長輩們的作品意義及故事的完整性，有鑑於此，決定持續辦理繪本創作課程。

對象說明三：鑑於台灣外配人口持續增加，為照顧外配及其家庭，提供整合性服務，協助減低家庭壓力，並增強其潛能。遂鼓勵民間設置社區服務據點，建立外籍配偶服務輸送網絡，目前由牛犁社區交流協會承接外配服務工作，辦理中

文識字、電腦班及協助車輛考照等服務，其中也辦理了繪本班，以了解新移民姐妹的內心世界。

本研究於 2012 年 3 月至 5 月期間展開了數月的故事工作坊，所有的參與者在工作坊談論自己的生命故事，在第一次自我介紹之後，發現這工作坊宛如一個小型的聯合國，大家雖然來自天南地北，但卻有著無法言喻的緣份聚在一起，隨著之後的互動在回憶裡淚眼相對、發現最親密的家成為成長中最沉重的枷鎖，有時候一旦離家，就可能再也回不去那個家，後來聊到了家鄉食物與豐田食物的差異、聊到這裡的人情味，甚至有人覺得這裡才是她的家等等，雖然經過幾次的工作坊，夥伴們繳交作業的情況很糟，總是以不會繪畫為由來推委，但是工作坊間的熱烈分享卻讓參與者成為相互支持的夥伴，也讓本研究更清楚豐田女性的處境。

而本研究採以參與觀察法，在教學現場上也會配合觀察對象的創作及分享做拍攝的紀錄，來輔助觀察後的整理或書寫。實施的時間約有一年半，配合進行 2-3 個月的繪本研習課程，所以研究材料多取自於教學期間的蒐集，如個人敘事、書寫的文字、繪製的圖像等等，也會不定期進入社區觀察及找尋與故事有關的議題。正因為教授繪本創作課程的機緣，得以密集的接觸上述的對象，知道許多不同的生命故事，也陸續協助學員完成許多的繪本。

由於本研究於課堂觀察的年齡層跨越了兒童、婦女（外配姊妹）及年長者，礙於兒童生活記憶與歷程較短，所以探討的對象最後還是聚焦在外配遠嫁的特殊情境與年長者的生活紀事為主。

四、研究階段與架構：本研究分四個階段：

◎第一階段

先找尋與豐田有關的文獻（專書及論文等資料）及故事，針對記憶、敘事、故事三者之間如何轉換成行動的有關文獻進行分析和探討。此階段是以文獻分析鋪陳整個研究的背景及所要探討的議題及相關案例。

◎第二階段

藉由實際參與繪本教授課程進行觀察紀錄，此階段是以參與觀察法及行動研究法設計的課程交叉使用。

◎第三階段

將觀察紀錄聚斂與地方密切相關的議題進行分析研究，甚至發展出繪本形式的故事文本。

◎第四階段

將日常生活敘述化為可以敘事或傳播的故事再現，並探討故事禮物的可行性及未來故事館的生成及逐漸形成故事村的樣貌，因為計畫仍在社區持續推展，本研究僅能就現階段的觀察分析預做結尾。

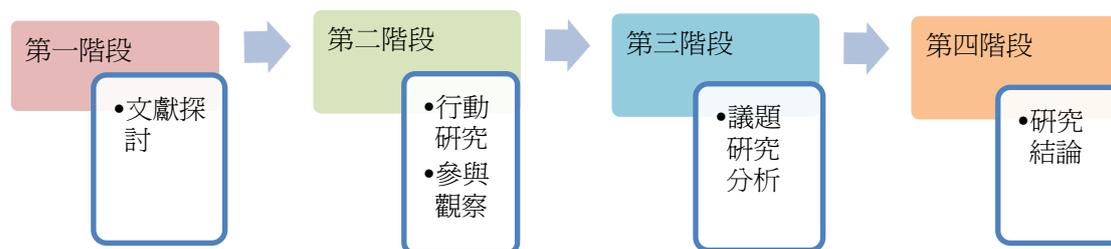


圖 2 研究步驟
本研究繪製

從 Capraro 的社區發展模式看來，底層的圈是根本，要從事社區發展工作，首先要完成的是人力的開發，而關鍵在於動員相關的學習機構，包括家庭、正式

教育的學校組織、非正式教育的社教機構一起來。中間的圈是社區領導者透過溝通與對話，建立共同願景，結合組織展開行動。頂端的圈則是商業機制成果的展現，3 個階段所展現的是不同的學習創造的過程（蔣玉嬋，2004，244）。此模式凸顯社區學習的途徑，仰賴整合的資源，社區學習並非知識的傳授，而是透過實際參與「學中做，做中學」來達到從底層循序漸進的結構發展。

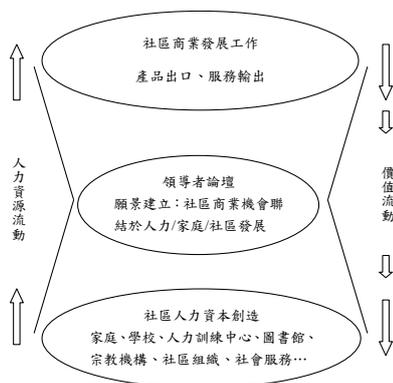


圖 3 社區發展模式

資料來源：Capraro，2004，蔣玉嬋（2004，244）

依據Capraro的社區發展模式概念，植入豐田推動家戶故事的行動，同樣也是設定整個社區為參與及學習的系統，因為中介體是故事而非產業，所以更重視社區的日常生活脈絡、經驗內涵與意義價值的交換與傳遞。此外，故事發展模式涵跨不同的面向，目的是希望全面的動員、讓故事得以有效的發揮，並建立地方故事的平台。

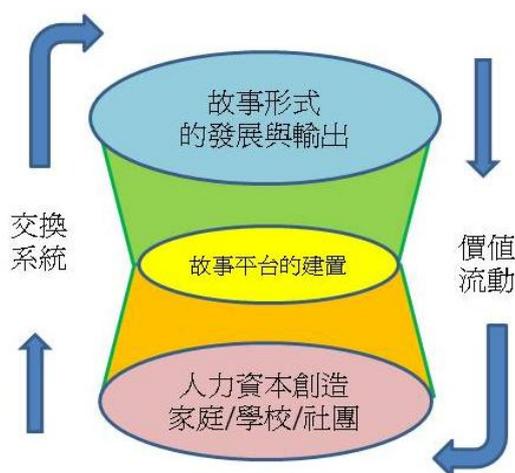


圖 4 地方故事發展模式

本研究改繪

五、研究者的角色：

本研究在參與田野研究期間被賦予參與者、觀察者及行動者的多重角色。也因為進入豐田擔任繪本課程、設計教學上的實際參與者，所以借教學現場近身觀察紀錄訪談者的敘事並取得創作的的第一手資料。

因為在社區故事理念推廣的過程中，包裹的重心就是說故事這件事，所以本研究在參與繪本創作期間皆以蒐集資料的從旁觀察方式進行，並未出現角色衝突，或下指導旗的方式來影響社區推動故事行動這件事，有的只是在課程引導上不斷嘗試錯誤後設法突破，以及在做中學中前進。

而本研究接下來想進一步說明研究角色的定位、移動路徑與參與的感想：

(一) 在參與的角色認知上：因為被賦予教授繪本創作老師的角色，所以在教授課程的規劃與事前的備課花費相當長的時間，也不斷在錯誤中尋找解套的方式，像是如此勾引出學員的記憶，說出他們的故事，但常因為上課時間的限制，必須同時照顧一群學員，總是點到為止而感覺遺憾，所以總是一再修正上課的模式，以迎合不同的學員特性。

此外因為參與學員都是素人，甚至有許多是害怕畫畫的，所以如何幫助跨出恐懼也讓本研究費盡心思，所以在設定本課程之初，已與社區取得共識是本課程並非一般的美術教學，因為教授繪圖技法、加強形體、明暗及對比的訓練，對毫無繪圖基礎的學者是個負擔，而且也不符合在地組織所要推動的故事採集目標，在這樣的需求下，正好符合本研究並非美術專業背景，只是懷抱著喜歡聽故事、對繪本創作有興趣的動機，就這樣一頭栽進研究的領域。記得有一次外來團體來豐田參訪樂齡看見老人家上繪本課的情況，聽見一位參訪者私底下說：「我覺得教老人家畫畫，做繪本呀！不一定要專業，而是讓他們不害怕的做。」雖然言下之意，他看出我非專業的身份，但本研究還是很高興他能認同做繪本或是推動社區事務工作，最重要的是參與以及提供發聲的機會。

(二) 在觀察角色的觀察上：本研究雖然很早就認識豐田，但事實上是進入研究

才算是真正認識這個地方，在研究之前，總以以前的舊經驗判斷研究一定要追根溯源，所以以豐田歷史來看應該有許多與日本有關的故事，但進入之後才發現前人挖掘的故事已經足夠，而總幹事楊大哥也良心建議本研究：「與其探討過去隱而不顯的日本情懷，仇日情節，還不如發現當下。」所以，隨著進入的時間越長，發現豐田客家遷移史已經完成出版，在地組織甚至觸角深入鄰近的其他鄉鎮協助建立相關的移民史料，第一個反應是既然豐田人已經將地方故事挖掘得非常澈底，那故事的研究又應該往那個面向探討呢？但是，隨之而來的疑惑馬上就會被趨趕，因為你會發現在豐田不用擔心沒有故事可以寫，因為做完這批還有另外一批等著，你在這裡採集，另外還有一群人跟你一樣在挖故事。最慶幸的事，他們會提供絕佳的位置，也從來不避嫌的讓你觀察。

（三）在行動角色上看見行動的意義：

當問起總幹事楊大哥為什麼選擇用繪本推動社區發展的策略之一呢？楊大哥回答說：「這幾年來一直想讓藝術進入豐田，繪本是方式之一，希望未來每個家戶都有一本繪本，甚至可以將圖彩繪在家屋牆壁上，未來只要來到社區認圖就可以知道是那一戶人家。」這是一個將想像轉化為行動的點，但隨著更為深入探詢後，背後更為深層的意義就不斷的浮現甚至與許多社區的作法因之產生連結，就像楊大哥曾經說過：「這幾年來努力的推動文史調查，是為了幫大家紀錄及設立完整的資料庫，讓後人可以查詢及看到。」可以想像的是，當記憶消逝、故事被遺忘，家屋被傾毀、人會老去及死亡時這些曾經被紀錄的故事、圖像會是何等的重要。所以當本研究理解行動背後所要彰顯的思維時，行動就更加有意義，自我的衝突會減少，外在困難也會設法解決。

貳、 準備道具

一、從結構說明

（一）文獻分析法

本研究在文獻分析方面分二個部份，一是找尋與豐田有關的專書、論文、期刊與政府研究報告等。二是整理與「故事」相關的論述，像記憶、敘事相關的論

述，以分析對照本研究所欲探討的地方故事的發展。

（二）做中學的行動研究法

行動研究是1940年代由美國學者Kurt Lewin及Stephen M.Corey等人所提倡，是一種強調將實際的「行動」與「研究」相結合的研究方法（張文山，2007，279），一般的學術研究大多以專家學者為主體，執行才是實務工作者的工作，但常存理論無法適當地說明或有效的解決實際情境中所面臨到的真正問題與現象，造成「理想」與「現實」之間的落差。所以，本研究嘗試提出民眾參與社區繪本創作的策略，在行動研究中進行「螺旋循環」的步驟迴圈，而每一個螺旋步驟中，迴圈包含了計畫（Planning）、行動（Action）、觀察（Observation）與反省（Reflection）等四個步驟，而每個「研究—行動」迴圈會導致另一個「研究—行動」迴圈的進行（張文山，2007，279）。因此透過實際行動反覆的進行評鑑、反省、回饋、修正等模式，以順利完成計畫並解決計畫中遇見的實際問題，也因為本行動是以繪本創作喚起對個人記憶甚至地方的集體記憶，所以，多是從過去的生活片段，透過記憶篩選、解構和重新建構的過程，以敘事詮釋社區的人、事、物、景等議題，研究期間提供參與者對本行動研究的許多想像，並建立後續的操作機制。希望藉由參與者的行動力及展現的成果，實踐社區目標，努力縮短「實務」與「理論」之間的差距，減少「行動」和「研究」之間的差異。

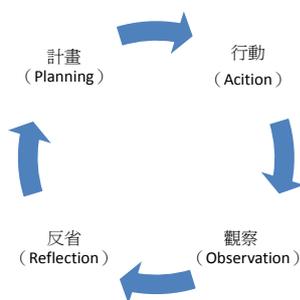


圖 5 行動研究模式

（三）參與觀察法

參與觀察是一種實地觀察或直接觀察的研究法，本研究以參與豐田三村在地組織牛犁規劃的繪本創作活動，從參與夥伴們的故事中發現具有議題性的文本，所以參與觀察與訪談內容不是「結構性」，而是一種「觀察與訪談的紀錄」。目的是從被觀察者參與分享的故事中及繪製的圖像裡取得研究的素材，對於口述與圖像的內容予以解析與探討，企圖瞭解被觀察者對生活環境、地方文化及社會網絡的經驗與觀點、以及分析參與者對豐田三村依附長存的地方感。

二、工具性

本研究是以進入教學現場採集故事為主，所以對課程的設計主要是以如何勾引出學員的故事而設計課程，也因為近幾年來，教學現場不斷產出的教案多元而且專業，但甚麼才是真正符合教學對象，達到教學目的的好教案呢？在著手進行研究時則反覆思考這個問題。因此，重新定義教案就變得異常的重要，什麼是教案？只要回到最原始的初衷，答案就顯而易見的出現，教案就是老師想要教給學員什麼東西時所使用的工具或是方法，目的是讓學員更容易地學習與吸收知識。因為這樣的釐清才讓教案的編寫與實施，可以成爲一種學生需求導向的發展，因此本行動教案以此爲主軸，作爲編撰的核心，並發展出一些概念以帶入各個教學現場，讓每個場域都有自我發展的方向、而且任何人都可以在此理念與基本的原則上建立屬於自己的教案。其概念爲：

（一）、帶領者須先對該區域文化及族群風土民情，有一定的先備知識，才能掌握口述故事的脈絡性，適時的給予引導。

（二）、嘗試將本地特有的歷史文化納入文本，協助參與活動的長者製作生命故事的繪本。

（三）、運用照片、物件及學員有興趣的事物帶領學員進入情境，設法勾勒出完整的故事脈絡。

（四）、傾聽、鼓勵、讚美、同理、接納及分享，是帶領活動的不二法門。

（五）、無論故事好壞請留下紀錄。

(六)、故事文本的後續與利用，除了展示、出版等方式，建議以推廣地方人讀地方故事的理念，銜接區域內的小學進行在地課程的融入。

也因為面對的學員都是無繪圖基礎的素人，所以比較著重引導說故事的區塊，所以採用許多引導的方式，而且可依課程之對象、場所及實際需要置換不同的課程內容，甚至可以反覆使用，讓故事採集以及繪本製作的更為順利，其中心課程有：

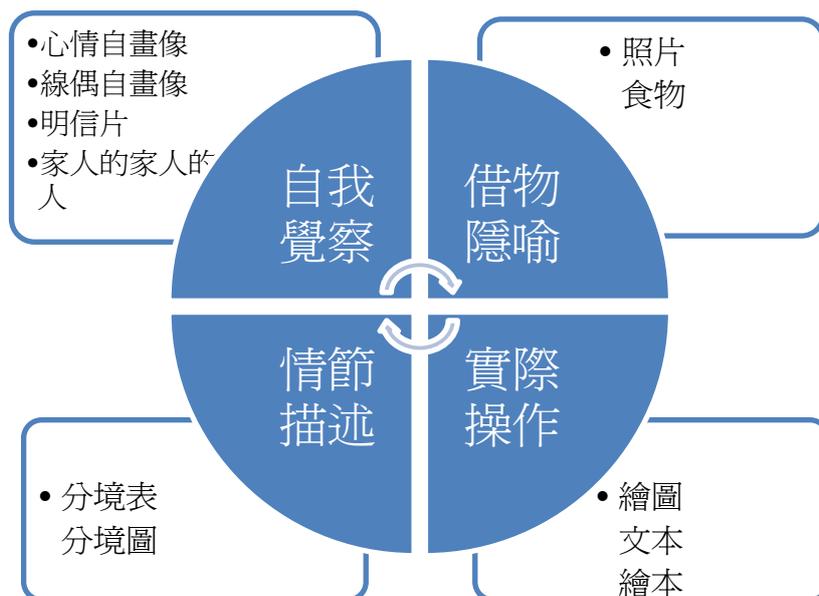


圖 6 課程設計與說明

以下針對其課程內容說明：

一、自我覺察

(一) 心情自畫像：透過繪製過程檢視關注自己，創作可欲的自畫像。

材料：白報紙、彩色筆、碎布等。

操作過程：

1.2 人一組，以一首歌（心肝寶貝）的時間相互按摩，舒緩情緒。

2.一人躺在白紙上，確認姿態後，由另一人幫忙描繪，起身後請創作者畫像描繪及裝扮。

3.自畫像活動的想法是一種自我觀照的延伸，讓參與者觀察自己，回想自己曾經最美好的狀態，或是給予自己忽略的身體或欲求一些觀照，甚至畫下希望的改變，製作完成後分享。



圖 7 心情自畫像-1
本研究課程拍攝 101.08.12



圖 8 心情自畫像-2
本研究課程拍攝101.08.12

(二)皮影偶或線偶自畫像：透過自我覺察，觀察個體當下生理與心理的變化，覺察自我的外表後逐漸體察到內在的情緒變化，正視自我存在的意義與價值，透過製作簡易的皮影戲偶，演說自己的故事，是一種躲在螢幕後說自己故事的方式。

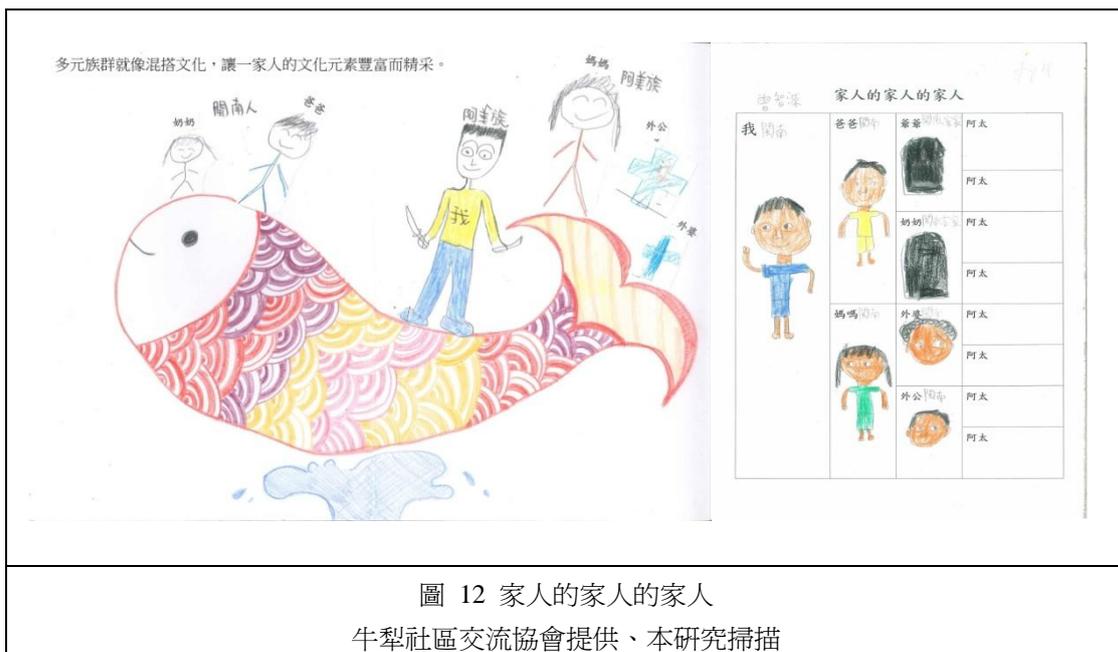


<p>圖 9 人偶自畫像-1 本研究課程拍攝 101.5.21</p>	<p>圖 10 人偶自畫像-2 本研究課程拍攝 101.9.21</p>
-----------------------------------------	------------------------------------------

(三) 記憶的明信片：藉由四格明信片的創作、將敘事出來的故事圖像化。

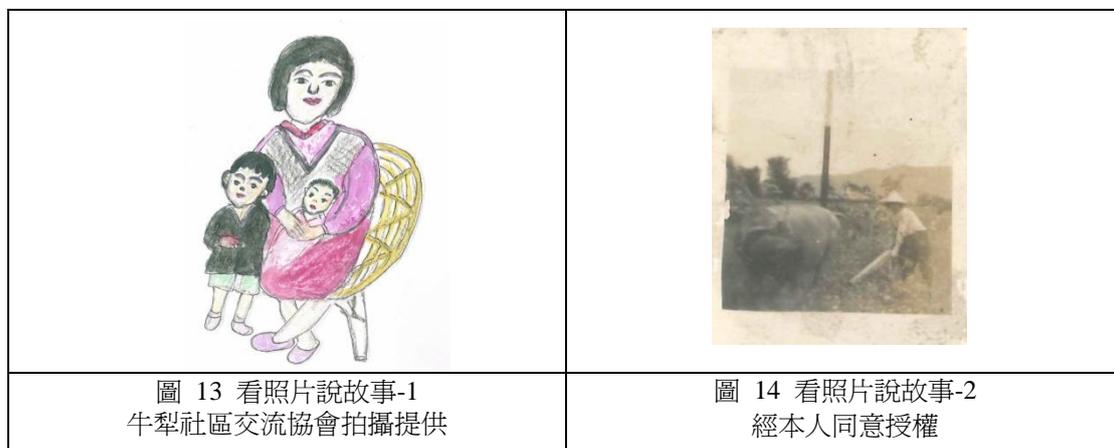


(四) 家人的家人的家人：自二戰結束後，隨著日本人的離開，豐田三村自此不斷有新的住民移入，遷移者帶著不同的文化背景與眼光來到豐田，所看見的豐田面貌都不逕相同，融合的身份背景，讓此地多元族群有著殊途各異的文化背景，但卻洋溢著融合的景象，而探索豐田人對族群的看法，其實不是為了分類，而是為了告訴多元融合下的眾人是如何的相同？



借物隱喻

(一) 看照片說故事：邀請翻出塵封或收藏在相簿裡的舊照片，把這些值得紀念的瞬間，透過一張、張值得紀念的人、事、物的照片，說出與自己有關的故事。



(二) 記憶的味道：味覺在個人的記憶佔有非常重要的位置，而食物的味道更是伴隨著記憶隱藏在每個人的心底，有時無意間的氣味，就能喚起一種難以言喻的滋味，引發許多的記憶與回響，甚至成為生命裡重要的味道，在各種串連的記憶裡，所有好的、壞的記憶，似乎全在這個味道裡。



圖 15 記憶的味道-1
牛犁社區交流協會拍攝提供

圖 16 記憶的味道-2
牛犁社區交流協會拍攝提供

情節描述

- (一) 分鏡卡：藉由分鏡卡去解構、重組安排一個完整的故事情節。
- (二) 分鏡表：將故事以表列的方式呈現，確認故事情節。此二者都是一種故事情節安排的方式，比較不同的是，分鏡卡適合會畫畫的學員，她可以比較容易的將記憶的視覺印象一張、張畫下後，排列故事節奏後，再撰寫故事文本。而分鏡卡則適用於不擅畫圖，或已經有比較清楚的故事架構，而本表適用於你可以將文本填入的同時，思考應加上什麼樣的圖配合。



圖 17 分鏡卡
本研究課程拍攝 101.5.18

文字	圖	頁數
6月，天氣越來越熱！ 一大清早，村裡的男人有一半都到石鵝山挖藕。	男人在石鵝山挖藕	1-2
先生也背著簡單的行李上山。	先生離家的背景	3 (4)
在過幾天就是端午節。 先生就這次上山幾天就下來一起過節。 那幾天我到菜園裡採艾草、竹園裡拔竹葉。 和婆婆包粽子準備過節。	端午節的習俗	5-6
這時候，屋外傳來：「同市！同市！」 「000 挖玉時錢，被火藥炸死！」 「什麼！死Y！」	有人慌忙報送訊息	7 (8)
同市腦海一片空白，看著痛哭的婆婆，一臉茫然的小孩。 「我該怎麼辦！」 「怎麼辦！」	喪禮的情況	9 (10)
這時回憶湧上心頭，想起小時候家裡窮，天天吃地瓜籤，7歲時日本人走了還是一樣的窮，尤其在那個重男輕女的年代，想讀書又不能讀書的歲月，困苦就像生來就刻下的印記。	地瓜籤 or 赤腳目送 哥哥上學	11-12
13歲那年，還在茂島灣的年齡就開始到工廠做工。	工廠工作	13 (14)
一直到20歲嫁入農家才學習耕田、播種、插秧等農事。	結婚+農事	15-16

圖 18 分鏡表
本研究課程掃描

實際操作

因為是自製的手工書，而且是幫忙不善於繪畫的學員，所以過程中會添增許多機器輔助掃描，修正圖之比例、圖文空間的配置。確認後列印才上色，最後組裝黏貼後加裝封皮後，加上一個適當的封面。

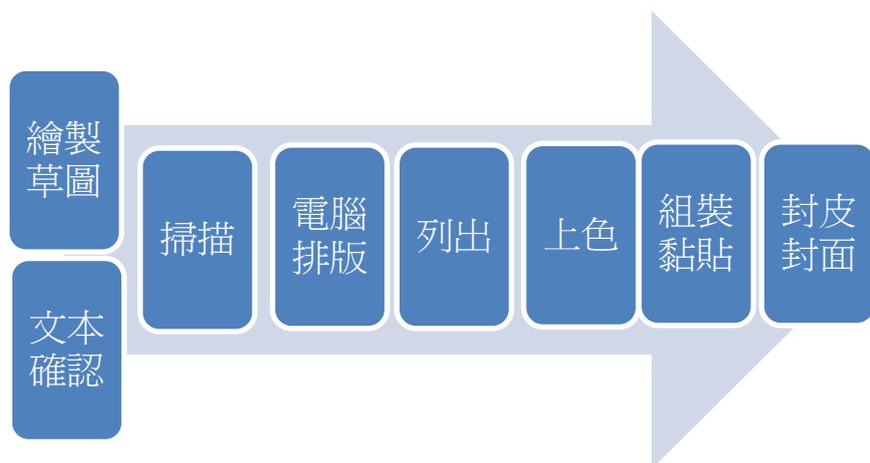


圖 19 豐田繪本製作流程圖

本研究繪製

參、 故事提問

20 世紀初許多學者開始對於人類的記憶發生興趣，他們認為應該將個人的記憶放在社會環境下探討，並把此現象稱為集體記憶或是社會記憶，王明珂(1999, 283)認為：「無論是社會或是集體記憶，它的範疇都很廣，不只包括廣義的過去，也包括對現在與未來的想像和與期望」。黃應貴(1999, 18)曾經以客家族群為例點出：「以客家族群的遷移史為例，反映出他們過去長遠歷史過程中的集體經驗，強調他們住過的地方及做過的事，不僅凸顯實踐歷史是依他們的活動而來，更凸顯出他們是歷史的主人。」所以，物換星移、資訊雜沓、權充為歷史的主人的在地人，不再只是被動的等待歷史為之紀載，更應該是主動的紀錄在地的故事讓人看見，而豐田的定位就是要創造更多的敘事和聆聽的機會、讓故事可以是一種自主性的由下而上的建構，如果傳統可以被發明，建構一個具有傳播力量的故事村也似乎可行、及可以被理解的想像，也才能真正的實踐學者所說的共同的歷

史感，但並非僅是同一族群而是一群有凝聚意識的夥伴。

所以，本研究在這裡提到對於一個二次移民¹¹為主，非同一族群、但居住在同一範圍的社群，是以什麼樣的社會歷史記憶來凝聚認同？這也是本研究所要探討的「地方」潛藏著怎麼樣的在地歷史記憶，這種歷史記憶以什麼樣的內涵組織起來，如何在社群的擾動中傳遞？又如何在此變遷中被重新詮釋？而豐田選擇了一種訴說地方故事的方式，利用文本與圖像結合的繪本為工具，在故事產出、轉換、和傳遞間看見了什麼？甚至也可以進一步探討在歷經「社區營造」政策洗禮的豐田三村，在國家機器與三村居民自覺交互下，故事中所呈現的精神圖像？豐田三村居民如何從早先的日本殖民文化經歷閩、客、外省與新移民的二次移民，藉由回溯再現記憶的圖像？如果說集體記憶是種凝聚共識的結果，從記憶及敘事的角度來檢視藉由圖、文共構的繪本行動對群體產生什麼樣的影響：對於地方故事該如何被記憶？這樣的記憶論述隱含什麼樣的地方視野，這樣的論述又隱藏著甚麼樣的意義？

肆、 故事的發展與限制

本研究透過觀察個體，來解讀豐田三村的社會文化現象時，在掌握脈絡化的前題從故事中尋找有意義和有關聯性的「問題」或「問題意識」，在村民的敘事中找到彼此之間的交集，並且能夠清晰的在現象與知識之間，進行所謂「口述歷史」、「圖像敘事」的「在地脈絡化」的記錄與彙整，「以小見大」、以「個體到群體」的分析，找出植基於台灣這塊土地和社會中的種種現象，因服膺後現代學者對中立研究論述的批判，認同研究與寫作多少存在著主觀的選擇，加上對特定文化與社會情境的偏好影響，都促使研究呈現選擇性的看見，也因為無法從本研論文涵蓋全部的議題，所以綜合訪談者反應最多的生活敘事，組織三類最被關心的面向分析：

一、人的故事：以探索豐田村於日治時期封閉的官辦日本移民村、終戰後廣泛接

¹¹ 所謂的「二次移民」大部份都是在日據時期、中部大地震、八七水災及蔣經國推動十大建設期間，好幾波從桃竹苗、中部移民到南台灣、東台灣，被稱為「二次移民」。

納前來移居的閩、客、原住民及外省族群、和其後逐漸增加的外配的新移民，其中涉及婚配的遷移、或抑是嚮往新生活而移居的故事，和三村賴以維生的生計產業如何物換星移的轉變，以及社區如何透過自主參與以及集體意識在日漸多元的族群背景下再造社區的地方感等等的故事。

二、空間故事：敘事因時空轉變而異化、甚至位移的空間、文化景觀因政經的影響而改變如在地產業所形構的空間景觀變遷的故事等等。

三、記憶味道，食物的故事：敘事族群特有的飲食文化與食材的出處，因為遷移成就混搭及融合的飲食文化及味蕾，一點一滴都在新生地展現特殊的經歷與故事。

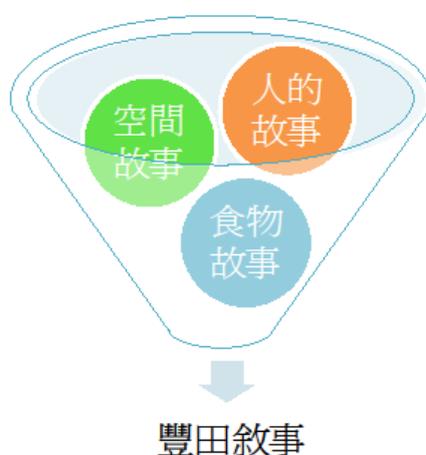


圖 20 豐田敘事的內容說明

本研究繪製

本研究的限制：

(一) 有時片面記憶的回溯難以聚焦及發展為故事，所以故事面臨需要轉換或是忠於原樣的抉擇問題。

(二) 以繪本創作呈現，須突破害怕畫畫的心防。

(三) 採集故事需要長時間的在地訪查，無法於短時間完成的問題。

(四) 繪本班的成員與敘述的故事不具有代表豐田全面性的問題。

伍、預設結局

台灣在「90 年代之後鄉村新社會運動的型態特性高度反應不同的地域文化特色，一些鄉村仕紳將人類學巧妙的鑲嵌於組織動員的細節裡，凝聚情感的詞彙與知識庫，加上 90 年代末地方史學運動，民族誌成為鄉村仕紳透過社會運動追

求族群與地域認同的過程，而從鄉民到公民過程中出現的草根專家，經由閱讀民族誌的資料，以帶有人類學家的視野，成為鄉村社會反應國家發展政策的批判力量（洪馨蘭、趙樹岡，2011）。」所以本研究帶著這個觀點進入這個新、舊雜陳且極具移民性格的村落，尋找近百年來人與人、與土地的對話關係，及檢視上述的理念，重新面對地方與文化資產的課題，透過敘事、交換等理論，梳理出個體與地方特殊的歷史脈絡，重塑在地的故事。此外，也呼應一種地方人應知地方事的概念，鼓勵在歷史文化的脈絡中找出本土化的故事。

我國自 2001 年修法¹²明文訂定將無形文化及口述歷史視為重要的文化資產，所以記錄社區的過去、現在及未來成為社區工作重要的一部分，對於致力於保存當地的文化、生活風貌的社區工作者，面臨如何將無形文化技藝或是神話、地方故事轉換成可以記錄與流傳的文本，讓意義可以進一步彰顯。而透過「由下而上」、「社區自主」方式與「民眾參與」的前題，提供了一種可以以地方行動連結在地觀點的機會，這些具體作為如果換成是社區居民在生活實踐的敘事，和地方居民的經驗著手，有時又可能是另一種不同文本符號的轉換、一種新的嘗試體驗。羅蘭巴特（1997，189-190）在著作《神話學》（Mythologies）提到符號的意義：

指出符號代表著人們的興趣、價值與行為，人們透過敘事確認自己與社會之間某種心理或文化的聯繫，而故事本身對敘述者而言，隱含著作者的政治位置及從甚麼角度觀察，也在敘事歷程中從事傳遞社會文化符號的過程中呈現不同的結構與情趣。反觀對觀/聽者而言亦是從不同的文化角度來看，對同一故事產生不同的解讀方式，甚至引發許多的想像與連結，這就是敘事的魅力，而在故事的世界裡，人人都可以成為解讀符號的專家。

所以，每一個看似簡單、平凡的敘事文本其實都能闡述作者的觀點，從另一

¹² 本文所指為 2001 年公佈的《文化資產保存法施行細則》

角度來看也可以是作者與觀者互動交流的平台，藉由這樣的互動，人與人之間才能有更為清晰的理路，認同彼此，免去不必要的紛爭，甚至成爲一種人與人之間的社會關係網絡交通，一種「禮物」形式的交換。而豐田所要創造的是建立更多的敘述和聆聽的機會、和故事是由下而上的建構，如果傳統是可以被發明的，那建構一個具有傳播力量的故事也可能成爲一個可行、可以被理解的想像。而這些來自於三村居民的敘事以及本研究的觀察紀錄，所融合出豐田特有的故事圖象，則慢慢的被建構及蘊釀成豐田故事獨特的敘述路徑及各種可能發展的故事脈絡，甚至以一種地方人說地方故事的行動力建立三村的識別系統。

第二章 地方故事的理論與建構

依據徐昭玟（2012，325）的說法：「以往的地方研究常淪為區域研究，只關注自然、經濟、社會、文化因素，如今人文地理學則轉換了焦點，針對人群與地方的關係提出更深刻的見解。」自此生活在地方則多了一種描寫：「即是文化地理學注重的是不同過程在特定地方集結的方式，還有這些地方如何對人產生意義，因此，涉及了豐富多彩生活中的多樣性與多重性；也涉及世界、空間和地方如何為人所詮釋與利用，以及這些地方如何因此而有益於當地文化的延續。因此必須處理觀念與物質、實踐與地方、文化與空間之間如何產生關聯。」（Mike crang, 2003, 3-4）」然而，地方文化到底來自於何方及如何尋覓？吳康寧（2006，87）認為：「對於真正想進行有思想的學術研究的人來講，寶貴的資源不在別處，就在研究者的本土境內與本土實踐，就在研究者生活於斯、感悟於斯的這塊土地上。」從上述對地方研究的詮釋可以看出知識的探求有其區域與地方性，而地方研究又與其探索之內在網絡社會關係聯繫，本研究認為著眼於採集尋常的地方故事，並建立地方人在敘事者與聽者之間的社會聯繫，是最為容易找出地方文化特色的方式。此外，因為地方故事所建立地方感，雖是以地方的人、文、地、產、景為詮釋的背景與養分，但更需要具體實踐的行動力，這在 1990 年代以後台灣社會逐漸重視鄉土文化的氛圍提供了助益，也因各地文史工作室的成立及社區營造政策的推動給予更大的空間。

所以，本章在探討故事相關的理論及其與地方發展的行動，直指故事來自於過去的經驗與記憶，記憶讓故事有源源不絕的出處，記憶除了生命經驗的記憶外，還受到社會集體意志的影響形成所謂的集體記憶。此外，記憶還必須透過敘述來外顯，當敘述發展成有秩序、有頭有尾的敘事時，而成為了故事。隨著探索故事從何而來，及其無限的魅力外，更藉由個體生命故事到地方故事的分析及透過數

個不同故事的形式探討和故事做為禮物的分享來點出地方故事的發展及試論
以一連串推展社區故事的行動中如何創造故事社群的可能。

第一節 論記憶

壹、記憶的始末

記憶是什麼？《辭海》釋意：「記憶（Memory）為心理學的名詞，直指往時經驗之印象再現於意識中，謂之記憶。有指時與不指時兩種：當記憶發時，知其事已成過去者，曰指時記憶；不辨其為過去者，曰不指時記憶，今心理學上言記憶多以指時記憶為限（1981，4058）。」換句話說，指時記憶與不指時記憶的差別，在於記憶者是否辨識真實事件、及其發生之有無，甚至探索其影響，所以評估必須客觀的追本溯源，才能找出原因，抒解問題。而不指時記憶，因不能辨識過去及事件之真偽，全憑主觀之意思，所以相對於指時記憶的有憑有據，可探討的空間也就更為寬廣。這也反應在中華百科將記憶解釋為是人類心智活動的一種，屬於心理學或腦部科學的範疇。對於記憶的存在一般人認為是客觀的，是物質或物質系統變化的即時狀態。但仍有部份的人認為記憶具有主觀的辨識及提取的現實功能。

西方的發展心理學學者皮亞傑(Jean Piaget)在其自傳中回憶童年曾經歷的一起綁架事件，當年還在襁褓中的皮亞傑，因為奶媽的機警才免遭危難，這事件經歷了許久，直到這位奶媽臨終前把當年受獎賞的懷錶退回，才發現根本沒有遭遇搶匪這件事，所有的事件都是出自於奶媽的自導自演，但皮亞傑卻驚訝於自己從小記憶清晰的那場事件，自己是如何被推倒在地上，無助的望著從樹葉縫隙中透出的陽光，從這個例子發現，記憶具有不斷將事件合理化的傾向，洪蘭（2005）在《喜歡編故事的大腦》一文中提到：「人的大腦有想像力，在聽到片斷的訊息後，會依自己過去的經驗，把這個零碎訊息組成一個合理的故事而且這個故事越重複越周延……。」這個故事指出大腦會接收他人的訊息，甚至在大腦間提取先

前的先備知識，將零碎的資訊加以彙整重組及想像，然後再編織出一個完整的故事¹³。

蔡振興在《劍羚與秧雞》中的童年記憶乙文，對記憶理論的發展始末做出整理，他指出記憶的研究始於 80 年代，而至 1990 年代後成為顯學，其研究發展之初是對記憶如何結合見證文學和創傷文學討論的建構，是一種透過書寫反思再現歷史創傷經驗的機制，這樣的轉變將記憶推向敘事的模式，以敘事角度為出發，將記憶、詮釋、主體三者解構和再建構，使之成為一種研究歷史事件的新方向，一直到 2000 年代更受到心理分析的影響，甚至將記憶分為文化記憶、歷史記憶、創傷記憶和後記憶等主題研究。而早在西元前 4 世紀西方的思想家柏拉圖就提出一個重要的「蠟板假說」的概念。他認為人對事物的印象，就像物體放在蠟版上所留下的印記般，人們一旦對事物獲得了印象之後，隨著時間的推移，該印象將緩慢的淡薄下去乃至完全消失，又恢復像蠟版表面一樣的光滑。這樣的說法說明部份的記憶會隨著時間流逝，但事實上並非全然如此。記憶理論並非處理全盤脫出的過去內容，而是作為一種方法論，透過記憶提出一種建構與解構的閱讀。然而建構與解構之間需要的是一連串的必要行動，否則記憶將永遠只是一場記憶，無法延續甚至被看見。

貳、眾聲喧嘩的記憶

隨著「蠟板假說」對記憶的詮釋，接下來的數十世紀以來，後人對記憶的理解與想像更為豐富，並不斷的被記載與詮釋；如洛克說：「記憶如同白紙，是觀念的石屋儲藏室，按個人的觀點書寫與記錄」。梅洛龐蒂則認為：「記憶其實是呈現現在的觀感與視角」。德希達則將記憶當成是：「過去蹤跡的再現。」文學者尼采則以：「過去記憶和遺忘，兩者相互糾結和互斥（蔡振興，2012，51-52）。」來詮釋記憶。

¹³ 洪蘭《喜歡編故事的大腦》，2005-10-15/聯合報/E7 版/聯合副刊

此外，楊照在為均特、葛拉斯的《剝洋蔥》作序為文時，就直指：「記憶、往事，就像包裹在一層層的洋蔥皮裡，那一層層洋蔥皮不一定按照時間順序，而是由各種自我扭曲與裝飾安排結構起來的，必須剝掉外面一層，才看得到裡面那層皮上究竟刻寫了什麼。(2009, 5)」。雖然有人認為回憶艱澀而難以言喻，但仍有些人認為：「溫習童年，是生命最珍貴的記憶，記憶裏的瑣事點滴，彌足珍貴(吳鳴, 1988, 1)。」甚至「在傾吐完過去的人生記憶後，其實也是一段自我的完結。(黃小黛, 2010, 4-5)」然而，每個人對記憶的解讀不同，記憶除了像剝洋蔥般的層、層退去間必須忍受那嗆鼻刺激的氣味外，它還可以是什麼？

參、記憶的變異與後續的發展

為了讓記憶有更為清晰的定義，甚至可以追索記憶的未來，蔡振興(2012, 52)提出了「記憶」與「追憶」兩個辭彙的解析，直指兩者語辭雖均指向過去，但表述的意涵在於時間性與事件上的連結。而追憶相較於記憶，更具有整合動力、方向感和目的性，甚至可以透過回憶探索行動而成為追憶。然而，追憶還有個「回憶」的雙胞胎兄弟就常與「記憶」衝撞。均特、葛拉斯就曾比喻：「回憶就像孩子一樣，也愛玩捉迷藏起來。它愛獻媚奉承、愛梳妝打扮，而且常常並非迫不得已，它與記憶相悖，與挑剔、古板、老愛爭個是非曲直的記憶相悖。(2009, 14)」。蔡振興(2012, 53)又認為：「記憶並不是紀錄和儲存過去的大熔爐；相反的記憶是過去的劇場，深植於潛意識，期待被挖掘。因此記憶所關心的是過去的知識(knowledge)如何被知道(know)與被敘述(narrated)。」然而，對於靠記憶謀生的小說家甚至認為記憶可以：「藉由小說，記憶得到安排，過去獲得解釋(均特、葛拉斯, 2009, 10)。」對此，鄭清文也在他所著的《青膠苗》¹⁴裡澄清：「這些作品採用了小說的形式，會有虛構的部分，因為虛構是小說的基本，不過書中

¹⁴ 鄭清文《青膠苗》自由時報 - 2012年9月17日
<http://tw.news.yahoo.com/%e4%bd%9c%e5%ae%b6%e9%84%ad%e6%b8%85%e6%96%8780%e5%a4%a7%e5%a3%bd-%e9%9d%92%e6%a4%92%e8%8b%97%e6%9b%b8%e5%af%ab%e5%9c%9f%e5%9c%b0%e6%83%85%e6%84%9f-202457477.html>

的感情是真的....。其實虛構是超越事實，是在追索真實。」記憶也如同小說般存在於真實與虛構之間，但記憶還可以是什麼？

從 19 世紀末開始，愈來愈多學者關注社會大結構下的個人狀態，以及個體和社會結構間的互動關係。德國學者涂爾幹¹⁵是最早提出個體間的互動，會構成一個獨立於個人意志的整體概念，而且，此整體會回過頭來影響個體的行為。他認為若要理解結構性的整體，就必須從運作的社會與歷史力量去解釋。並觀察集體記憶存在著一種力量除了可以和過去維持聯繫，這種聯繫甚至可以促進社會的和諧與精進。繼涂爾幹的個體與社會結構互動關係的研究之後，法國學者 Maurice Halbwachs 針對記憶的問題更深入探討個體和整體間的關係，也就是將個人集體記憶放在社會環境中探討，並肯定歷史和社會文化對記憶的影響力。Halbwachs (2002, 58) 指出：「人們腦中過去記憶的改變，反映在社會結構上的變遷，正因為與社會結構有關，所以人們有選擇性記憶的習慣」。而 Halbwachs 更指出集體記憶並非與生俱來，而是以一種由社會性建構出來的概念，而且是有其社會背景化約下的產物。事實上，社會中每一個團體都有其不同的集體記憶，其中的個體記憶雖然獨特，但卻存在於特定的團體脈絡(group context)。若依照 Halbwachs 對記憶的分類；可將記憶分為歷史性的與個人生命歷程性二種類型，前者依賴社會制度被儲存與解釋，強調社會整體和集體記憶的重要性甚過個體獨立的記憶片段，所以容易被強化及影響個體。而後者則容易隨時光遠逝，埋藏、淡忘。

事實上，集體記憶和日常生活密不可分，而且透過象徵、儀式、歷史著作、及傳記等傳遞訊息，例如一些特殊儀典、傳統精神、口述歷史或文本等，喚醒並強化團體成員的集體記憶。而記憶的對象及記憶的方式，多少有脈絡可循，而且總是以關懷當下為主：所以，集體記憶的因子存在於每個人的身上，而且可以被各種混雜的記憶相互交融著，這些長期植入身體的記憶，又如日本殖民、大中國記憶、升學體制規訓化的身體記憶、全面生活西化等等的記憶，反而對出生及成

¹⁵ 艾彌爾·涂爾幹 (Émile Durkheim) 法國社會學家，猶太人，是社會學的三大奠基人之一，主要著作有《自殺論》、《社會分工論》、《社會學方法的規則》以及《宗教生活的基本形式》。

長的台灣集體記憶知道的並不多。王明珂曾經提到（1994，125）：「以社會歷史記憶的形成與變遷來說明族群認同的根基性與工具性本質的觀點，然而，在歷史的洪流中應該有些不變的特質是存在的，因為歷史是連續的、有階段性和需要累積的。從這個角度來看，集體記憶可以說是一種集體的歷史記憶，每段歷史時期都用自己的觀點來選擇其集體記憶。」所以，所謂的集體記憶到底是被動的，還是主動的？它對社區營造的發展論述，能否相互呼應，自成一個論述體系？

此外，這種鼓勵地方產生非強制性的團結關係，透過各團體間與個體間的記憶產生對話空間進而理解，從凝聚個體的意志成爲具有共同體的組織，所以以「集體記憶」爲策略建構「社區意識」不失爲一種歷時性的方法，正因爲社區是以一種理念、社會想像或共同體意識形態出現，因此從記憶回到社區認同，本來就帶有價值意涵，雖然過程是以個體互動構成獨立於個人意志的整體概念，但建構出的整體也將影響個體行爲的觀念，所以，無論是個體協商出的觀點或是社區共同凝聚的意識，都端視參與者要擷取什麼樣的集體記憶，創造出怎樣的集體意識？來協助地方與時俱進的成長，二者的不同在於集體記憶是一種社會變遷下一連串被動的過程，而地方的集體意識則是一種主動出擊的手段，甚至也可以說是社區營造的產出。所以記憶與敘事可以透過改寫再塑造，而社區營造所欲建構的集體意識就成爲整合、甚至改寫地方發展的可能。

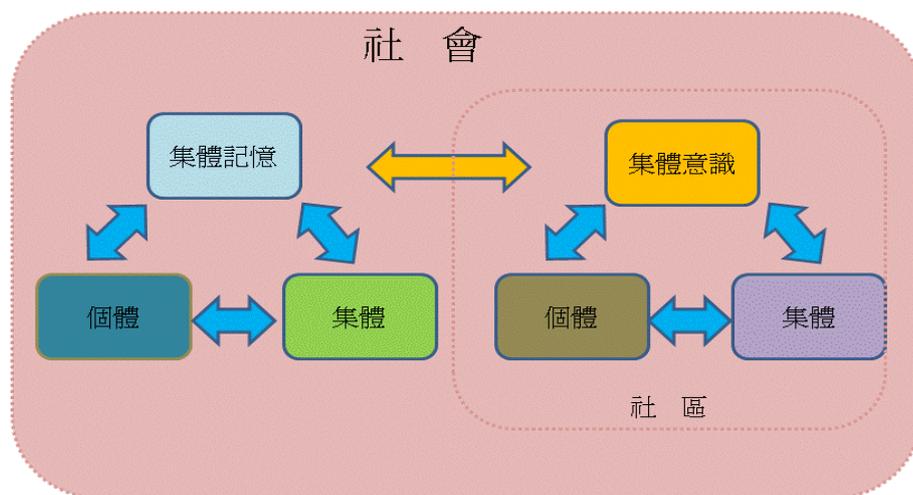


圖 21 集體記憶與集體意識的關係圖

在探討過往與現在的連結時，所謂地方記憶的內涵是什麼？也想勾引出什麼是代表地方的獨特記憶。但也因為記憶存在於真實與虛幻的兩端，如何透過記憶提高彼此對話的可能性，攸關理解與相處，誠如 Halbwach 在《論集體記憶》提到：「協商人們對過去的理解，就是協商人們對未來的期望。」這也是探索記憶、試圖建構未來的藍圖。

第二節 講故事

壹、故事的魅力

故事通常涉及悠悠遠遠的從前，一路自很久、很久以前慢慢的移動到現在，大時代的故事包裹著枝枝節節的地方故事及個人敘事，如果沒有這些小故事的陪襯，則無法襯托大時代故事的波瀾壯闊、可歌可泣。

然而，這些故事從何而來？又何以何形式出現呢？繪本家巴貝柯爾¹⁶說：「任何地方！」這些無所不在的故事，彷彿來自營火前的狩獵經驗、幽幽遠遠的祭祀傳說、瓜棚下長輩們的講古趣聞、這些故事在說書人的拍板聲中、在桂冠詩人的朗誦裡、在華麗雄偉的劇場裡、在鑼鼓喧天的廟會裡、在佳節團圓的圓桌上，在媽媽輕柔的晚安曲前，一次又一次的被敘事，在不同的場合，以不同的形式出現。

法國敘事學家熱奈特在《敘事話語》中區分故事、敘事、敘述為三個不同的概念，他認為故事係指真實或虛構的事件，而敘事只講述這些事件的話題或文本，敘述則指產生話語或文本的敘述行為（劉文淑，2007，150）。

許多研究指出故事與敘事不同的意義與解讀，像是米克·巴爾（1995，9）認為：「故事是指以某種方式對於素材的描述。」Denning（2005，156）曾說：「故事就是人與人之間傳遞經驗的工具。」Loebbert（2005，149-151）則直指：「故事具有令人感同身受的經驗以及具有說服力……故事具有邀請聽眾去想像的功能，他會持續影響我們，改變我們在實際生活中的觀點、認知與判斷。」而 Simmons（2004，100-147）則認為「故事有生命，事實沒有，故事的影響勝過事實，故事能帶領進入一個想像世界的擴大知覺。」

而關於敘事的研究 Polkinghorne（1988）認為：「敘事是使我們經驗變得富

¹⁶ 巴貝柯爾是英美最暢銷的繪本女作家，出生於英國。1973年自英國坎特布里藝術學院畢業後，開始寫作及繪畫的生涯，一開始她為英國 BBC 廣播電視台的兒童節目畫圖，並透過 BBC 發表了一些作品，她的才華很快便獲得其他出版社的賞識，1976年出版了第一本作品《Promise Solves the Problem》，在童書界一鳴驚人。巴貝柯爾作品獲獎無數，包含「凱特格林威大獎」、「英格蘭肯特大獎」、「美國父母雜誌選書」等大獎。

http://www.cite.com.tw/authors_search.php?authors_id=5386

有意義的重要工具。」Chatman (1980) 與 Stern (1998a) 也認為：「敘事是組織資訊的基模 (an organizational schema)，其可落實於文字、圖像、舞蹈、音樂等種種表述形式；敘事是一種獨立於表述媒介之外的深層結構。」Stern(1998a) 說：「敘事是如此自然，如此普遍、如此容易學會掌握，因此他幾乎不被人們認為有需要質疑的地方。」Shankar,Elliott &Goulding (2001)：「也指出，敘事幫助我們認知、記憶，以及行程自我的概念。」一般來說，故事可以用不同的形式講述，而敘述則涉入永無休止的表意漩渦，其意義可能隨著脈絡變化而有改變 (Mike crang, 2003, 62)。

正因為敘述是一種涉及聽與說之間接收的行為，所以通常敘述者在敘述故事時會將故事內容以一種編排刪減的方式呈現，在編排刪減的過程中敘述者所建構的思維與目的遂成為敘事研究所要探討的重點。所以不論是故事、敘事或是敘述都可以是故事演說者本身生命歷程的呈現，也可以說故事就像是一種心理印記，能塑造觀念並觸及潛意識，可以在自身和他者之間看見改變，此外，故事也扮演中介的角色，將真實狀況再現於世人面前。而再現的過程，有時是為了保有故事的特殊性，常會出現一些合理化、選擇性的狀況。林美珠認為 (1999, 37-76)：「人們在說故事中賦予生命經驗意義，故事也提供了一個人經驗的凝結與連續，並在我們與他人的溝通中佔有核心的角色。」然而，對於敘事這學門學科而言，早期應用在文學探討，後來才進入心理、歷史、社會、教育、人類學等方面的領域，晚近更受到詮釋學派之影響，開始討論不同形式的展演與「故事」的關係。許多故事與敘事的文獻，都指出故事（敘事）是從古至今人類社會中普遍存在的文化要素，因為故事幫助人們學習生活經驗，人們依賴故事去掌握周遭事物與人生各種境遇的意義，這正也是對生命故事的掌控與表意。也體現在以一種文學的敘述與詩意間透露故事空間是如何被編派，以及空間中的關係如何被界定成爲一種社會行動。這種關係不但出現在區域或地方的層次上，也可能是家園與地方、禁制與接納的行為、和一種容許與逾越的行為的關係 (Mike crang, 2003, 65)。

然而，從綜上所述的故事特質與魅力，進而追訴故事的類型與發展，本研究以個人生命故事的敘述與地方人以行動力創發的地方故事的二個面向探討。

貳、生命故事的敘事發展

（林美珠，1999，2-3）認為故事：「從心理學的研究範疇來看，就是在理解人類內在世界的了解，透過故事敘說便是一條通往瞭解人類內在世界的管道，這種了解人類內在世界的管道，是一種敘事知識，相對敘事的知識也是一種說出發生甚麼的思考或溝通方式，傳達出敘事當中的意圖和情感，故事也不僅僅是說者的敘說，敘事或故事脈絡化於說者和聽者所了解的社會世界，所以換句話說，敘事本身是一種社會建構，本身包含說者與聽者及其所處社會文化脈絡的關係，敘事者所完成的故事敘說，同時是被文化所塑造出來的。」

近年來，有關生命故事敘事的觀念漸漸被應用在許多社會科學的相關領域裡，林美珠在敘事研究中提到資料的蒐集也是一種故事的方式被蒐集，像是訪談生命故事，或是人類學家在觀察中以敘事方式記錄所得，而敘事研究既可以作為研究的目的，亦可做為一種研究的工具（林美珠，1999，2-3）。以生命故事的研究為例，顧名思義是指向以人類的生命故事為主體的研究，然而「生命故事」的敘事概念在於關注「說故事者」如何在文本中揭露「自我」、如何述說經驗、如何建構生活、如何與言說情境互動，這樣的互動模式應用在日常生活故事的展演，透過如何「強化」新敘事為策略，落實為在地文化中流傳的各種敘述。（林美珠，1999，2-3）。綜上研究強調敘事對個人認知具有非常大的影響，在許多科學無法解釋的情況下，通常需要靠敘事來協助。而且在國外將記憶與敘事應用於年長者的護理活動，像是懷舊治療、人生回顧等，而懷舊治療目的在增進社會化、舒適感、愉悅感、促進溝通技巧、自信心、改善人際關係及得到資料的功能，人生回顧在於促進其人生的統整，懷舊治療著重於人意識中過去事件的片段，其中感情成份高於認知的部份，而人生回顧則是透過再次檢視，甚至帶有評判的察看。二種方法可分別應用在不同需求的年老者身上，以達到記憶回顧或生命故事敘事

的延展。所以在故事生成之後，所要面對的是故事如何被敘事和如何解析故事的意涵，這樣的探討涉及故事的深層，呈現的是故事去脈絡化與再脈絡化的意義在於解讀故事與敘事的部分，解讀者必需要具有敏銳的觀察力，還需要從敘事資料尋找脈絡與意義，甚至形成假設，本研究認為在解讀故事的過程中似乎是一種分類或再重組的過程，因為在敘事環境的限制下故事勢必需要去脈絡化的提取單一成全短暫的敘事活動，而敘事的環境必然造成去脈絡化的情境，讓故事的意義遭受扭曲、誤解甚至改寫，所以再脈絡化就是將敘事的故事置於整個生命故事的長河裡才能洗滌出真正的故事意涵（林美珠，1999，2-3）。所以一般而言故事的敘事通常僅呈現片段的歷程，是整個生命故事的去脈絡化的片段提取成爲一獨立的故事，但要理解故事的真正意涵，又必需將故事放在整個生命故事的脈絡中才能了解真正的意義。

此外，另一種以故事去脈絡化與再脈絡化的說法，好比故事並非只是外在之於眾人的一套敘述或言說的規則，故事的存在是一種表情達意的工具或文體，更是攸關知識的證成、文化的協調與社會的參與等涉及互爲主體性的語用行動。（艾米婭·利布里奇 里弗卡，2008）所以，藉由外化-解構-重寫的觀點，讓個案說出自己的故事，並從故事中尋找新的意義與方向。外化則是將人與問題分開，個案可以描述問題對自己的影響，它和自己的關係是什麼，可以透過具體事物(如顏色、某物等)描述自己的感受與情緒，個案可以體會到自己不等於問題，問題也不能代表自己。解構則是不把事情視爲理所當然不可改變，藉由故事的發展找出故事的主軸與分枝，個案從分枝中尋找新的意義與發展的可能性。重寫就是從新的意義與發展的可能性中選擇自己要走的方向與影響問題的方法，使得故事得以改寫或有新的發展（林美珠，1999，2-3）這就是故事再脈絡化¹⁷的設定，故事在歷經去脈絡化及再脈絡化的反覆過程中，致使生命故事的論述及理念找到可以詮釋的出口，當然在地方故事的書寫上亦可以外化-解構-重寫的觀點敘述。

¹⁷ 再脈絡化，由特定社會文化脈絡下所產生的特殊形式所呈現。是一種社會化理論，屬於一種文化資本，是一種文化傳播溝通的方式。

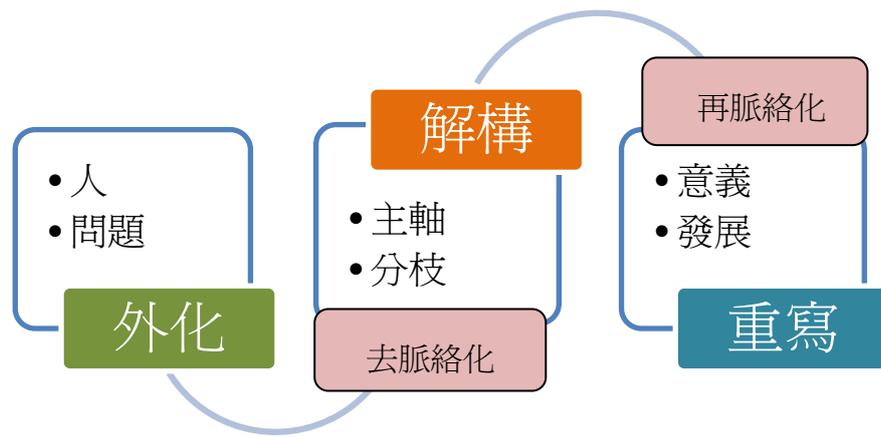


圖 22 故事的去脈絡化及再脈絡化

本研究繪製

第三節 地方故事的行動演出

本節在探討故事的生成及傳送並沒有隨著全球化而隱沒，反而成爲人們願意追逐故事而生活，故事的文本不再是單一的文字書寫與閱讀，而是可以透過不同的方式，多元的思維與媒材的型塑，無形擴展人類聽、說故事的機會，故事具有學習「他者」觀點與論述的功能，藉由故事瞭解身而爲人，卻在不同的環境底下，發展出截然不同結果，甚至藉由同理他人生活文化上的差異，進行反身性的實踐。本節將引述數個案例，藉由探討以故事爲軸心的行動演出，看見故事與行動背後的意義、發展與可能形塑的故事場域。

壹、故事的形式

Faki¹⁸說：「故事不只用“講”的，也要用“走”的方式去知道。」¹⁹

巴蘇亞、博伊哲努（1996，23）曾經表示：「沒有文字的民族，運用傳遞文化的方式是靈活而多樣的，生活的地域就是他們一生學習的環境而要學習的內容，廣布於山林溪畔之間，族人必以實際的參與，方能習得真正的生活知識。」所以應用生活場域的實踐，文化得以傳承與延續。

位於花蓮秀姑巒溪出海口北岸，相傳是阿美族祖先當年登陸台灣的地方，這個叫 Makudaai 的部落也同樣以實際參與的方式去知悉一個即將消逝在部落的故事，這個依山傍海的部落原名叫 Cepo，這個故事長年流傳在 Faki 間。17 世紀之後清朝受限於西部土地的開發面積，開始轉入東部開墾，對原居住在東部的原住民採取隔離及高壓的統治，當時 Cepo 部落裡有位公認的勇士卡夫渥，在一次被指派抬轎的工作，因不滿清廷官員的長期刁難，一時氣憤將清廷官員摔落山崖，從此 Cepo 面臨幾乎滅絕的命運，Cepo 頭目馬耀只好帶著倖存的族人，躲藏到 Cilangasan 這個地方。數年後，等事件平息，才慢慢搬回原居地，一直到今日 Cilangasan 還有許多當年逃亡所留下來的遺址，但部落中只有幾位耆老曾經親眼見過這些遺跡，爲了讓部落青年人不忘記這個故事，所以部落耆老決定帶領著年青人前往 Cilangasan，一路尋覓探訪祖先們走過的路徑²⁰。

對族人而言，Cilangasan 不僅是個地方，還是一段承載著傳說歷史的所在，

¹⁸ Faki 是阿美族語「長者、叔伯」的意思。

¹⁹ 節錄馬耀.比吼，2003，走一趟故事：Cilangasan 紀錄片

²⁰ 節錄並改編自馬耀.比吼（2003）。走一趟故事：Cilangasan 紀錄片。

更是族人眼中的聖山。這則一百多年前族人與清兵廝殺的 **Cepo** 事件在老人家的口中流動，部落年輕人長期聽聞而耳熟能詳，但 **Makutaai** 的 **Faki** 認為「故事」不能只用聽或看，還應該用「走」的方式去體會。林文玲認為（2003，35-36）：「用走過的故事，會因為經歷行走的身體勞動、耳邊聆聽長者的訴說，腦海演譯著當時祖先受難的歷程，身體因之經歷了變化，這樣的記憶才會銘刻在行走的身體上。」並指出：「去到現場，意味著記憶再一次被記起……，經歷走一趟的情節記憶（*semantic memory*），其中意義與體驗的語意記憶（*episodic memory*）將進駐到參與走一趟故事的每個人。所以用走的方式去體驗故事，用意在於走到記憶坐落的位址，使得記憶再次清晰、變成一種當下、成爲一種現場，並且提供機會，讓不同世代的人在這個空間得以相會、彼此交流。經歷走一回故事的過程，讓 **Faki** 完成傳承的使命，讓年輕人了解走一趟故事真正的用意。」

另一個以展演爲說故事形式的歡喜扮戲團成立於 1995 年，是一個以發現口述歷史爲文本，進而展演的劇團，然而，爲何以口述歷史爲題材？歡喜扮戲團認爲口述歷史是以回顧台灣近百年的社會民生百態，填補記憶的哀思或更應該說這塊百年歷經政權轉移、外來移民的土地上，透過生命經驗的紀錄，有機會重新認定「台灣人」之於人們每個人的意義（彭雅玲，2011）。歡喜扮戲團這樣的想法來自於偶然與英國劇團的戲劇交流，發現大英國協如同台灣近代充滿著族群糾結的漫長歷史，爲了滿足各族群追尋認同之路，英國當局鼓勵各個族群成立劇團。而「英國流轉歲月中心」就是因應這個口述歷史運動而產生的單位，於 1984 年起有計畫的拜訪各族群的年長者，將他們的生命故事記錄下來在回到劇場重新編劇演出，這種由年輕專業演員結合長者故事的演出行之已久且頗受好評，甚至在 1993 年起又成立老人劇團繼續發展口述歷史。周樑楷認爲（2009，28）：「就西方史學思想的演變來說自從 19 世紀專業史家誕生，成爲學術社群的主流以來，『據實記載』或『歷史真相』儼然被奉爲至高的目標，不容絲毫背離，這個信念到了 1950 年代初期遭到挑戰，一群英國左派史家創辦『過去與現在』的史學雜誌，標榜治史者應該關懷社會，結合歷史意識與現實意識，甚至付諸實踐，達

成辯證的效果.....。」而當時的激進想法，歷經各種社會運動、極左派思想興起，及文化資產觀念的變遷與辯證，已成為研究台灣史的學者普遍認同的機制。此模式表現在地方的古蹟保存，尤其在教育普及與知識水準的提昇下，民眾對公共事務的關心，特別是在社區營造政策推動後，普遍引發民眾對在地文化的建立與保存進行反思，打破以菁英為主流的文化價值，文化不再是少數人的專利，人人都可以是說歷史，為自己的歷史說故事。歡喜扮戲團有鑑於英國的成功案例，開始積極推出與之相關的劇碼，而大多數的故事是從口述歷史而來，團員們也在蒐集生命故事的過程中發現這些生命經驗，都是一則則動人的故事，這些故事不一定要很偉大，也不一定是創新的故事，它甚至可以是生活中瑣碎的事件，但卻可能映照生命中動人的靄靄微光。（節錄並改寫於彭雅玲，2011）

而 StoryCorps 則是另一個以說故事、記錄故事為目的而成立的非營利組織，設立的宗旨是為提供不同背景和信仰的美國人記錄聲音記憶的片段，共享及保存她們生活中故事的機會。自 2003 年以來，StoryCorps 已經完成收集 80,000 人的聲音故事。每個會話被記錄在一個免費的 CD，並保存在美國國會圖書館美國民俗中心。StoryCorps 正在執行的是目前最大的口述歷史計畫，並且每週在 NPR 的 morning Edition 廣播節目放頌這些聲音故事及也有專屬的收聽網頁，擁有幾百萬的聽眾。該組織希望透過這樣的作為建立人與人之間的聯繫，教育大家傾聽的價值，以及透過傾聽理解每一個生命中的故事，同時，也為子孫創建一個屬於美國人聲音和智慧無價的檔案資料庫。在無數個被 StoryCorps 記錄的聲音，也是記錄這些聲音背後的故事，幾年下來不斷的累積許多的故事，這些故事有的是默默敘述，有的是透過對話呈現一個事件故事、有的只是欲對自我人生的價值澄清與探索驗證，都呈現在這個供大眾使用的平台上。

如果故事可以透過不同的形式展現，圖像絕對可以是傳遞故事的媒體，遠在人類尚未發明文字之前，先民會把動物圖像、特殊的事件雕刻在山壁或獸骨上形成一種紀錄，中國著名的倉頡造字就是模仿實物的形態創造出來的象形文字，直

到晚近，還可以發現一些族群以圖像記事，像是布農族以圖案記錄農作與節慶的歲時記事、泰雅及太魯閣族以編織的圖像表達訊息等，都可以發現圖像被當作社會生活及文化資訊的載具，具有表述與傳遞的意義。

E.H.Gombrich在《視覺意象》(The Visual Image)一文中認為：「『視覺意象擁有最高度喚起能力』--讓人因為覺察和趣味而感到興奮²¹」；圖像既然有其特殊的能量，其意義到底為何？「就圖像的意義來看，圖像(Graphic)是一種視覺符號，透過圖像可以發展人與人溝通的視覺語言，也可以是了解族群文化與歷史源流的史料。此外，圖像在充滿著主體欲望與記憶的時空中，不僅具體承載著人、事、物還充斥著文本和圖像的記憶，文本和圖像常具有空間的語境敘述，被視為是產生空間的工具且具有繪製記憶的功能」。「而這些空間的意象在文本(text)中透過語言文字與影像的再現(representation)之後，明顯展現出不同空間、不同主體的屬性認同，以村落、社區為例，縱然同處於一空間，也會因其形塑的特殊文化，分別具備不同的文化寓意、價值、及情感。(Perry Nodelman, 2010, 53)」除此之外，圖像到底有那些功能？Nodelman(2010, 53-54)認為：「圖像會提供樂趣，以它具有的物體樣貌及表現，如顏色、質感和線條等---那些顏色、質感和線條本身就是一種趣味，即使是在圖以外的現實世界中也是如此，不過，它們取悅人的潛力其實來自於更基本的圖的特性.....。」此外，圖像也具有一種視覺上的幫助，可以提供缺乏經驗的聽眾或讀者解答資訊，因為有時光靠文字是無法了解事情的全貌，所以圖像的確具有圖解、闡明及釐清文本的功能，此外，圖不會帶給人心靈特別的壓力，這種不給壓力的說法，其實就是證實它們比文字更直接、更容易理解，也就是說，圖像能直接主動的傳達意思，無關年齡都能輕易的理解。此外，可以發現的是對於圖像的理解似乎可以不需要特別的學習，就能理解圖畫所要傳達部份的資訊。然而，也有一種說法是羅蘭·巴特曾經

²¹史學家 E. H. Gombrich 覺得視覺意象是最能夠引發人的 (劉鳳芯譯, 2000)。話圖：兒童圖畫書的敘事藝術 p53

說過：「描寫的再現形式顯然是超越現實的，多虧圖畫或視覺圖像意涵的符碼，讓一張照片的閱讀，總是帶有歷史性的，他必須仰賴讀者的知識，也就是說只有當你已經學會記號的意義，你才會了解...。」人們所擁有的知識都不僅止於文化人類學知識，人們所感知的總是會存在一些先備知識，而抽象的想像總是比寫實的表面多些天馬行空的趣味。所以，從另一個層面來看，每種圖像都呈現出一種觀看的方式，且都具有其目的。有時透過這些圖像反而讓觀者了解繪圖者觀看的方式和所欲表達的思想，但有時也會將詮釋權交還給閱聽者，讓觀者有自我觀點的解讀的權利，所以致使圖像故事變得更為有趣（艾姿碧塔，2003，70）。

從上述的數個案例與形式，可以看見一連串的行動，都是以故事為核心探討，但是形式可以無限的延伸，甚至可以延展出許多具體的行動，像是 Pangcah 以親自走一回的經歷來回溯過往，探尋意義。用走一回來體認地方與人的連結，也可藉由聽出來的故事來經歷自我身份、族群認同有關的澄清。然而，故事的萌發、創作、產出、推廣處處體現在生活周遭，有些故事存在於虛幻、也存在於真實之間，必須透過記憶的海馬找尋，在這些看似充滿個人意識的觀點，有時也伴隨著集體記憶的政治意圖，例如，走一趟故事、演出來的故事和聽與畫出來的故事，是如何將「故事」化為行動，並提出故事政治的某種可能，讓故事不只是走向過去，同時還可以在面對問題時看見向前推進的力量。所以不管歡喜扮戲團、Story corps 記錄工程或是現在的 Makudaai 的部落，還是近年來因重視教育漸趨普及的繪本，都是以故事喚起共識，以身體勞動、戲劇、圖像、文本等展演方式來描繪常民的記憶與生活，所不同在於展演方式和施展介面上的差別而已。

貳、地方故事的發展

70年代的鄉土運動、80年代的本土化運動、1987年的解嚴、開放黨禁、報禁、以及1994年文化建設委員會鑑於社會急遽的變遷提出「社區總體營造」的文化政策等等，地方文化開始漸受重視與推崇。

而地方文化的發展自社區總體營造政策推動以來近20年時有突破、但也有停滯，事實上，地方文化的形塑向來是由菁英與群眾一齊創造的，不可能由菁英強加給群眾，因此，如何讓群眾參與整個社區營造的過程，甚至變成主體，才是社區營造能否成功的關鍵（李丁讚，2007，15）。當人們追問為什麼當代研究者的目光都投向地方與社區時，本研究認為有部分是緣起於1980年代風起雲湧的社會運動，從80年代上半葉的自力救濟開始，台灣民眾開始對社會的不公、國家的無能、資本主義的霸權發出最底層的抗議，李丁讚（2007，10-12）認為：

社會運動是有侷限的，是一時的，它也許可以改變一條法令，但它不能改變文化、更不能創造文化，因為社會運動對於社會內部的價值規範與社會關係，是無能為力的，如果人們想要對整個社會進行更根本的改造，人們一定要有更基進的作法，這裡所謂的基進，是指一種回到土地，回到社區、回到生活的主張。

所以說社區營造的推動是一種台灣社會運動落實於草根社會改造的具體作為，一方面是對抗特定強權制度的結社（社會運動）到重回關注日常生活的集體實踐（社區營造），另一方面是中央集權的權力開始下放，真正實踐地方自治的開端，如同陳其南在《台灣的社區營造》緒論中提到（2007，24-25）：

台灣的民主政治發展，目前也已到了必須轉型為社區和地方自治，今天要落實實質的民主政治，就必須由社區做起，必須由社區自治開始，社區才是所有行政和政治的基礎單位，也是一個社會性的現代國家型態所賴以維持的基本結構體，只有民主化的社區共同體的建立，才能落實在我們的民主政治生活，才能形成一個有機的社會體，進而落實改善我們的整體實質環境，以及文化藝術發展層次。

而地方對自身文化的理解與認同所共構的集體意識，反映在社區營造的具體作為，通常，社區營造的基本原則，是以社區歷史個性為基礎，確認社區的文化精華，再由社區居民以內發的方式逐步推動（黃素絹，2010，12），長久以來，台灣社會對於村落的歷史是甚麼？應該由誰來寫？寫給誰看？以甚麼樣的形式寫？從未深入的探討，自社區營造政策推動後，才有一些轉變，然而社區與書寫的關係存在於新的社區意識該如何建立，其中不可或缺的步驟就是社區史的書寫，透過歷史的書寫，社區居民因而有機會面對大家共同的過去，審視當前，也因此更能面對共同的未來，這種共同性的開發，正是社區意識的核心元素（李丁讚，1996，1）。而周樑楷（2009，28）也表示：「『當今研究台灣史的學者大致都同意『由下而上』探討台灣社會與文化的變遷，同時幾乎沒有任何人會公然排斥或輕視大眾文化的『文物』。』」然而，書寫在過去的台灣社會認為是菁英份子的工作，近年來，隨著解嚴與民主的開放，漸漸提供一個全新的觀看視野與在地發聲的機會，書寫不再是那麼遙不可及，書寫的型式甚至可以轉換、可以跳脫限制，而對於書寫地方故事則具有思考與重建人與歷史與土地關係連結的重要性，研究愛爾蘭的人類學家巴曼（Susan Parman）曾說：「比較歷史和神話，不應是爲了它的真實性，而應是爲了它們的意義。也就是說，不應把歷史詮釋爲真正發生之事物的紀錄，而應是對詮釋過去的人有現在意義的文化建構」，這也反應著能夠留下記憶（歷史），就有著詮釋現在文化的種種可述性（洪馨蘭，2000，28）。

此外，文化資產與社區的關係至 20 世紀之後開始有了接觸，由於民眾對地方文化及歷史的熱愛，開始反省地方對地方文化的保存策略，相對於有形的文物，無形資產與地方民眾的生活經驗同樣可貴，因此口述歷史的技巧也於此階段開始廣泛地運用於地方深刻的介紹，期望透過這樣的手法，能夠保留民眾珍貴的記憶與經驗。所以，過往對於傳統直觀的方式，已經不適合應用於當代複雜的狀態，因此進入地方實際觀察及書寫乃是非常必要的模式。所以，在探討社區生活故事的開端，是一種類似在地生命故事的紀錄，但又不似方志般結構性的嚴肅，目的是希望透過個人記憶的追溯，以一種新的觀點，看待社區事務，這種方式好比吳密察（2000，13）：「以地方文史爲基礎，寫社區故事，強調的是一種結合地方歷史書寫與社區總體營造的概念，希望由社區的成員來揀選自己的經驗，並對自己的經驗進行詮釋與應用。」但從人的觀點結合地方空間的敘事，則是另一種希

望保有人性及情緒的在地觀點。

周樑楷（2006，160-161）：「歷史意識讓我們自我覺察到過去、現在和未來之間總是不斷流動的，而且在這種過程中每件事務都一直在變遷之中……簡單的說，歷史意識就是變遷的意識……或者說，歷史意識是種自覺，從生命的主體出發，形成一種思維的方法。」並認為這種「重視大眾史學的意義，鼓勵弱勢族群族充分表達自己的記憶以及促使記憶這種歷史意識成為熱門的研究領域、後現代主義普遍的運作模式，從另一個角度來看，當文化資產的視野被拉回到普羅大眾時，文化的豐富性與多樣性是必然的結果。（周樑楷，2009，35）」

回到台灣意象的問題上，周樑楷（2009，42-43）認為：「這 30 年來對台灣人而言，是個反思的關鍵時期，就客觀環境來說，從 1980 年起，台灣很明顯地已成為開放性的社會，各種權威、傳統、共識都一一鬆動了...，台灣如同被封鎖的孤島，從 80 年代以後，因為思想和訊息可以無限自由，大開眼界，台灣人一方面迷網的似乎找不到集體回憶及文化認同，但從另一方面來看卻是充滿契機的時代，回歸到文化遺產的定義：『就是每個人都應有自覺地、具有自我成長的主體性，敢於嘗試，吸納各種思想和文化，自古以來，台灣是個移民及殖民的社會，本來就擅長吸收各種外的文化遺產，當今更應當發揮這種特質，不過在吸收文化遺產的過程中，還要懂得創造性的轉化。』」這樣的社會訓練，非一蹴可即，尤其在台灣長期處於本土文化備受壓抑才逐漸恢復的年代，就如同陳怡方（2009，375）指出：「過去將近 50 年在社會各個面向的中國化排除台灣文化發聲的可能性，如今要恢復、重新建立過去被汙名化甚至是消音的台灣本土文化，在台灣主體意識建立的過程中，台灣人命運相連的共同體意識也有待建立。」所以，社區文化的發展也應奠基在社區營造的共同意識上，才能永續。

這種提供民眾參與、將歷史的解釋權還給村民，跳脫文字書寫的限制，為地方產生各種可能的形式故事，具體作法就是將生活周遭的事件紀錄下來，才能再現與啟發社區居民對共同記憶的情感，因記憶而活化歷程，藉由參與社區故事的創作，提供一種示範的經驗，也在記憶空間與生活脈絡找到自己的位置。

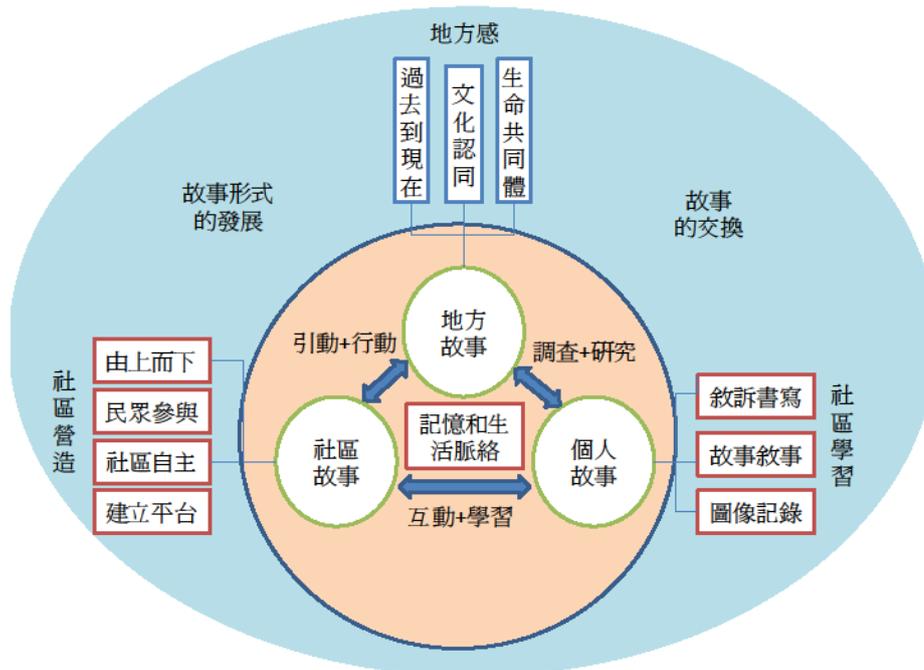


圖 23 地方故事的發展圖

本研究繪製

但事實並非如此，在如火如荼的鄉土文學推動下和教研單位積極編纂的鄉土教材等的具體行動中，並沒有讓地方文化因此被彰顯，反倒是隱沒於流行文化與創意文化產業的藍海政策中，就像是一種假性的地方論述，籠統的反應一個地方政治的假設。探究其原因？是多元的文化刺激太多？地方無力抗衡，還是將地方文化訴諸於學術或是理論而誠意太高，讓一般閱聽者無法觸及？還是有關地方文化推展的單位努力不足，認知有落差？這些議題涉及廣泛，還有待相關研究單位及時間檢視，而本研究所要提出的只是一個地方如何在看見上述的問題時，提出它想要改善的動機及作法，用自己的力量創造地方人說地方故事的在地感，或許它可能因為力量不夠，成果粗糙，但是對成就一種以在地文化推動的自主動機，及徹底由下而上的過程是儘量擴大參與，其意念是新鮮及動人的。

伍、 故事做為禮物的場域

本研究發現台灣近 20 年的地方發展，因為社會運動的崛起與社區營造的政策的鼓動，許多回鄉創業或是從事社造工作的情況越來越多，這些發覺家鄉特色、致力社區發展的社區工作者除了埋首地方故事的採集外，更因為許多堅持從事地方與社區發展而努力的故事不斷被發掘與訴說，這樣的故事更加吸引人們不斷的

傳頌，甚至讓更多有心之士不斷的加入社造的行列。

《愛麗絲夢遊仙境》的作者路易斯·卡洛爾曾經說過：「說故事是一種送禮的行為，聽故事是一種受禮的行為。」此說法一再為故事做為禮物寫下了註腳。但也延伸出將故事比擬成禮物送給他人的現象探討：一是對於故事如何成為禮物的詮釋、二是故事以什麼方式贈與他人、三是送禮者與接收者如何形成互動及產生什麼樣的關係網絡。

首先以故事是否可以成為禮物的觀點來看，路易士·海德在《禮物的美學》乙書提到：「禮物是個奧祕。藝術作品是禮物而非商品。如果藝術失去了禮物精神，就根本不會有藝術。」而楊茂秀近年也以故事為禮物詮釋了路易士·海德在《禮物的美學》的禮物論點，並指出：「說故事，是送禮的行為……將故事比擬為藝術作品、說故事視為是藝術活動，並解析如何在現今的商業市場經濟洪流中保持與發展它的禮物美學傳統？並藉由《禮物的美學》及故事探討進一步建構「故事禮物圈」以及故事圈的社群經營中重新整理與反思「說故事」的態度與價值觀。這凸顯故事成為禮物的研究已然邁開，也讓故事成為人際交通及以禮物再現的方式出現。

然而，故事做為禮物應該具有某些條件，而且並非所有的故事都能成為禮物，所以必須回到禮物具備的特質來說，事實上，禮物具有的情感性與利他性兩種特質，就情感性而言，並非所有的故事都能完全的被接收，其原因可能是因為聽者還沒有接受的能力，或是故事不具有足供他人情感性的接收性，而故事的流動不僅是人際關係的交流，也可能是精神上或是心理上的交通，甚至在生命中扮演著重要的角色，故事可能帶來想像及規範，當受到感動自然就會拉進說者與聽者的距離，所以當故事能豐富聽者的生命，甚至拯救其信仰甚至是靈魂時，故事會把一種叫做認同的東西綁在一起，讓故事以不同的形式釋放或是表達出來，這種表達無論是行動或言語的感激，都呈現出對故事感動後的情感釋出。此外，故事還可能從橫向空間的流通，轉入縱軸線的遞延，而這樣的故事流動是不會被消耗，反而可能附加更多傳送者的觀點與感動，這也驗證馬克吐溫曾經說過：「如果沒有故事，人們就不會有思考！」正因為故事是透過思索整理出的詮釋，才會在不同故事的隱喻或彰顯下讓故事綿延。而人類往往在不可見之處創造可見之物的表意，尤其對互惠物的想像更是無遠弗屆，一般社會的存在多以實體為中介的網絡

進行交通，但由於物質的物化操作速度太快，而使得原初的關係常常受到挪用而轉變。

就故事交換的社會性，上述討論是一種感動後所留下的情感性的特質，但在敘述者的故事訊息與接收者之間還存在一種利他性禮物的特質，古德利爾在《禮物之謎》指出分享為禮物交換的關鍵，當有人願意將自己的資源拿出來分給他人，這樣的分享才會繼續，如果沒有，這樣的群體便不可能形成，所以問題的核心在於有人願意提供資源，無論分享的是甚麼、而且還要在不求回報的情況下分享，才有可能具有交換或功能性的意涵在裡面，而分享行為可以被視為是一種利他行為或是利社會行為。另一方面，禮物的分享傳遞或贈予還帶有身分的建構意味，接受禮物就代表同時融入新的身分，這樣的禮物會產生質變，禮物不只是新生命的見證者或監護人，也是新生命的創造者（Lewis Hyde，2008，77），這樣的禮物詮釋也印證著故事的流動性。但是有時蛻變的禮物並不能在最初致贈時就完全被領受，因為得到禮物者，還沒有接受或傳遞禮物的能力（Lewis Hyde，2008，82），而故事傳遞的過程有時是單方的。

禮物和禮物贈與的理論，基本上就是研究禮物所蘊的價值是否可以轉移與交換，無論是象徵價值還是經濟價值。如果將說故事作為一種分享，將它視為是一種無形的禮物，流通於人際的交換之間，它會是以何路徑流動？通常禮物的交換包括送禮、收禮及回禮三個階段，也就是說一個禮物的交換、為了維持這樣的關係，受禮者必須回禮。所以故事的傳遞也是透過訊息、傳送、回饋三個階段形成一種循環與想像，甚至牽動人際的連結。Mauss 在「禮物」乙書提到社會性的禮物交換，是一種鑲嵌於社會情境中的交換，不是一般市場的交易行為，也不能解釋為單純的互通有無。而故事作為禮物交換項目之一也體現於社會的流動體系，以致於交流後建立人際的關係，所以故事交換是一個有意義的活動、甚至是一種政治的、目的性明顯的活動，如品牌建立、宣導、傳教等意圖。如果以禮物的特性探討具有交易互惠外，還具有延遲性的特質。Annette Simmons（2004，129）也曾經針對故事的影響力點出：「影響是一個過程，而不是一個事件，傳統的影響模式是線性的，重點在於先得到力量，然後再去運用它，到最後不是強化力量就是喪失力量，故事則偏重於一種力量循環的模式，強調影響是一個不斷循環的過程，開始就是結束，而結束則是另一個開始。」古德利爾在《禮物之謎》（2007）

中論禮物交換在人類多種社會形態中的地位 and 重要性，以及它在社會關係的生產和再生產中的作用。這樣的說法也可應用於故事傳送，與傳送間的再生產關係，可以在接受之後以接收者主觀的意念再生產所聽聞的故事。

在此本研究欲再提出一個與故事場域可供連結的論點為布爾迪厄的文化再製理論，布爾迪厄非常重要的再製理論提到社會結構的再製過程，涉及了生存心態的命題，並關係到結構與實行之間的運作，而且在社會行動中除了心理層面的關注外，亦受到場域的影響，而場域的關係位置，又關係到文化資本獲得的多寡來決定，以故事為分享的機制及其發展，可以透過說者與聽者的文化資本的再生產的文化結構連結產生出特定的故事場域或是所謂的故事圈關係，讓場域內的人共享其故事所引發的結構或是特定的場域資源。所以，故事作為禮物的再現，無論是個體、或抑是集體的社區故事、透過一次、次對外或內的分享，形成一股強大的力量，並落實在集體記憶反身性的個體認同上，Annette Simmons (2004, 133)也認為：「當你說了一個感動我的故事，就等於給了我人類注意力這個禮物——哪種讓你我連結、觸碰我的內心並讓我感到更有活力的東西。」誠如 Annette Simmons 所言，這種說故事所引發的力量是一種深層文化轉移的明顯證據，這也將故事推向作為集體理解與認同的可能，其終究是為了喚醒、聚焦集體意識，所以透過對社區既有的定位，進行對個體自我覺察及在故事中發現有意義的探索，形塑集體記憶下的集體認同。雖然記憶會隨時空轉變，但對於社區居民所建構的集體記憶下的認同圖像卻會逐漸形成一種根生蒂固的觀念。

第三章 豐田繪本

一個地方的故事，通常包含政治性與詩性的空間，政治性故事的採集與訴說是透過不斷累積的紀錄作用來表達社會文明與進程，對影響大眾的事件進行有目地的拆解與組合，而詩性故事則可以讓常民故事存在和發聲，也因為有個體詩性故事的敘述，才有地方政治性故事的看到，正因為是以故事採集來探索地方，所以每節都有一小篇為文作序的說明，並記錄觀察及書寫當時的情境與所欲彰顯的意義。本研究以觀察教學現場為主、一方面協助整理及潤飾、一方面鼓勵參與者簡單繪圖，以故事文本搭配樸實圖象成為簡單可以述說故事的工具，也因為大家都非專業者，所以無論是故事或繪製的插圖是皆是陽春版的形式，但真實的生活情境是可供檢視的。

以繪本再現故事的方式，經歷無數次的修正與檢討，也配合學員的特性改變授課方式，目的是要讓參與者透過互動、訴說，而有發洩情緒的出口，在相互分享與繪製的視覺圖像裡喚起識情、識景的共鳴與連結。因為有故事的存在讓參與者再次擁有過去，也有機會瞻前顧後、左右張望的尋找生活意義，繼續的走下去。

記得不久前還聽著長輩們一邊說故事、一邊頻頻拭淚的模樣，看著老人家們架著老花眼鏡，專注的一筆、筆畫下線條，再逐一上色的艱難，有好幾次上課面對參與者說壓力好大不想繼續，所以只有更加耐心的陪伴與鼓勵。當參與者看見自己的繪本被印出，精美的書皮、印著自己的名字的成就感，或是自己的繪本被大家翻閱、被讚美的那種喜悅，有許多長輩急著拿回家給家人和遠地親人分享，雖然許多參與的阿嬤說拿鋤頭比拿筆容易的多，但也發現不少參與者因此發覺自己的第二專長，甚至聽見許多長輩在活動結束後還繼續畫畫留下記錄。此外，透過故事得以發現豐田人過往的農作經驗、豐田玉的開採是許多豐田人念茲在茲的記憶與技藝，而這樣的記憶與技藝透過故事再現與重寫，自己得以安排與詮釋。更重要的是說故事的人有絕對的主控權來詮釋自己的故事，甚至在故事中重寫自己想望的生活。

通常地方故事很少有結局，因為故事一直持續發生著，有的可能只是一個階

段的完成，和下一個章節未知的待續，所以要豐田人歸結故事，給故事一個結局很難，但沒有結局的故事並不會影響故事的內容，而故事動人之處在於故事如何被述說及讓閱聽者產生共鳴，它是接收者與被接收之間的連動，讓故事如同禮物般的相互加惠。

本研究在擔任豐田地區繪本課程講師約 1 年半的時間，完成 4 個班別的觀察研究其中有豐裡國小隨創班上、下學年的 2 個班別，故事工作坊、豐裡及豐山樂齡班等，參與者近 70 餘位，順利產出繪本近 30 本，所聽聞的生命故事更是上百則，但礙於論文篇章的限制在此僅呈現 7 篇的繪本，所以許多對豐田地區的人文地產景的描述都融入下一章形成綜合性的地方探討，本章則以一個敘事一個議題的形態描述。

第一節 巢

巢的故事是本研究決定以豐田的故事為論文專題的第一本繪本創作，當時因為勤跑地方，發現幾處正被文化單位列為文化景觀的景點，和幾處自行刮除、重建的工程正在進行，而復舊與破壞的痕跡兩相重疊所形成的吊軌景緻，是什麼樣的歷史背景讓村民起心動念著手破壞日本留下的建物，又是什麼樣的時代氛圍讓村民自覺應該復舊。這是一個從文化資產的角度看社區居民如何與遠去政權遺留下的遺構相處的故事，也是豐田之所以以豐田之名建村的源頭故事。

碧蓮寺興建於大正三年（1914年）神社為日本國家教化的重要機制，豐田神社於退出台灣後，即於1946年（民國35）12月改為碧蓮寺，供奉佛祖，同祀不動明王，1968年（民國57年）供迎觀音菩薩等神進廟登殿。（原林，1999，13）豐田人也是歷史學者的吳鳴（1995）曾提到：

碧蓮寺雖名為寺，寺中所奉神明卻是諸教並存，正中為佛祖（釋迦牟尼佛），其右為五穀先帝，左為社神（一座黑色的神像，不知其名），右廂為媽祖，左廂為王母娘娘；佛祖座前陪祀關帝爺，頗具台灣民間信仰三教合一之風。村裡的年節祭祀，神佛誕辰，碧蓮寺總也是香煙繚繞，善男信女焚香禮敬；若逢演戲酬神，大戲（歌仔戲）、小戲（布袋戲），鑼鼓喧天，萬頭鑽動，好不熱鬧。

碧蓮寺向來是豐田三村的信仰中心，此寺廟特殊的歷史背景正好說明這個地方經歷數次不同族群的移民活動，以及伴隨移墾歷史的特殊性反應出移墾社會在寺廟籌建上的變化，這些過程往往可以從寺廟的遺址看見多元文化造成的迥異圖像，也可意識到拓墾開發的程度，台灣的傳統社區中，發展到達一定的程度自然會產生一座廟宇，以供奉祀其守護神。廟宇可說是台灣傳統社區中最具體的機構，廟宇是傳統社區象徵，而守護神則是群體認同的象徵，就社區發展而言，新的廟宇成立，也提供城鎮發展的機會（姚誠，1998，108）。此外在強化居民向心力之外，也可以看到不同文化背景下所產生的衝突與融合，這種寺廟與聚落互動的現象，表現在台灣移墾社會的形成過程中。吳鳴（1998，108）：

東方人向來重視信仰，在敬天畏神的過程中，形成特殊的社會結構，所

以寺廟的建立與聚落的發展長期存在複雜又密切的關係，因此，寺廟是一個地方的縮影，要了解並觀察地方文化的特色，實可從地方的寺廟著手，此外，台灣的民間信仰，與人民的生活息息相關，寺廟與聚落的形成，亦為並蒂雙生的命運共同體。寺廟的構築，往往代表聚落的芻形已然建立；聚落的擴張與發展，又往往使寺廟更具規模，這種現象顯示了寺廟與聚落間依違相生的特性。

故事追訴至日治時期豐田三村被統治者遴選為移墾的開發地為起始，對於豐田這個地方來說，移民者不只是先來後到的差別，同時也存有政治傾向的思維，來到此地的移民者，多希望成為這廣漠土地的主人，然而，伴隨著殖民實體的建構到歷經政權移轉的更替，所遺留下的物件曾經一度被賦予他者的身分飽受扭曲。

自國民政府來台，以台灣為反共復國的基地，一切以準備動員返回內陸為目標，在文化推動上也以傳承復興中華民族 5 千年的文化道統為主，為了抵抗日本統治 50 年來的日本皇民化運動，1950 年代開始徹底去日本化與中國化運動充斥島內人民的思維，也因為全面施行中國歷史、地理的所謂祖國教育，甚至在 1974 年內政部頒佈：「清除台灣日據時代表現日本帝國主義優越感之殖民統治紀念遺跡要點」將其去日本化納入實際的政策實施當中，所以在去日本化的觀念灌輸下，處處可見日本遺構遭到刻意的破壞或傾毀，成為繼日本統治後另一波具有政治規訓的手段之一。其後，隨著台灣面臨退出聯合國的政治事件，統治者開始正視國際情勢的孤立，所以提出必須先安內才能攘外的統治危機，試圖以一種提倡台灣文化與中國文化同文同種的關係來解釋政治統御下的合理性，利用所謂的大中國情懷建立認同感來平息台灣內部反對的聲浪，但在文化建設上則以一種不甚積極和不反對的模式任其台灣文化化的作為在台灣島上開始萌芽。

然而，建物並非自然物，並無表示的意志，其展現的訊息是人為的強加，所以當國民政府於 1974 年頒佈：「清除台灣日據時代表現日本帝國主義優越感之殖民統治紀念遺跡要點」將破壞納入正當性時，而產生眼前日本遺構遭受破壞的現象，這樣的情況在曾經日本移駐的豐田確實被看見，經請教在地組織牛犁有關當年破壞日本遺構者及其情況時，到這樣的回應：「當時確實有些村民參與破壞，

但現在沒有人願意承認這件事。」但從明顯清晰的破壞痕跡來看，多少可以推敲與理解當時的時空背景隱藏著怎樣的指令與從眾心態。此外，廟方雖然接受碧蓮寺前身為日本寺廟的事實，但不見得願意提起日本高壓統治那段被壓抑的豐田歷史。這也可以看見文化資產在中央或許是以解剖者的強制意識建立文化政策，帶有政治的意涵，而站在地方文化延續的立場，或許應該以拯救者的角色，建立集體記憶對地方的想像，所以對於日本為豐田地方帶來怎麼樣的過往與基礎的建設，隨著時間的流失，人員的老去也將永遠的消逝，但不斷傳頌的故事是留下這些歷史最好的紀錄。而故事透過擬人化的鳥居，故事之先可以看到一個原本以首護者自居的驕傲鳥居，在面對被祖國遺棄、沮喪，模擬出一個背負原罪的角色在經歷抹黑傷害、到最後被認同歌頌的故事，此故事敘述許多短暫統治者遺留下的歷史建物，因政權輪替普遍面臨的遭遇。而且為求故事的生動，特別設計一位年長睿智的龍眼樹長者、和懂得關照和同理的麻雀角色，賦予文本知識的再現與視覺帶領的工作。此文雖然是在一個眾人都知悉的歷史脈絡下所創造出的故事，但在現實生活中每一個人看到的真實世界並不相同，而且歷史的真實性，常常被質疑的原因在於歷史常被現代的許多目的性給層層包裹遮蔽。所以，故事最終結局的信念，往往透過創作者的立場、自身的價值觀呈現出對故事目的地的終極關懷。



鳥居、麻雀 與龍眼樹



文化資產繪本故事-巢



麻雀喜歡在龍眼樹爺爺的胳膊上築巢，
甜蜜的龍眼是美味的食物，茂密的枝葉是很好的屏障，



文化資產繪本故事-巢-頁1



聽說，龍眼樹爺爺已經很老很老，

很老很老的爺爺總是有許多的回憶可以告訴麻雀，



文化資產繪本故事-巢-頁2



在龍眼樹爺爺還很年輕的時候，
一個冬天剛過，春天才來的日子
一群人陸陸續續的來到這裡，



文化資產繪本故事-巢-頁3



他們勤奮的蓋房、耕種，
「ㄛ！乾巴ㄉㄉ！乾巴ㄉㄉ！」



文化資產繪本故事-巢-頁4

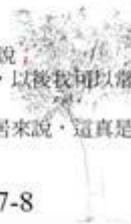


後來，在龍眼樹爺爺的身旁，
出現一座高聳的建築物，
沿路接著許多的石燈，
一直連接到最後面的一棟大房子，



文化資產繪本故事-巢-頁5-6

「喂！你是誰呀！」麻雀好奇的問：
「我是鳥居」鳥居回答：
「鳥居是用來做甚麼的？」麻雀又問了
鳥居酷酷的說：「我是進入神明殿堂的大門，也是
人們進入神明領域的入口。」
「我就像一個守護者。」
「哇！聽起來好像很酷Y！」麻雀說；
麻雀說：「我住在附近的龍眼樹上，以後我可以常
常找你聊天嗎？」
「好Y！好Y！」對初來乍到的鳥居來說，這真是
件好事情。



文化資產繪本故事-巢-頁7-8



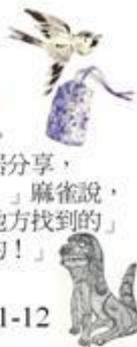
「龍眼樹爺爺，我認識了一位新
朋友！」
「一個大個子，它叫鳥居！」麻
雀說。

「鳥居！」「我記得它剛來的時
候，村裡熱鬧迎接它的景象！」



文化資產繪本故事-巢-頁9-10

自從成為好朋友的麻雀和鳥居，
鳥居，成為麻雀的中途休憩站；
麻雀，成為鳥居認識世界的眼。
麻雀總是將蒐集到的東西和鳥居分享，
「嗨，我帶什麼東西來給你看。」麻雀說，
「哇！」鳥居說：「你在什麼地方找到的？」
「我在後面的大房子附近找到的！」



文化資產繪本故事-巢-頁11-12

這樣年復一年、日復一日，
村子歷經了颱風、瘧疾傷害，
麻雀老了、麻雀死去了，
但還是有新的麻雀陪伴著鳥居，
新來的麻雀知道鳥居所有的故事，
因為龍眼樹爺爺會告訴牠，



文化資產繪本故事-巢-頁13-14

最近村裡變得很不一樣，
村內的人倉皇的離開，
住在村外的人進來了，



文化資產繪本故事-巢-頁15-16

「嗨！我帶什麼東西來給你看。」麻雀說，
「嗚！他們走了，真的走了，只留下我們。」鳥居傷心的說。



文化資產繪本故事-巢-頁17

麻雀回家：「龍眼樹爺爺，村子裡
的人走了，鳥居很傷心。」
「這也沒辦法，他們戰敗了，必須
把土地還給人家！」



文化資產繪本故事-巢-頁18

「嗨！我帶什麼東西來給你看。」
麻雀說，
「哇！好漂亮。」鳥居說。



文化資產繪本故事-巢-頁19

村外的人和一些遠離家鄉的人，
陸陸續續的來到村子裡，

他們一樣勤奮的耕種、蓋房。
「ㄛ！加油！加油！」
但是他們並不喜歡鳥居，
甚至有時會破壞它。



文化資產繪本故事-巢-頁20

過了不久，
一群憤怒的人，朝鳥居走來，
帶著水泥和抹刀，
「快住手！你們想要做什麼！」
麻雀抖動著翅膀顫抖的說：「他們想要
破壞你身上的字！」
「為什麼，為什麼！」鳥居傷心得哭了
起來。



文化資產繪本故事-巢-頁21-22

圖 24 社會繪本-巢

第二節 吉絲卡的願望

研究者常常在想，如果吉絲卡不是吉絲卡，她現在應該過著怎樣的生活，以她的年齡應該是為人妻、為人母的年紀，她應該和村裡或鄰近的男子結婚，家就住在離父母家的不遠處。然而，是什麼樣的原因讓吉絲卡選擇遠離家鄉，來到一個陌生、語言又不通的環境？

吉絲卡說了這個答案：「因為那一年家鄉遇上了乾旱，田裡種不出東西。」「聽說在台灣賺得錢比菲律賓多 6 倍，所以……。」言下之意，是因為生計發生問題、希望可以賺比較多的錢，但藍佩嘉（2008，177）以長期關注東南亞移民議題而提出了：

人們常常把勞動力的跨國遷移理解為一種推拉力量下的交互作用，一邊是貧輸出國的推力，另一邊是與富裕輸入國透過高薪資形成的拉力，固然，在大部份的移工敘事中，經濟誘因是她們出國工作的主要動機，但是地主國與母國之間的薪資落差只是形塑出國決定的一項必要而非充份的條件，在金錢壓力和經濟貧困之外。還有其他中介因素影響移工的決定。

這樣的說法在吉絲卡經歷第 1 次因為經濟因素而離家幫工後，又是什麼原因輾轉成為吉絲卡第 2 次決定永遠留在異鄉的原因，反而是朝夕相處產生情愫決定追求所愛而留下來，這部份體現藍佩嘉所說東南亞移民並非單純經濟的拉力，離開家鄉某些程度是一種海外探索及擺脫原鄉束腹的機會，這讓本研究想起一位姊妹曾經說過：「在家鄉妳永遠不能穿這樣的衣服，這是不被允許的。」所以在媒妁之言、父母之命仍是家鄉慣習及婚姻無法自主的情況下或許遠嫁他方是一種重新翻盤的機會，而離開家鄉可能揮灑的空間更大，在豐裡村有位來自印尼的姊妹來到台灣後自學取得國小同等學歷後又打算繼續至國中補校進修，或許姊妹們在家鄉貧困的環境下失去就學的機會，來到異鄉反而可以一圓讀書的夢想，此外，

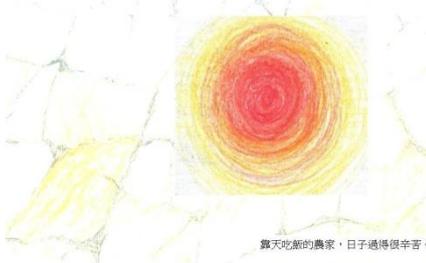
有的姐妹因為本身煮食的能力，在嫁至夫家獲得較為優渥的環境，決定開起小吃店自己當起老闆，將小吃店經營色。這些離家的姊妹無論是什麼樣的原因促使遠嫁他鄉，但都看見其具備其勇敢的特質，這也是姐妹們在原鄉無法得到的機會，但輾轉在遠離他鄉後創造了機會。

「藍佩嘉（2006，65期）認為媒體再現外籍新娘的形象，至今仍然相當程度地影響著台灣民眾對於新移民的認知，以及台灣政府推動相關政策的基調」。所以當花蓮數位中心想要將吉絲卡的故事變成繪本的時候，大家似乎都有一個共同的想法，就是要讓吉絲卡的故事扭轉長久被扭曲的移民觀點。

在吉絲卡身上看不見媒體形塑外籍配偶應該都是可憐和悲慘、或是恐怖的形象，所以讓吉絲卡說故事成爲一種理解姐妹的議題與處境需要正向的鼓勵，事實上，吉絲卡就如同故事描訴是位好妻子、好媽媽，也是老闆眼中一人可以抵二人用的好員工，對鄰居總是笑臉迎人，熱情招呼、勤學中文及加入服務志工團隊，常常參與社區活動，像是端午節的包粽子活動，她還會炸的香蕉讓大家一起品嚐來自家鄉最美味的記憶。她也會在畫自畫像時，毫不隱藏的畫下希望成爲一位身材玲瓏的美人魚的形象，甚至在聽見日本神明不動明王留在台灣的故事時，同理自己身處異地的處境。

吉絲卡的願望到底是什麼？在眾人爲吉絲卡繪本命名的時候，這個念頭閃入？隨著繪本創作接近尾聲的時候，吉絲卡正躊躇不知如何完成最後一幅畫面時，旁人卻以自我觀點建議吉絲卡：「不一定要物質的東西。你可以畫這個.....或畫下哪個.....」現在回想卻顯示出無知，在面對現實生活的吉絲卡早已有了答案，只是爲了服膺世俗遲遲不敢下筆，記得她曾經說過：「從早期騎摩托車的代步奔波到現在有能力自己開車載先生和小孩的小小進步是初次願望的達成.....接下來是要賺多一點錢。」這才是她最實質的願望。這也讓我想起藍佩嘉（2006，65期）曾經提到的一句話：「在我們煩惱新移民是否能夠成功的「適應」、「同化」，卻忽略了在邁入多種族社會的過程中，台灣民眾也需要再教育、學習如何了解與

尊重文化差異，特別是在國家機器的末梢，位居第一線與外籍配偶互動的人員，包括警察、公衛護士、醫護人員、教育新移民子女的老師等。」站在對方的角度設想這件事，所彰顯的不僅僅只是一種文化差異的尊重，也是身為朋友的同理！

 <p>靠天吃飯的農家，日子過得很辛苦。</p> <p>那一年，菲律賓發生嚴重的甘旱，太陽變得特別大，讓原本貧瘠的土地更貧瘠。</p>	<p>那一年，菲律賓發生嚴重的甘旱，太陽變得特別大，讓原本貧瘠的土地更貧瘠。</p> <p>靠天吃飯的農家，日子過得很辛苦。</p>
 <p>吉絲卡看著每天愁眉不展的爸媽，出國幫傭賺錢的訊息一直不斷在吉絲卡耳邊響起。</p>	<p>吉絲卡看著每天愁眉不展的爸媽，出國幫傭賺錢的訊息一直不斷在吉絲卡耳邊響起。</p>
 <p>「爸！我想到台灣工作，聽說那裡可以賺比這裡多6倍的錢。」</p> <p>「不可以，你一個女孩子到這麼遠的地方我不放心。」</p>	<p>「爸！我想到台灣工作，聽說那裡可以賺比這裡多6倍的錢。」</p> <p>「不可以，你一個女孩子到這麼遠的地方我不放心。」</p>
 <p>「姐，我想去台灣工作，可是爸爸不肯。」</p> <p>「以前哥哥、姐姐工作讓我讀書，現在換我工作讓弟弟、妹妹讀書了。」</p> <p>「吉絲卡，你的心情我了解。」</p> <p>「姐，妳會幫我吧！」</p> <p>「如果妳真的下定決心，我會幫妳想想辦法。」</p> <p>「吉絲卡，這個錢你拿去。」</p> <p>「姐，謝謝妳！」</p>	<p>「姐，我想去台灣工作，可是爸爸不肯。」</p> <p>「以前哥哥、姐姐工作讓我讀書，現在換我工作讓弟弟、妹妹讀書了。」</p> <p>「吉絲卡，你的心情我了解。」</p> <p>「姐，妳會幫我吧！」</p> <p>「如果妳真的下定決心，我會幫妳想想辦法。」</p>

	<p>「吉絲卡，這個錢你拿去。」</p> <p>「姐，謝謝妳！」</p>
	<p>就這樣吉絲卡搭上了飛機，離開了故鄉。</p>
	
 <p>「我要洗臉！」「what？」 「我要洗臉！」「what？」 「我要洗臉！」 「what？」</p> <p>因為語言不溝通，吉絲卡和老闆總是比手畫腳。</p>	<p>因為語言不溝通，吉絲卡和老闆總是比手畫腳。</p> <p>「我要洗臉！」「what？」</p> <p>「我要洗臉！」「what？」</p> <p>「我要洗臉！」「what？」</p>
<p>「聽不懂老闆講得話，也幫不上忙，我該怎麼繼續下去。」「或許爸爸當初不同意我來是對的！」「可是，我已經千辛萬苦的來了。」「我一定可以克服的。」</p> 	<p>「聽不懂老闆講得話，也幫不上忙，我該怎麼繼續下去。」「或許爸爸當初不同意我來是對的！」「可是，我已經千辛萬苦的來了。」「我一定可以克服的。」</p>



日子一天天的過去，吉絲卡漸漸的適應這裡的生活。



「吉絲卡，我不要裝義肢！」
「我不要站起來！」
「老闆，我知道裝義肢的過程很辛苦，我會幫你的。」



「吉絲卡，這件衣服是我弟弟要送給你的生日禮物。」
「真的嗎？謝謝老闆！謝謝姐姐！」



「我看見你們感情這麼好，吉絲卡你乾脆不要回去，嫁給你們老闆好了。」
這時，吉絲卡突然驚覺三年期約就要到了，開始擔心自己離開後，老闆該怎麼辦。

 <p>「姐姐，爸、媽好嗎？」</p> <p>吉絲卡，媽媽最近身體不好，她不要我告訴你，怕妳擔心。</p>	<p>「姐姐，爸、媽好嗎？」</p> <p>吉絲卡，媽媽最近身體不好，她不要我告訴你，怕妳擔心。</p>
 <p>「老闆！我媽生病了，期約到期後，我必須回家照顧我媽媽。」</p> <p>「你不能留下來嗎？我真的很需要妳。」</p>	<p>「老闆！我媽生病了，期約到期後，我必須回家照顧我媽媽。」</p> <p>「你不能留下來嗎？我真的很需要妳。」</p>
	
 <p>「我要去菲律賓找你，我要讓你爸、媽知道我是可以的。」</p> <p>「不可以，這樣太危險了。」</p> <p>「那你一定要小心。」</p> <p>「妳放心，我一定會做得到。」</p>	<p>「我要去菲律賓找你，我要讓你爸、媽知道我是可以的。」</p> <p>「不可以，這樣太危險了。」</p> <p>「妳放心，我一定會做得到。」</p> <p>「那你一定要小心。」</p>



就這樣，央請好友一路送到機場、背著他上飛機。臨走前，好友叮嚀著：「一路上小心！」

就這樣，央請好友一路送到機場、背著他上飛機。臨走前，好友叮嚀著：「一路上小心！」



忐忑不安的心，讓老闆坐立難安。

忐忑不安的心，讓老闆坐立難安。



擔心老闆的吉絲卡，直到看見他的出現才放下糾結的心，揮舞著手，高興的喊著。

「這裡！在這裡！」

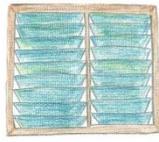
擔心老闆的吉絲卡，直到看見他的出現才放下糾結的心，揮舞著手，高興的喊著。

「這裡！在這裡！」

當吉絲卡母親看見老闆的那一瞬間，忍不住給老闆一個溫暖的擁抱。



當吉絲卡母親看見老闆的那一瞬間，忍不住給老闆一個溫暖的擁抱。



老闆真誠的舉動，感動了吉絲卡的父母，於是在他們的祝福下，吉絲卡和老闆在公證儀式中簽下了結婚證書。



老闆真誠的舉動，感動了吉絲卡的父母，於是在他們的祝福下，吉絲卡和老闆在公證儀式中簽下了結婚證書。

那瞬間，吉絲卡耳邊響起牧師的話：「吉絲卡，我在上帝和教會眾人面前問妳，妳是否願意嫁老闆作妳的丈夫，並承諾從今以後，無論環境順逆，疾病健康，富貴貧窮，永遠愛慕他、尊重他，終身不渝呢？」



吉絲卡含淚回答：「我願意！」

那瞬間，吉絲卡耳邊響起牧師的話：「吉絲卡，我在上帝和教會眾人面前問妳，妳是否願意嫁老闆作妳的丈夫，並承諾從今以後，無論環境順逆，疾病健康，富貴貧窮，永遠愛慕他、尊重他，終身不渝呢？」

吉絲卡含淚回答：「我願意！」



婚後的吉絲卡生了一個健康可愛的孩子，很喜歡孩子的先生，總是要吉絲卡把孩子放在他的腿上，跟他說話、靜靜的陪伴他，先生最大的心願就是希望有一天能親手抱抱自己心愛的孩子。

婚後的吉絲卡生了這個健康可愛的孩子，很喜歡孩子的先生，總是要吉絲卡把孩子放在地的腿上，跟他說話、靜靜的陪伴他，先生最大的心願就是希望有一天能親手抱抱自己心愛的孩子。



剛嫁來不久的吉絲卡，聽說這個村子有座碧蓮寺的廟宇，廟裡供奉著日本時代的神明-不動明王，但因為日本人戰敗離開後，無法再將神明帶回，所以就留在原來的地方，一直到現在，吉絲卡聽了這個故事，覺得這個神明跟自己的處境很像，同樣是流落在異鄉的遊子。樂觀

剛嫁來不久的吉絲卡，聽說這個村子有座碧蓮寺的廟宇，廟裡供奉著日本時代的神明-不動明王，但因為日本人戰敗離開後，無法再將神明帶回，所以就留在原來的地方，一直到現在，吉絲卡聽了這個故事，覺得這個神明跟自己的處境很像，同樣是流落在異鄉的遊子。樂觀

	<p>的吉絲卡換個角度想，這個地方能接納不同族群的神明，一樣平等的受到大家的景仰及膜拜，所以只要自己努力也能獲得大家的認同。</p>
 <p>為了增加家裡的收入，到自助餐打工賺錢貼補家用。</p>	<p>為了增加家裡的收入，到自助餐打工賺錢貼補家用。</p>
 <p>婚後的吉絲卡，為了融入新的環境，參與社區辦理的中文班，從最基本的識字、書寫開始。</p>	<p>婚後的吉絲卡，為了融入新的環境，參與社區辦理的中文班，從最基本的識字、書寫開始。</p>
<p>為了不和這個社會脫節，吉絲卡藉著中文班學習的中文，進一步參加社區的電腦研習，無形中從網路獲得許多資訊與知識。</p> 	<p>為了不和這個社會脫節，吉絲卡藉著中文班學習的中文，進一步參加社區的電腦研習，無形中從網路獲得許多資訊與知識。</p>

 <p>工作之餘，還擔任故事媽媽到學校說故事給小朋友聽。</p>	<p>工作之餘，還擔任故事媽媽到學校說故事給小朋友聽。</p>
 <p>也協助社區於星期三的早上幫老人家量血壓，長輩們都很驚訝吉絲卡的中文這麼流利，而且還會協助紀錄長輩的資料。</p>	<p>也協助社區於星期三的早上幫老人家量血壓，長輩們都很驚訝吉絲卡的中文這麼流利，而且還會協助紀錄長輩的資料。</p>
 <p>吉絲卡越來越適應這裡的生活，孩子也越來越大而且懂事，現在吉絲卡最大的幸福就是休息的時候和孩子一起陪先生畫畫。</p>	<p>吉絲卡越來越適應這裡的生活，孩子也越來越大而且懂事，現在吉絲卡最大的幸福就是休息的時候和孩子一起陪先生畫畫。</p>

圖 25 社區繪本-吉絲卡的願望

第三節 巴奈阿嬤的歌

心裡有歌的人生，應該是怎樣的人生？不同生活的領略會出現怎麼樣的旋律？巴奈阿嬤總是哼著日本童謠，日本童謠來自巴奈阿嬤童年的記憶，那是巴奈阿嬤童年少有的快樂時光，巴奈阿嬤出生於壽豐鄉的光榮部落，是一個阿美族群的部落，陳阿妹是巴奈阿嬤的漢名，與生俱來的歌唱天賦讓巴奈阿嬤成為班上的明星，而美好的記憶是值得記憶的記憶，所以當巴奈阿嬤追憶當年親切的日本女老師是如何喚著：「陳阿妹，請到台上來！」巴奈阿嬤溫順的依著老師的指示走上講台在眾人的目光唱著。認真的、努力的伸展姿態是小小心靈受到肯定的回饋，也因為被賞識成為巴奈阿嬤一生美好的記憶。黃小黛（2011，58）說：「我總是這樣，誰給我甚麼歌，我就記住什麼人，回溯過去，我變成用音樂記憶事情的人」，而巴奈阿嬤也是，這些用來記憶的旋律成為支撐日子繼續下去的方式。

田哲益（2002，379）：「台灣原住民不僅是喜歡歌舞，具有歌舞才能的民族，而且歌舞是原住民生活的一部分。歌謠的產生，有其時代背景、地域環境與人為因素。世界上每一個族群都持有其獨特的韻律和節奏的語言與歌謠，因此一個民族或一個地區流傳的歌謠，就反映這個民族或這個地區人們共同的心聲。」這是在歌舞可以自由傳唱的時空，但在外族進入後，原住民族群逐漸失去唱自己歌的機會，不是忘記，而是被剝奪曾經是原民生活一部分的歌舞記憶，所以當豐山村推出婦女士風舞班的時候，身在異鄉的巴奈阿嬤毫不猶豫的投入參與，好像希望憑藉著歌舞讓乾渴的靈魂獲得安撫，也因為血液流著歌舞的基因，所以在團體中倍顯出色，其他的阿嬤也說：「伊，足猴跳唉！」²²再次受到的肯定像是童年記憶的綿延。然而，歌舞的旋律如何與個人的意志相互勾連？原住民在不同政權交替與相對弱勢的文化下失去了什麼？所以，當巴奈阿嬤手舞足蹈的唱著、跳著日本童謠時，本研究忍不住好奇的問，記憶裡是否有其它的歌和旋律？但巴奈阿嬤僅勉強的唱出四季紅，但又忍不住好奇的問家鄉的歌呢？卻又更加得勉強。

²² 中譯文為很會跳舞之意。

是什麼樣的情況，讓成長於阿美族部落的巴奈阿嬤在記憶裡沒有故鄉的歌，故鄉的歌又如何偷偷的被他族的歌給替取。是否是在異族政權統治下產生了改變？讓被統治者沒有選擇的權力，還是爲了生活的權宜之計。

除了日本歌謠的記憶，巴奈阿嬤還說著一口流利的閩南語，巴奈阿嬤在漢人的生活圈用漢語跟漢人溝通，是合情、合禮的社會活動，巴奈阿嬤說：「到豐田是因為先生的工作……自己也爲了賺錢貼補到處幫工」幾十年下來，無論是生活習慣、溝通方式與記憶經驗都是豐田式的，或許巴奈阿嬤一生的努力，就是要在非我族類的異地，從沒有土地的幫工，掙到屬於自己的土地，而代價是族性被主流文化給慢慢的取代，沒有大聲的聲援與抗議，更不用酒來迷醉自己，而是在漢人族群占絕大多數的豐田裡默默的以她覺得可以生活的姿態，硬是扎根開花，從容地走在豐田的路上行走，讓同輩的豐田人輕喚著「阿妹」名、晚輩們喊她一聲：「阿妹孀」。

	 <p>光榮部落是我的故鄉，我在那裡出生、長大。</p>
	<p>到了可以上學的年齡，則每天快樂的跟著大哥哥、大姐姐到壽豐國小讀書，對我來說上學是件快樂的事。</p>



「000！請你到台上表演。」因為喜歡唱歌跳舞，所以常常被老師叫到台上表演。

FAVA ひよこ

5 5 3 1 | 2 1 2 1 0 | 5 5 3 4 | 5 5 3 0 |
 ひよこ ひよこ ひよこ ひよこ ひよこ

5 - 3 1 | 2 1 2 3 3 | 5 - 3 1 | 2 2 3 0 |
 ひよこ ひよこ ひよこ ひよこ ひよこ

2 - 2 2 | 3 1 2 0 | 3 - 3 3 | 3 5 6 0 |
 あしひつとく ちんちん うしろ

5 5 3 1 | 2 1 2 3 0 | 5 5 3 1 | 2 2 3 0 |
 とかくへ ひよこ ひよこ ひよこ

一直到現在我還記得日本童謠的旋律，和我手舞足蹈的唱歌跳舞的樣子。

那是一首簡單的歌，敘述一隻小小雞和兄弟一起愉快地散步，被警告不要遠去，不要單獨跑.....。



二年級開始，日本開始跟美國打戰，我們常常必須躲空襲而不能上學，我記得有一次放學遇上了空襲，送路隊的老師聽見 ㄉㄨ ----- 的飛機聲音，大聲的對我們喊著：「快！躲起來！」

那時的飛機會發出具大的聲響，因為飛得慢，所以我們有時間蹲低身子找地方躲起來，而且只要你稍微抬頭往上看，甚至可以看見開飛機的美軍。

那次的空襲目標是壽山糖廠，不一會兒糖廠出現了熊熊大火。

	<p>不久後，日本戰敗，國民政府來了，日本老師換成廣東鄉音的老師，我們從丫へ一又メ變成學習ㄅㄆㄇ。</p> <p>國民政府來了，日子還是很難過，爸爸認為這樣的日子就好像世界末日一樣、覺得女孩子不應該讀書，應該留在家裡幫忙煮飯、工作，於是，我再也沒有去上學了。</p>
	<p>部落裡只要遇到插秧、割稻，男人們會到荖溪捉魚，大家聚在一起分享食物、唱歌、跳舞慶祝農作豐收。</p>
	<p>我們從小很少穿鞋，大多是打赤腳在田地奔跑。</p> <p>記得 15、6 歲的時候，出現了天主教堂，教會會發物資給我們，我們學會了感謝、讚美主，阿門！但因為都是外國人捐來的東西，所以通常都很大。</p> <p>記得有一年溪口辦理豐年季，我們都捨不得穿鞋。就一路拿著鞋，打赤腳走到溪口、再洗腳穿鞋參加活動。</p>

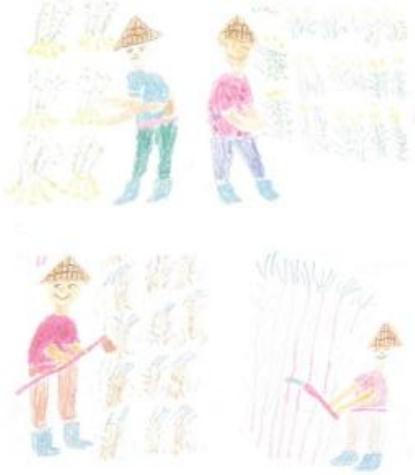
	<p>我 16 歲結婚，嫁給部落裡的人，親友一起同歡的氣氛中才知道我和先生的婚姻是長輩們當年的一句玩笑話，那時我還在媽媽的肚子，在是男是女還不知道的情況下就決定：「如果是女的，就嫁給他們當媳婦。」</p>
	<p>24 歲因為先生工作的關係，我們搬離開部落來到豐田，一住就到現在，，從剛開始不會說台語的比手畫腳，到現在可以台語流利溝通，經歷了許多的故事。</p> <p>婚後為了生計，什麼事都做，漸漸的生活裡缺少了歌的陪伴，日子除了工作還是工作。</p>
	<p>日子在我們夫妻勤奮工作下越來越穩定，在有自己的房子和土地之後開始參加家政班及土風舞社。台語有首四季紅的歌，從春天、夏天、秋天到冬天的運行著，輕快的節奏讓我想起童年和我曾經經歷過的事。</p>
	<p>現在的我，常常到門諾醫院當志工，看著人生面臨的生、老、病、死，總會想起那首《小雞》的歌，大家跟好，不要亂跑，不要偏離人生的軌道。</p>

圖 26 社區繪本-巴奈阿嬤的歌

第四節 中興街的阿月姨

阿月姨住在豐山村的中興街上已經將近 50 年，雖然已經退休，但說起她們家對促進中興商店街的榮景有諸多的貢獻，阿月姨回憶當初父親帶著一家老小從瑞穗富源來到豐田就是看準豐田玉開採所聚集的人潮與商機，希望做點小生意改善生計，但來到豐田才發現居住的地方缺乏水源，於是，改做豆漿兼賣油條的生意，因為剛開始沒有店面，而是在豐田戲院對面的市場街擺攤作生意，這家老店從父親手裡開始一直到後來由大姐經營，一做就是 50 年。

或許是因為從小接觸買賣交易，自然而然熟悉經營這件事，所以阿月姨嫁為人婦後也循此管道經營家計，所以當家裡經濟狀況不佳的時候，自然朝著做點小生意餬口的想像，剛開始正逢豐田玉開採的高峰，家家戶戶挨著玉石割具機伴著吱吱聲、及飛揚的石灰中穿梭。後來又在家門前擺起專賣小孩子玩意兒的攤子，阿月姨的策略是讓孩子當小老板吸引小孩購買，同時兼顧照顧家庭。

阿月姨說：「小美冰淇淋曾經是我們店裡的熱賣商品，我們還是豐田第一家引進小美冰淇淋的商店。」可見當時豐田人相當富裕，買得起高級的消耗飲品，阿月姨說要不是當年來往台北、花蓮送小美冰淇淋的貨船擱淺，讓小美冰淇淋無法運送而停止銷售，不然生意應該會更好。

繼阿月姨推出由小孩顧店的策略之後，閒不住的她發現另一種家庭代工的織毛衣工作，那時正是台灣經濟起飛，中小企業蓬勃與家庭代工市場活絡的時期，台灣人勤奮的工作慣習，創造台灣引以為傲的台灣奇蹟，而台灣人平均工作也是全球之冠。當年在豐田最常見的就是磨石代工，隨著豐田玉的沒落，村民紛紛尋找其他的代工，阿月姨的織布代工仍以另一塊待開發的新大陸，價錢好的時候織一塊可以賺 30-40 塊錢，在初期大家以購買舊機器織布，但阿月姨認為工欲善其身必先利其器，於是省吃儉用的狠下心來購買全新的機器，為了好好創造自己事業也因為織毛衣的高超技術，阿月姨除了常常擔任新手的老師，這個家庭代工幫助阿月姨渡過最困難的時光，一直到毛衣工廠移到工資低廉的大陸之後，才停止

近 10 年的家庭代工。

做生意的想法好像不曾停歇，在豐田玉退卻後，近 10 年又有一波因精鐘商專（今觀光學院）的設置又燃起了商機，這讓逐漸沒落的中興街有了一些契機，連帶阿月姨決定在自家門口開起小吃店，剛開始的店只有 1-2 個桌子，後來經過高人指點建議房子應該改建，也正好唯一的兒子退伍找到工作，正好可以支應改建的費用，經過改建後的生意果然有起色，一直到阿月姨身體出狀況才停止小吃店的經營。

住在中興街 50 年的阿月姨，看盡中興街的興衰起落，從事商業經營主要是依賴人流，其中的不確定因素與靠天吃飯的農民一樣，充滿挑戰。





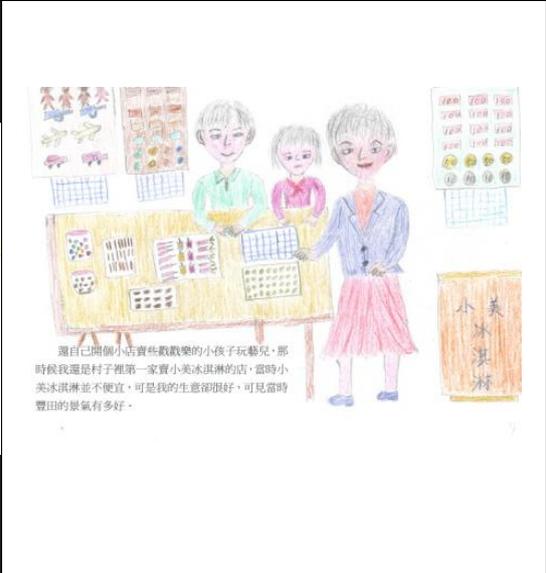
我的父親搬來豐田本來打算做豆腐生意，後來因為缺乏水源，所以改賣豆漿、米漿及油條等，每天早上姐妹們得3點起來磨豆漿準備作生意，這樣的小生意，一開就是50年，生意很不錯。



因為家裡沒有田地，早上幫忙賣完豆漿後，就到鄰近的田裡拔花生、種地瓜、砍甘蔗做些粗活，賺點工資貼補家用。



19歲的我，嫁給同村的人，除了山上種些農作，家裡還兼做些玉石加工。



還自己開個小店賣些歡樂的小孩子玩藝兒，那時候我還是村子裡第一家賣小美冰淇淋的店，當時小美冰淇淋並不便宜，可是我的生意卻很好，可見當時豐田的景氣有多好。



後來我開始作一些毛衣代工，技術好到可以當老師教學生，那時價格好的時候織一件毛衣就可以賺20-40塊的價錢，後來開放投資，工廠移轉至大陸，工資越來越少，於是忍痛結束近10年織毛衣的工作。



轉機真來的很快，急著回台發展，民國八十一年，我也開始經營小吃店，就收了學生的生意。

直到九十四年，身體出現狀況，在家人的勸說下，才忍痛把小吃店收了起來。



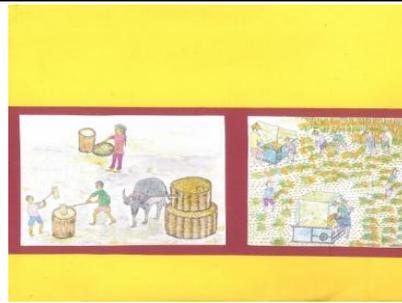
圖 27 社區繪本-中興街的阿月姨

第五節 周爺爺的感恩

周老師是豐裡村繪本課程最認真的學生之一，也是其中唯二的男性之一，因為繪本課程是融入老人樂齡班的活動，所以老人家會跟其他課程比較，而繪本課程應該是有史以來系列課程中最魔鬼的活動，老人家上課總是哀鴻遍野，憑喊壓力太大，而羅老師總是老神在在的依約交出功課，而羅老師曾經在課堂說了這段令人感動的話，他說：「只有這個繪本課程才能留下東西。」言下之意其它的課程只是唱唱、跳跳就結束的沒有實質的成果，也因為這句話，當時大家一時語塞，停止抱怨。

周老師真的很會畫，他是那種無師自通的樸素畫家，想到什麼就畫什麼，筆下的風景畫面、人物姿態總是描繪的清清楚楚，總是讓人驚豔，Annette Simmons (2004, 144) 認為：「優秀的說故事者都了解的一個反直覺秘訣是，故事越具體普遍的，連結越多。」而他的作品就是能喚起大家的集體記憶，讓大家順著周老師的故事與圖像回到了過去。而周老師的故事多是來自於他的生活記憶，童年及農作經驗等等。周老師是貧困的農家子弟，因為受教育，改變了世俗的較為低下的階級拾級而上成為了老師，一位曾經擔任校長多年的廖高仁說：「在地屬偏遠、窮鄉僻壤的地方，以農作為生的客家孩子，一怕窮、窮怕了，二怕做（農事）、做怕了，除了努力讀書，沒有其他脫困機會，60年前的農家子弟每逢假日，在天微亮前就得下田工作，太陽下山後才回家，吃完晚飯還要收拾農具，洗過澡，才能看書。但愈是工作就愈想念書。」因為不讀書就沒有出路，而脫離貧窮是農家子弟努力讀書的推力。

所以，周老師最後決定為自己的繪本定名為感恩，是有其原委的。因為周老師認為他之所以有現在的小小成就，是因為受到協助，像是自己景仰的父親、像是一個對的政策、以及一些無法一一贅述的人、事、物造就成現在的自己。



新竹縣橫山鄉的油羅村是周爺爺出生、幼年成長的地方，記憶的家屋有條終年溪水潺潺的山溝，川流不息的溪水，滋養豐富的水生動、植物，隨時都有泥鰍可撈捕。



隨著台灣光復，忠厚的父親面臨兄弟爭產和分家的窘況，不擅長算計的父親，頓時失去了農地。

父親為了一家大小的生活，終日上山砍木、拉竹、拖車，辛勤的工作。



民國 36 年，為了生活決定離開故鄉油羅村，舉家遷移至更接近山邊的大寮，承租許姓地主的梯田成佃農。但隨著新生活的展開，全家不幸感染了瘧疾，情況時好、時壞。後來聽說可用溪蝦煮酒治療的偏方，於是父親每天下午準備蝦籠、誘餌帶著羅爺爺到山溪放籠誘補。



在過去沒有農藥的年代，種植莊稼是一場、場與自然鬥智及耗費體力的勞動，每年三、四月蝗蟲過境，總是讓農民損失慘重，所以，山邊的農家，便在田邊架設鴨寮、養起鴨子，每逢這個時節，總會看見農家孩童趕鴨追逐蝗蟲的景象。



民國 42 年耕者有其田的政策實施，透過政府徵收土地，釋出長期被地主壟斷的土地，終於讓長年從事農耕的佃農，可以獲得些許的補助，甚至擁有自己的土地。

於是，第二年羅爺爺全家由新竹輾轉搬至花蓮，將獲得的補償金購買荒地，開墾成園，種植甘蔗，以淤土成田，變成了自耕農。



搬到花蓮的頭幾年，生活很是艱難，父親總是借米、借糧的苦撐，希望年終辛苦的耕作能大豐收。

羅爺爺的父親，在家裡最艱困的時候，睿智的認為唯有讀書才是脫離貧窮的方法。所以，將一季辛勤種植的芝麻收成變賣，作為羅爺爺的學費。



80 多年前的溪口，在那個被日本殖民的年代，因為統治者覬覦肥沃、廣大且尚未開發的土地，即推廣種植高經濟的農作物「甘蔗」，這些收割好的甘蔗，以輕便軌道用牛拖至豐田火車站，再運送到壽豐的製糖工廠加工。

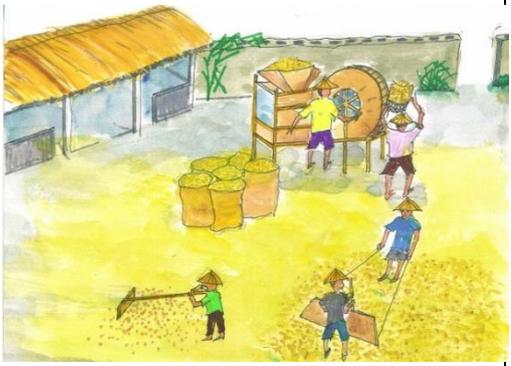
	<p>周爺爺回憶自民國 43 年舉家搬遷至東部，以一砂、一畚箕的方式開荒闢地，建立家園。</p> <p>等日子過得稍微好一些，便在民國 46 年買下一棟木造的穿鑿屋，萬萬沒想到新家住才沒多久，隔年民國 47 年 5 月就遇上了溫妮颱風，狂風夾雜著豪雨瞬間摧毀了所有，一切又得重新開始。</p>
	<p>6、70 年前，在沒有電、沒有農機的年代，一年到頭的農耕生活，總是片刻不得閒，農民忙著插秧、蒔田、好不容易等到稻穀成熟、收割後還必須曝曬於太陽底下乾燥後，有的忙著吹穀、裝袋，最後在出售換取生活所需。</p>
	<p>因為當時尚無機器替代，所以，農家從割稻、曬穀、吹穀到裝袋，一年兩期的收穫時節，必須全家動員、一起勞動。</p> <p>回顧割稻機的演進，從 8、90 年前的礮耨、後來的腳踏齒輪帶動、到 30 年前的燃油馬達已經相當省力了、哪有想到一直到今天的農機收割會這麼的進步和方便呢！</p>

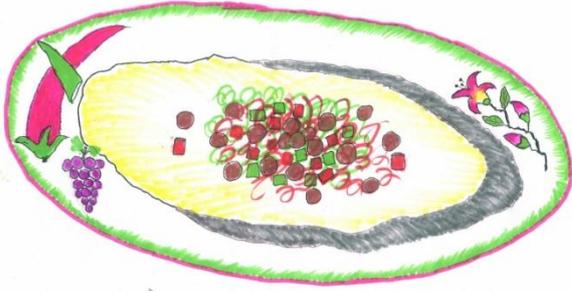
圖 28 社區繪本-周爺爺的感恩

第六節 一張照片的幸福

阿滿姨的繪本可以傳神的描繪傳統女性的處境，不是悽楚，而是樂觀。樂天的她道出當初如何憑一張照片與媒人的媒妁完成終身大事，隨著時代的推演，婚配現象由傳統的「父母之命」轉變為「自由戀愛」。婚姻的轉變向來受到社會、政治、經濟、文化等因素的影響。而婚嫁從過去走到現在已逐漸由繁入簡，舊時的婚姻講求門當戶對，以聽父母之命、媒妁之言成婚，所以，女性在面對父權社會的處境，顯現出台灣普遍以男性為中心的意識，這樣的情況無形對男、女的社會角色產生區隔與限制，也是傳統婚姻對女性自主性的抹煞。而傳統的父權角色向來被賦予家中權威、經濟支柱與重要事件的決定者角色，女性在此婚姻關係中只是默默的藉由婚姻取得進入人生的下一階段，成為為人妻、為人母的角色。

舊時的婚姻雖受到社會文化的牽制，但如何從一個素未謀面的陌生人認定從歷經相處磨合到白頭偕老的認定，在阿滿姨的繪本裡不只一次看見與之另一半緊緊牽手的圖像，及一同看日出的二人背影，雖然傳統婚姻固然有許多的問題與盲點，但回頭想想現代婚姻強調情感基礎的婚姻關係，但也產生許多的怨偶，所以婚姻這件事一旦擺脫複雜的禮教、權力與形式的枷鎖，回到本質來看，還是仰賴婚姻兩造的維繫與經營呀！





清蒸雪魚也是我最常做的一道菜。



每年除夕夜，在外工作打拼的孩子都會回來圍爐，我都會煮很多的菜一起迎接新的一年，圍爐桌上會有我精心為孩子孫子準備的羊肉爐、生魚片、紅燒魚、清蒸雪魚，當然還有脆皮豆腐。

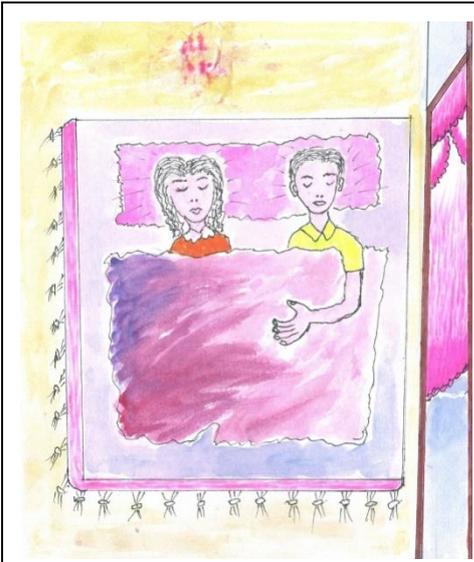


回想起我青春年華的時候，還沒有談過什麼戀愛，就有媒人到家裡拿了張照片提親，說照片中的年輕人老實又勤奮，很可靠。

媽媽聽了覺得很不錯，就答應這門親事，所以，我就被塗裡糊塗的嫁了。



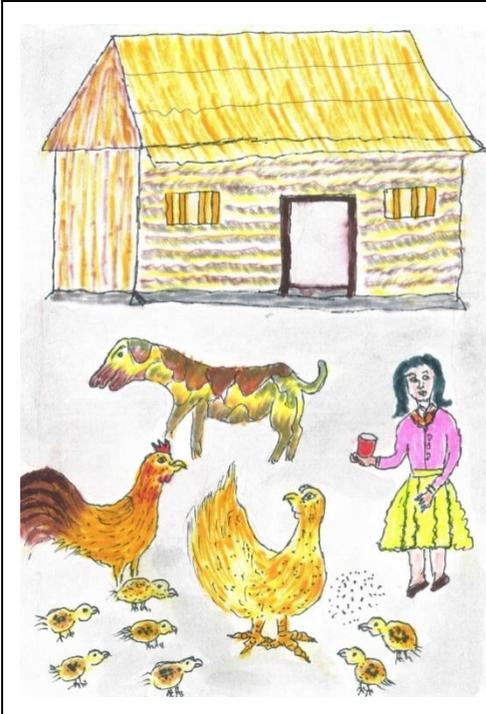
終於結婚了



從此我們就這樣一直同床共枕、白頭偕老了。



爲了三餐生活，必須做農插秧、種稻。



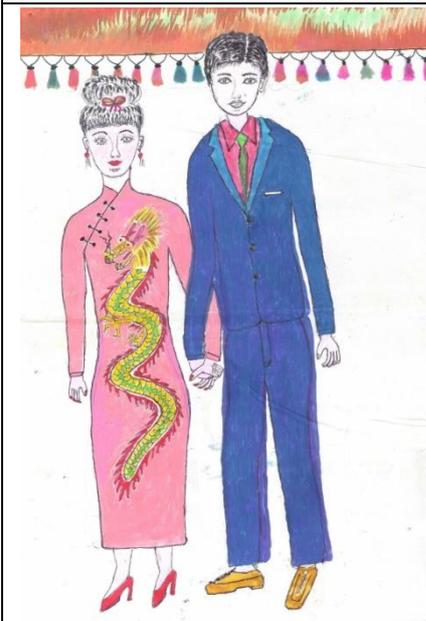
也要飼養雞、鴨，年節時好祭祀祖先、爲家人加菜。



結婚後 7 年，陸續生了 3 個小孩，而且我的孩子都是吃母乳長大的。



託老天爺的福，日子過著還算不錯，雖有遇上颱風，但也時有豐收，日子在平順中度過，孩子也漸漸長大了。



有一天接到兒子外地來的電話：「媽，我要結婚了。」做媽媽的我實在很高興，馬上就去禮服店挑了這件晚禮服，還不錯吧！



日子過的很快，不知不覺媳婦生了 2 個可愛的孫女，雖然沒有跟我們一起住，可是每星期都會回來看我們，小孫女嘴巴很甜，很會叫人，常常是：「阿婆我們回來了！」的阿

	<p>婆長、阿婆短的甜蜜的叫。</p>
	<p>孩子、孫子終究會離家，就只剩下我和老伴，所以有時候，我會和先生到海邊看海、看日出。</p>

圖 29 社區繪本-一張照片的幸福

第七節 我的名字叫陳蔥

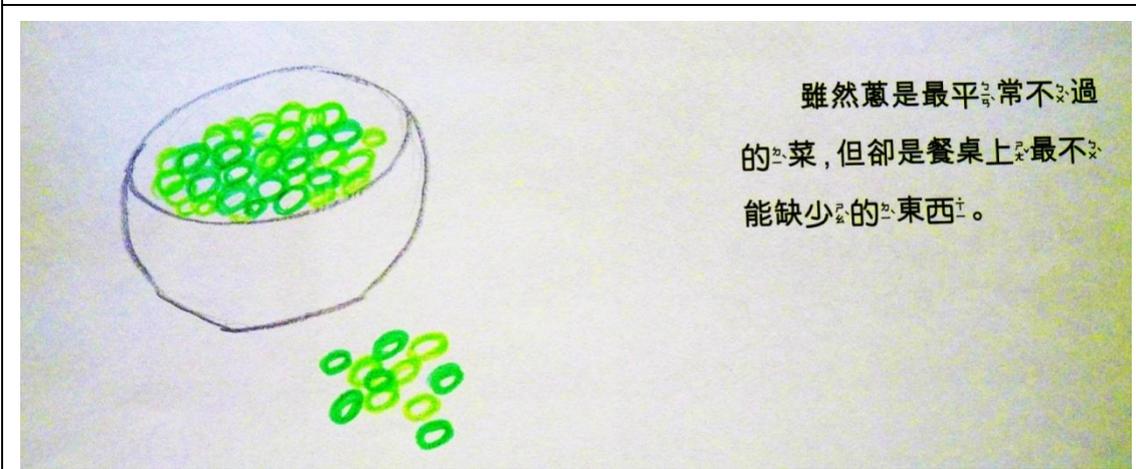
陳蔥阿嬤有嚴重的耳背，加上只會說閩南語，所以溝通更加的困難，但相處一陣子才發現阿嬤會選擇性的聽聞，發現這個秘密後只覺得有趣，這應該是長輩們的智慧吧，不聽、不說是一種減少衝突的方式。

陳蔥阿嬤有個特別的單名「蔥」字特別引人注意，《神農本草經》記載：蔥實，味辛，溫，無毒。主明目，補中不足。其莖，平。作湯，治傷寒寒熱，出汗，中風，面目腫。而蔥為草本生的植物，葉子圓筒形，中間空，脆弱易折，呈青色。華人社會常將蔥作為一種很普遍的香料調味品或蔬菜食用，在烹調中佔有重要的角色。

80 多歲的陳蔥阿嬤對於從鄰村平和嫁至豐田的記憶清晰，而阿嬤的原生家庭生活過得不錯，但卻在 19 歲的時候，一腳踏入農家，從此經驗了豐田所有農作的變遷史，她說凡是稻子、綿花、香蕉、西瓜、蔬菜等等的農作都曾出現在自己的土地上，只要是能夠賺錢的農作就是農家眼中的經濟作物，也可以這麼說阿嬤的一生因為婚嫁，從此與農作休憩相關、就像她的名一樣，出生，成長、繁衍都在這片土地上。



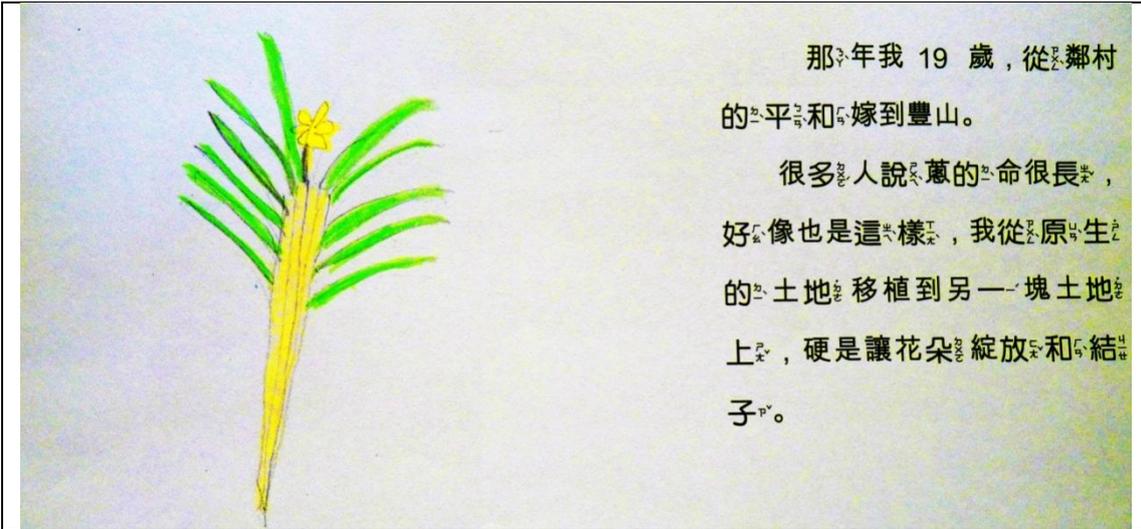
我的名字就叫陳葱，青葱的葱，我就像是從田裡長出來
的葱，一輩子都跟土地在伙！



雖然葱是最平常不過的
的菜，但卻是餐桌上最不能
缺少東西。



我記得葱最美麗的
姿態是它花朵綻放的
樣子，在風中搖曳著
極了穿著蓬蓬裙的精
靈。



那一年我 19 歲，從鄰村的平_平和_和嫁到豐山。

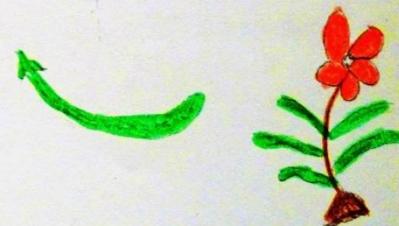
很多人說蕙_蕙的命很長_長，好像也是這樣_樣，我從原_原生_生的土地_地移植到另一塊土地_地上_上，硬是讓花朵_花綻放_綻和_和結_結子_子。



我這輩_輩子_子跟_跟土地_地是_是分_分不_不開_開的_的，土地_地就_就像_像是_是我_我的_的天_天和_和地_地，有_有它_它天_天地_地就_就開_開闢_闢，我_我們_們就_就可_可以_以繼_繼續_續生_生活_活及_及繁_繁榮_榮行_行。



我們_們栽_栽種_種過_過的_的農_農作_作物_物，實_實在_在非_非常_常多_多，像_像是_是.....。





40 年代的“稻子”。



50 年代的“甘蔗”。



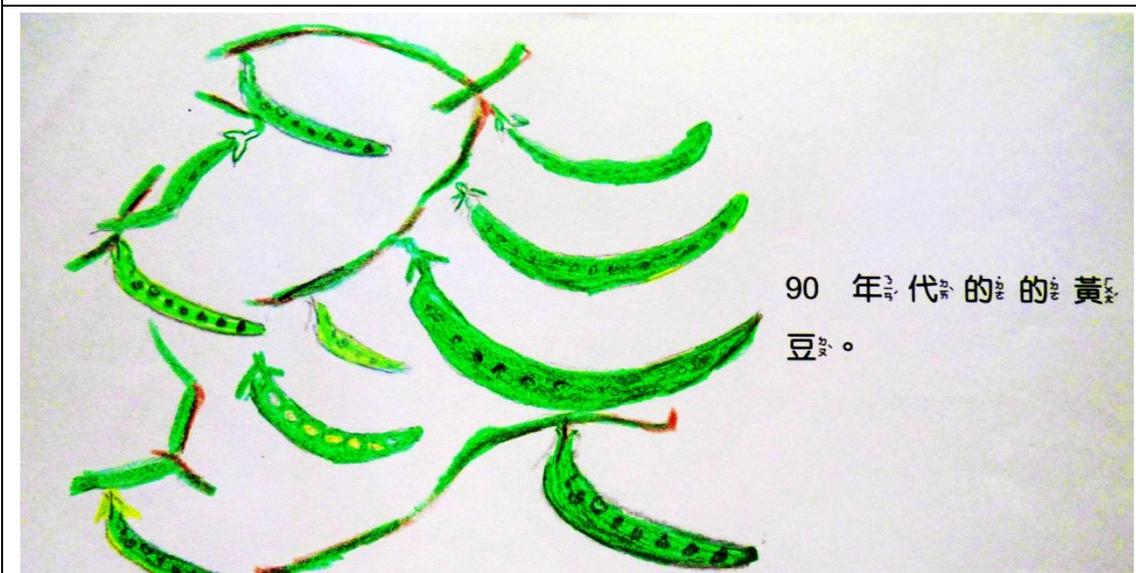
60 年代的“棉花”。



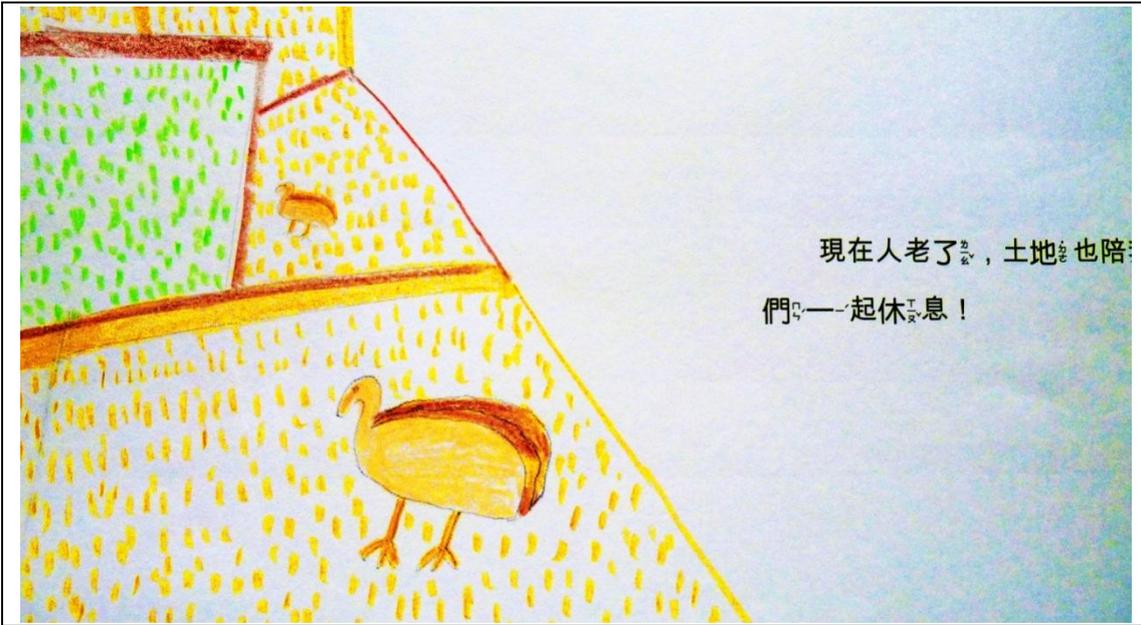
70 年代的西瓜。



80 年代的香蕉。



90 年代的的黄豆。



現在人老了，土地也陪
們——一起休息！



現在在的我，還
是會常常去巡田，看
它過得好不好？

圖 30 社區繪本-我的名字叫陳蔥

第四章 豐田敘事

本章藉由參與繪本課程教學期間的觀察記錄，解析豐田人在故事中闡述的人、文、地、產、景的活動與演變，找出三個綜合性的主題敘事在豐田的看見，這三個主題故事分別呈現出與人、與空間與味道的敘事，在人的故事部分中牽涉到生存於地方的主體「人」如何看待豐田與生活在地方的種種及其相互關連的故事，而在「空間」故事的部分則記錄與分析豐田近百年地景的更迭，並以文化地理學的概念交待與空間發生的關係，其中涉及賴以維生的產業、生活圈的變遷、特殊的文化景觀描述與意義的生成等等，最後在以民以食為天的味道來敘述豐田人如何在多元與不斷變遷的過程中找出自己的一條路，也是以食物為名，道出融合與認同的有趣過程。

第一節 我們和我們的故事

壹、前言

本研究因為牛犁在豐田推動家戶繪本的活動，得以於繪本教學的機會近距離與在地居民接觸，採集在地故事，由於該地區特殊的歷史背景，這些被敘說的故事清楚架構了百年變動頻繁的篇章，某些程度反映著這個時代的故事。因為企圖探索男人與女人兩個群體不同處境的生命故事，記錄男人如何在離鄉、漂流中建構家園的藍圖，而女人如何被迫追尋男人的腳步，在傳統的束縛、及背負著傳宗接代的身體在父權所構築的家園裡討價還價掙出一片天地。

在此看見女人願意走出、願意敘述，所以可以在她們的敘事裡透露出她們的故事，在彼此的傾聽過程中共享認同，有時在這樣的認同裡、處遇的對應與分歧視角，可以敘述出豐田女人為何而做、以及如何生存的處境。此外，也因為新移民姊妹的故事敘述，讓跨國婚姻的現實看見台灣舊時聯姻的翻版，有時甚至更為異化而弔詭。

由於男人不習慣參與公開性的敘述，所以欠缺對自我故事的詮釋，但由於凡走過必留下痕跡的線索，得以在相關文獻及牛犁過往累積的訪談資料看見這群沉默的豐田男人為何不說，以及選擇沉默的原因。

最後在以禮物交換探討故事做為一種禮物形式，如何在故事的流動中，獲得理解與認同，形成我族的故事。

貳、她們的故事

由於課程的安排與豐田人相遇，為的是說故事、做繪本，透過初次見面的自我介紹，發現參與的成員無論是年長的長輩、還是後來的新移民，都是二次以上的移居者，雖然有部份是在這裡出生、長大，但追溯到上一輩都如同文獻及近代史料所記載，來自台灣各地或是早年直接由中國南方一路輾路藍縷遷移至豐田墾荒的先鋒，但要區別男女，最大的差別在於遷移的原因，男人總是志在四方，出外打拼闖天下是年輕時必須走的路，而女性遷移的原因大部份源自於婚嫁的關係，

這樣的情形讓探討長輩與較年輕的女性移動者在豐田的處境，似乎有個較為清楚的起點，藍佩嘉在《人的流動、觀點的移轉》乙文中指出：「近年來，『移民社會』的說法逐漸成爲主流的政治修辭，這樣的論述企圖以移民的先後順序來緩和族群間的對立與衝突，(沒有族群差異、只有先來後到)，以協商集體的「新台灣人」認同。然而，這樣的移民史觀仍是一個高度漢人中心的人口史，90年代來自東南亞的移民明顯地被排除於這樣的歷史敘事之外。」透過這樣的說法，是否可以理解彼此的異同與困境，在這個對大家來說都不是原鄉的豐田，但卻可能是在此終老、歸根的地方。

這些參與的成員無論是豐裡或豐山的年長者或是新移民的姐妹們，都是牛犁推動社區活動經常的參與者，像是新移民姐妹們定期的中文班、電腦課、及其他的參與社區服務等活動、或是分布於每個村的老人會的經常性活動，所以彼此之間有相當程度的熟悉感，反而是這些外來人，才是真正的陌生人。

憑一張照片的婚姻

日據時期或民國出生於 30-50 年代的女性是不需要多讀書，學會煮飯幫忙家計才是重點、到了可以出嫁的年齡，則全權交由父母做主，通常結婚的那一天才是真正見到未來另一半的第一次，而且緊接著身上背負著傳宗接代的責任、不間斷的操持家務及負擔家計，唯一的心願就是全家平安將孩子拉拔長大，那時的女性是一群沒有自我、沒有顏色的女人。走入婚姻是一種改變，但不知是變好還是變壞，這種非我所選的命運就像是一場賭注。從這些婚姻裡被給出去的女人的命題來區分男性生命和女性生命的差別，兩個雖然都被視爲是出生的贈與，但他們的一生卻南轅北轍，尤其是在那隻以某種性別去認定繼承的社會裡。(Lewis Hyde, 1979, 150)

傳統的婚嫁制度是透過媒妁之言、指腹爲婚、有的是童養媳的聯姻，豐田老一輩的回憶比較多得是以一張黑白照片和媒人的三寸不爛之舌所成就的婚姻，阿滿姨說：「那年 18 歲正是青春年華的年齡，有一天媒人突然就帶著一張照片說親，說照片的人很老實可靠，但那時還不想嫁所以也就沒答應，結果男方不死心的再派媒人來第 2 次，後來媽媽似乎覺得那個年輕人看起來真的不錯，就答應了。」

由於當時民風保守，男女有別，所以也會有像阿蔥阿嬤的情況，她說：「媒人來家裡提親，說豐田有個年輕人很不錯想提親。當我得知有人說親這件事，就託哥哥從光復到豐田打聽，證實了媒人的說法後，爸爸也就答應了，但訂婚時緊張的搞不清楚狀況，也一直不改抬頭看對方的長像，所以一直到結婚當天才第一次看見先生的臉。」阿雙阿嬤說：「那時媒人拿照片來說親，第一次拒絕是因為不想這麼早嫁，第二次的對象也是媒人拿照片來，說是小學同學，說了二次，後來在父親打聽下，聽說這個男孩子很聰明有生意頭腦，所以也就答應了。」阿玉阿嬤的狀況就更特別了，她說：「當她在母親肚子裡在還不知是男是女的情況下，就因為二家長輩的玩笑話決定她的婚姻，16歲就嫁了。」而另一位比較年輕的阿香姨是相親結婚的，問她第一次見到先生的感覺，她搖搖頭說：「那時結婚都是父母決定，沒有不要的權利。」所以傳統的規範及父母之命，憑藉媒妁及一張黑白照就把女人給了出去。

傳統婚姻確實影響著女人，通常婚後必須跟隨著這個男人遠離家鄉，成為強勢婚姻下的移動者，就像本研究的母親跟隨著外省父親在台灣島東、西、南、北的流浪、像阿香姨從吉安嫁來到豐田、像阿玉阿嬤從此離開生長的阿美族部落來到語言不通的豐田，然而走入婚姻不只是原鄉的背離，更是家族關係某些程度的不得不的切割，老一輩的婚姻是一種嫁雞隨雞，嫁狗隨狗的跟隨，吳鳴回憶遠嫁後山的母親是外婆最大的牽掛：「40年來萬山阻隔，外婆從不曾來到花蓮，也不知後山是何模樣，總以為那是番邦蠻地，一片未開化的榛莽之地。(1988, 201)」。

這種時空背景下的聯姻，橫越了5、60年來自由開放的21世紀，同樣的故事與場景卻如時空移轉般的發生在台灣男性與東南亞女性的異國婚姻之中，也同樣是以照片的形式為介，但這次換成的是女方的相片，而且在自由戀愛大行其道，媒人行業逐漸式微的時代，跨國婚姻事業轉由企業型的婚姻仲介，從某個角度來看這樣的跨國婚姻可以說是一種現代版的老式婚姻結構，而這樣的婚姻形成甚至比早期的傳統婚姻複雜得多，它涉及跨國的遠距離、文化背景的差異及政經條件

所建構出的種種問題，這樣的婚姻也出現了謠言，阿芬說：「家鄉總有一些針對遠嫁他國的傳言，像是經仲介介紹的對象都很老、很醜，像是提醒不要馬上懷孕生小孩，一旦不幸生了女孩，夫家會把孩子搶走再殺掉妳，甚至把妳埋在花園裡當肥料等等」。

而上一輩銜父母之命、媒妁之言結婚的經歷者與這新世代仍承舊式婚姻遠嫁的南洋姐妹的台灣媳婦相遇，台灣社會是如何看待這群遠嫁而來的東南亞姊妹呢？由於社會上充斥著這些遠嫁而來的東南亞姊妹是「爲了錢」，所以「買賣式婚姻」、「假結婚、真賣淫」的傳言流串，而從婚前相親照片主動給予的方式，看見婚嫁之間角色的改變，以往傳統婚姻由男方主動提供照片請託媒人介紹的模式顯示主動追求的動機，如今換作仲介提供東南亞姊妹們的照片以供台灣男性揀選，一樣是照片的提供的，但女方照片的揭露，呈現的是一種主動的想要嫁的意願，也降低自己的身分，所以挑選對方的機會被縮減，這與傳統男性在論婚嫁角色發生了錯置，某些程度讓姊妹們在婚前就矮人一截，加上這些來自貧窮的生活背景，加上必須支付的婚姻仲介費用與聘金交付，讓原本弱勢的女權因爲買賣的關係更加弱勢。有種說法是：「在婚姻裡被給與的女人，同樣也有禮物基本的功能，她也有維繫關係的目的（兩個家族或家庭之間的關係），在婚姻裡被給與的女人的習俗是個很醒目的例子，真實情況是建立在大量禮物交換下的婚姻，比沒有禮物來往的婚姻更爲穩定持久。（Lewis Hyde，1979，154）」這說明有形的禮物的交換形成一種無形的責任驅使，但也配合著不同時空交互下的背景，但相對於無禮物交換的結合又是怎樣的婚姻形構？

是家還是枷

「自由戀愛」相對於媒妁之言、買賣式的婚嫁，應該意味著雙方的自由選擇，但自由選擇下的婚姻從此過著幸福快樂的日子？阿美的婚姻是自由選擇下的決定，從小在客家庄長大，除了永遠做不完的工作，還有一股重重的禮俗規範壓得阿美喘不過氣來，讓她下定決心這輩子不嫁客家人，長大後，離家工作遇見了另

一半，愛情長跑 6 年才結婚，常聽說婚姻不是 2 個人的你情我願，而是兩個家族共同承擔的事業，一般說來，嫁至男方的女方，往往是隻身遷移至另一個家庭，長期處於人單勢薄的情況，阿美就是透過這樣的婚姻背景離開熟悉的西部來到東部，甚至成爲壽豐鄉光榮村阿美族部落的第一個漢人媳婦，因爲是異族（阿美族與客家）聯姻、語言的不溝通，所以婚後媒合的過程相當辛苦：「自從我嫁進光榮，我不是以偏概全，我不知道他們爲什麼特別討厭客家人，他們稱客家人爲『捱捱』，『捱捱』是客家人的意義，在這個地方我是第一個客家人，我常會問：「爲什麼你們討厭『捱捱』，是我們客家人做了什麼事情嗎？讓你們討厭，但他們總是沒能說清楚。」「婆婆在村裡有很多的姐妹淘，這些姐妹淘常不明白事情的原委就說我不好，想趕我走，但我就是要讓她們知道，什麼才是客家人的硬脖子，我就是不走，因爲在村裡有個不成文的規定，只要你走、就是你錯，所以我選擇留下來。」，所以阿美才會提醒同樣身處婚姻困境的阿芬，不要一走了之，走後的人言蜚語會讓你翻不了身，現在的阿瑜認爲自己的堅持改變了族人對客家人的看法，阿美在分享的過程中有淚也有笑。

在不斷討論如何透過敘事將故事逐漸形成，發現夥伴們習慣從童年記憶開始敘述，敘事重心多從「原生家庭」出發，阿芬在印尼的老家是幫忙地主耕種的長工，在台灣是昔日的佃農身分，童年總有做不完的家事，當年阿芬的祖先選擇從中國內地遷移到印尼客居他方，一住就是數代，而今日的阿霞輾轉以外籍新娘的身份嫁到台灣，而幾乎每個新移民夥伴提到離家的原因有絕大半是因爲「貧困」，阿芬印象中的童年：「其實，跟大家都一樣，家裡很窮，我的生活就只有工作與家。」這樣的情況，同樣的發生在來自菲律賓的阿絲身上：「1999 那年家鄉發生了乾旱、父母整日愁眉苦臉、雖然姊姊和我都畢業賺錢，但兩個弟弟和一個妹妹，都在讀書，那時聽說台灣賺的錢是菲律賓的 6 倍，所以決定到台灣賺錢。」窮困的環境是阿絲離開菲律賓的原因。

移民姐妹們的故事就像是阿嫲敘述他們年少故事的翻版，家庭是孕育親情的

地方，也是勞動生產的地方，不同的時空卻是同樣的場景，大小孩背著、帶著小小孩穿梭田地、菜圃、稻埕間每個人都有超齡的工作，像駝螺一樣的勞動著，直到長大後另組一個家庭，對家的認識又是一番的風景。

在台灣離家的原因多是工作和求學，在台灣彰化長大現在到花蓮讀書的阿慧，在敘事童年因家鄉經歷都市化更新的記憶：「我不喜歡我的家，因為家裡離學校或朋友家太遠，媽媽總是怕我危險，不讓我出去找朋友，我總是一個人在家裡玩，但因為爸媽很忙，我爸忙著養魚，爸爸晚上都要巡魚池，照顧魚兒，媽媽喜歡跟鄰居聊天，常常不在家，所以，我總是一個人，自己跟玩具說話、自己玩、自己看電視。」「有一天家裡發生一些變故，我們很突然的搬離開家，許多的東西都來不及帶走。」後來，我輾轉聽到爸爸說家鄉要開高速公路，會變得很發達，但我心裡知道我想回去的那個家，已經不見了。

但對於一個長期移居的人來說，故鄉代表的是什麼？淑琴表示：

「婚後一直跟隨著丈夫遷移的淑琴，1985年輾轉跟著先生帶著4個孩子來到豐田，當時最小的孩子還在強褓中，對於幾乎每二年就得搬一次家的淑琴來說，希望自己不要再搬家了，淑琴說：『雖然這裡是鄉下，雖然人們聽不懂客家話，雖然人們說城鄉差距可能不利孩子將來的就學、就業。不是有人說日久他鄉會是故鄉，我想知道家鄉的感覺是如何？』」

這樣的敘述透露渴望安定的企求，在這個交通與資訊發達的世代，尋找故鄉與落地生根的家園，成為人一輩子尋覓與追求的歸宿。

回不去的那個家

本研究在第二章曾經提到喚起記憶的過程就如同剝洋蔥般的辛辣艱澀而難以言喻，就像阿慧記憶中的那個家，在幾年的時空轉變後的再回去，已經變得不一樣，時空更迭產生了再回去的距離，記憶的家園也變得越來越模糊，事實上，

許多的分享都顯示著離開家之後就很少再回家，阿芬提到前幾年自己最疼愛的妹妹生病過逝，接到通知後阿芬最後選擇不回家，她說：「因為放不下台灣的這個家；年幼的孩子、先生、年邁的婆婆、還有昂貴的機票。」這些原因讓回家的路變得好長，阿芬這幾年來必須忍受原生家庭的不諒解，她獨自提起這樣的重擔然後一個人揹。阿娥的回不去的情況是當初自己選擇遠嫁異國，因為婚後的不幸福，至今不敢回家除了與機票錢有關，但最主要是深怕回去後，就不願意再回來，那孩子怎麼辦，所以每次越洋電話總是報喜不報憂，深怕家鄉的母親知道自己過得不好而擔心。阿美也是，在自由戀愛下選擇的婚姻，雖然不被親友們祝福但還是執意結婚，所以再被婆婆趕出門都選擇不跟家裡說，自己一個人默默承受。阿玉阿嬤也是，雖然家鄉就在附近，但也只有豐年祭才會回去參加祭典，事實上離開後的故事也常常顯示事情永遠無法回復到最初，一切變得不一樣了。而華人社會對嫁出去女兒的婚姻，多採取不參與的慣習，才有：「嫁出去的女兒潑出去的水」的俗語。所以女性在走進婚姻背後的支持系統相對於男性是弱勢的，如果遇不到真心的對待，女性就注定成為弱勢中的弱勢。雖然在現今提倡兩性平權，但對於一路走來長期遭受父權傷害的年長婦女及東南亞部份外籍姐妹正發生女男不平等的現實，讓這個避風港成為無法靠岸的港灣。

被編派的工作

阿嬤的童年總是提早結束，隨之而來的是永遠做不完的工作輪迴，而家裡有田地的就忙於農作、家裡沒土地的就進入工廠做工，喜歡唱歌的阿玉阿嬤在日本戰敗的第二年離開最愛去的學校，從此煮飯、養牛餵豬雞等雜工就落在她的身上。蘇阿姨說起：「當年父親的重男輕女，有好幾次因為不會而做錯，結果被父親惡狠狠的毆打，到現在還留下清晰的傷痕。」而早期生活的艱難，總是早起晚睡永遠呈現睡不飽的狀態，阿香姨說：「曾經因為起灶太累而睡著幾乎把頭髮給燒掉。」總是做不完的工作，就算有孕在身，也得挺著肚子工作，一直撐到最後。金英阿嬤說：「20歲懷第一胎還是要幫忙工作，有一天中午肚子痛了起來，坐在大樹下，

還好先生發現，趕快找產婆，沒過中午就生了。」伍妹姨也是在工作現場發現羊水破了緊急找產婆，還有阿嬤是在山上自己生，自己剪臍帶，有句諺語比喻女人生育的情況：「生得過，麻油香；生未過，四塊板。」阿嬤們回憶從前的日子像陀螺一樣，整日不停的轉呀轉，阿玉阿嬤說：「以前早上三點就要起床，負責一家大小的早餐和便當，因為沒有瓦斯，只能用灶煮食，為了讓孩子趕坐火車所以要起得更早，早上工作、中午得趕回來煮中餐再回去工作，傍晚又得回來準備晚餐。」蘭妹姨說：「那時不論男、女都是一碗公一碗公的吃，但永遠都沒有吃飽的感覺，因為整日的勞動，體力的耗發，所須的補充永遠都不夠。」

而傳統的男耕女織之於上一世代的女人似乎沒有選擇粗活或是細工的權利，只要能動，就要做。出身農家，又嫁於農家的女人一輩子都得與土地為伍，在沒有土地庇佑的時候，就得靠自己的雙手賺取微薄的工資，秀子姨在 33 歲先生過世，因為沒有土地，惟有靠著幫工一個女人撫養三個孩子長大。像是阿玉阿嬤剛來豐田就是從事農作幫工及捆工的工作，閩南籍的蘇阿姨為了多賺一些錢，獨自一人至台北賣玉，這樣的情形無論是出於自願或是為現實所迫，上一代的女人在有機會擺脫小腳，足不出戶的女性限制，在介於封閉與開放、農業社會與工業社會之間的那個時代，從事有史以來最沒有性別區分的工作，在原本被編派具女性特質的工作後，還要從事無性別區隔的工作，這類的工作某種程度解放女性工作的限制，看到女人透過工作的能力在傳統父權中討價還價，以爭取平等的權利，而江運貴（1996，194）曾針對客家婦女比其他族群的婦女擁有更多的影響力解析：「在中國傳統仍舊處於男尊女卑的時期，客家婦女已經享有個人獨立和族群權力，她們很少被賣為奴隸或姘妾，同時擁有獨立自主、公平競爭、積極進取等特質，開啓了兩性平等對待之先河。家庭生活方面，客家的男女兩性平等對待。客家婦女除了履行分內該做的事外，一般男人負責的工作，婦女們亦實際參與，她們積極地加入各種工作隊伍，並沒有受到男性的歧視。男性與女性可以一起到城鎮做買賣，或在田裡並肩耕作。幾個世紀以來，客家社區的經濟自給自足，農

業和手工藝生產層面都很倚重婦女，她們是客家社區的主力²³。這樣的現象或許因為大量的客家移民的移駐，所以不限於族群對兩性的工作界線逐漸模糊，只要你願意，無論男女都能為自己掙下一片天。這樣的開放環境一直發展到現在，也體現於研究報導人身上，她曾在一場公開的場合說出自己如何踏入社區工作的歷程與感想：「起初我只是因為嫁雞隨雞的投入社區營造，現在，我已經有自己能夠撐起的一片天....我很高興我的四個孩子、還有其他的孩子，能夠在豐田這樣安全的環境下長大。」

貳、他們的故事

為何遷徙

豐田男人的故事從為何遷徙開始，黃熾霖（2003，33）提到：「台灣人到東部的原因，是因為生活困苦，家中沒有耕種，又沒有工作，謀生不易，加上乾旱、颱風等因素，經濟陷入困境，聽說東部有日本移民村、糖廠、有許多的土地及工作機會，為了生活，便紛紛整理行囊，往東部出發。」但是初來乍到的一群人只能群居移民村的外圍區，主要是「日本人刻意隔離的政策，當時聞風而來的人只能在花蓮溪河岸河床等地，蓋草屋做為棲身之地，稱為新庄仔，因為土地貧脊不宜種植、又沒有土地開墾，只好受雇於日人」。這樣的情形一直到日本戰敗承接其遺留下的土地才有自己安身立命的地方。像是張紹清年輕時聽見一位剛從花蓮港廳回來的同鄉說東部的生活不錯，便決定來花蓮港廳發展（後山客蹤，2000，80）。像是吳鳴的父親（1988，66）：「從新竹湖口山區飼牛到與人作長工，終於決定到花蓮拓荒，那年父親 26 歲，台灣剛光復，父親決心離開西部，帶著母親和未滿周歲的二姊（大姊因台灣習俗抽豬母仔，留給竹北大舅做女兒），走過長長的蘇花公路，落腳花蓮縣壽豐鄉豐山村。」他們遷移的路徑，宛如個人地理空間的旅行，其實也是一種家園的創造，原生家庭被視為依附安穩的處所，也是一個禁閉之地，為了證明自己，男性得離開，進入男性冒險的空間（Mike crang，

²³江運貴著，徐漢斌譯，1996，《客家與台灣》，P194。

2003, 63) 對初來豐田的范姜連水眼中所見只有一大片一大片還未開發的荒野，跟西部比起來真的相當荒涼，可是換個角度想，也就是因為荒涼，所以機會多，可以認真發展的空間也較廣，所以就這樣留下來（後山客蹤，2000，94）。而在許多經典文學裡，總是敘述男人志在四方，而性別意識透過文學書寫映繪在空間，將女人侷限於創造家園的求安全與養兒育女，而將男人驅逐至道路上，逃向自由，並證明他們的能力，在此兩種情況下，男人與女人不僅被安置於空間關係中，這些關係還支持了地方經驗的內涵，以及男人與女人的意義-她們都是透過地理而被編派了性別化的欲望，這也顯示了空間經驗與個人認同的緊密關聯(Mike crang, 2003, 65) 而這種移動能力，自由、家園和慾望之間的變動關係，被視為極富男性氣概之空間經驗的寓言(Mike crang, 2003, 64)，相對於女性的宜家，他們的視野必須眺望遠方，因為傳統的壓力迫使他們無法停留，離家的理由很多，在戰亂時流離，在貧困時到異地找尋機會，但也有因為現實的分家而離家，而阿雄回憶童年之所以輾轉離開新竹老家就是因為家族分家，不擅算計的父親似乎註定就是要離家。

夾縫中求生存

從有工作就做的四處流浪，到成家後必須像稻草人一樣眷戀於土地，守護著四季的收成，吳鳴(1988, 65-66)是這樣描訴父親：「胖嘟嘟的身材，一張永遠笑咪咪的臉譜、木訥少言，從不疾言厲色，總是那樣一副無所與爭的模樣，7歲離家做長工，替人看牛，13歲加入割稻班、插秧班，父親一生與田園為伴，除了工作疲勞之餘，偶爾在晚飯時喝一碗老米酒，父親似乎沒有甚麼娛樂，在他年輕的夢裡，所思所想只是如何使一家溫飽，在無祖蔭，無一技之長的情況下，父親唯一的抉擇就是耕稼。」就算面對人生大事的娶親，也會擺脫浪漫情懷，以實際的家計為考量，阿萬伯描述娶親的經過說：「當時喔！就是被她的做工的手腳俐落、像男人的魄力、還有不服輸的工作態度去煞到啦。在當兵的時候就趕快先給伊定落來，兩年後退伍才娶進門(游雅帆, 2011, 21)。」長期依靠土地生

活的需要，通常會因為農村的生活的肌理、農業所需的問題深深影響著農民的生活觀。

而另一群沒有土地依靠的豐田幫工、技術師等，成為另一種豐田特殊的景象，而討生活本身就是一種趨就工作，所形成的一種流動和不確定性，豐裡耆老林源生曾經在水璉從事焗腦工作，他回憶：「焗腦的工作相當辛苦，機械日夜不停的轉動，2 班互換，日晚班都有許多人在排隊，就是爲了要交替上工，據說當年曾經有日本人被台灣人日夜無休的勤奮感動而流下眼淚，但是付出得多也就有同等的回報（客委會，2011，21）。」然而，跟著工作機會流動到豐田的故事更不勝數，尤其在豐田玉發達的時候，像是中興街上的一家百樂門理髮店，老闆許秀田原居於林榮村，由於看好豐田地區經濟發達，搬自最熱鬧的街上經營理髮廳，邱乾松也是同一時期來到街上開西裝店，聽說最風光的時候街上光是西裝店就有 6 間，而當時在停留在豐田準備接客的計程車總是大排長龍，而光是豐山就有三家旅舍陸續開張，可見當時的繁華。但在豐田玉的大起大落的時代也看到了人性和爲了討生活悲哀，筍姨感慨說：「很多人賺多少就花多少到頭來還是一場空。」阿玉阿嬤回憶：「上山採石頭很危險，常常摸黑，石頭又重，聽說有人就因爲這樣不慎落水而死，」也有像蘇阿姨的先生一樣上山挖礦就再也回不來，留下妻兒與老母。

所謂山不轉，路轉；路不轉，人轉，應用在豐田人的生活處境，應該是最貼切不過的，當豐田玉產業衰退，緊接的是無子西瓜產業的引進，豐田人以長期農作的經驗配合新品種的農作技術，又爲豐田帶來新的榮景，開啓了另一番榮景。

每個地方都有其文化，其內部也有些獨特的元素，在某些處境，人不是跟隨法則，而是揀選法則，大家在揀選法則中妥協出一條中間路線。這樣的說法也可以從一種哲學思考來發想，楊茂秀（2005，111）說：「哲學應該可以分成兩個層次：當我們說一個人有哲學素養的時候，我們指的可能是，這個人能夠不斷的重組自己的經驗，進而獲得新的理解，以提升自己的境界。也可能指的是，這個人

會關照自己的思考歷程，不斷的修正自己的思考方式。」而不斷的轉換跑道在夾縫中求生存，因為大環境不斷試煉與作弄，讓豐田男人的生存哲學，就是學會在每次跌倒後迅速爬起拍拍塵土後又勇敢地向前邁進。上一代的男人生在父權之下雖握有權力，但面對艱難的大環境不一定能將此榮耀歸於自己，只有咬緊牙根沉默以對，不斷的修正自己的步伐，將視野往前看去，這樣的思維也影響著下一代的豐田人如何編寫與創造這個時代故事的價值。

參、社造的故事、像禮物的故事

本研究曾於 2008 年為豐田出版的牛犁傳記乙書寫下對豐田地區從事社造工作的觀察，開宗明義的提出社造工作就像一場社會運動，需要一群傻子號召另一群被感動的傻子，當時的在地組織憑著一股衝勁，像牛一般的在土地上耕耘，當時正面臨社區營造 10 年階段的醒思與回顧，對於已經發生過的社造故事有著不同的意義可以詮釋與傳頌。當時本研究曾經好奇的問這群夥伴們是甚麼原因讓他們投入社區工作的？有人說是為了自己的孩子、也有人表示是為了日漸沒落的家鄉與生計，更有人在談笑中告訴，還不是為了自己的未來，希望能實踐老有所終的理想，理由不少卻沒有冠冕堂皇的說詞，而且都脫離不了從「自己」的觀點出發。這些為「自己」而努力的想法好像不是什麼崇高的理由，但為「自己」而發想所產生的動力確是潛力無限、創意無窮。然而一個人的力量有限，於是聰明的牛犁人們開始透過初期的讀書會、手工藝研習、文史工作室等小團體的聚會一步步的凝聚他們對家鄉公共議題的共識與認同，同時也擾動了傳統保守的豐田三村，讓三村有了新的發展契機。就像小學生最常練習造句的題目一般，牛犁人總是在不定期聚會及閒話家常中提出「如果這樣...然後...」的句子，這類的句子常常出人意表、天馬行空，但只要是對豐田三村的發展是有益的，大夥就會認真的把他當成一回事的討論，掏心掏肺的你一言我一句的拋出意見，讓想法落實為具體行動。就這樣操作 10、20 年來已漸漸成為牛犁人做社造的習慣，也磨練出牛犁人眼中只要肯做沒有不可能的事。

記得那一年，天送伯文物館轟轟烈烈的開館，天送伯成爲焦點人物，社區夥伴私下告訴天送伯自從願意開放自己的農舍並擔任導覽員之後，他總是親切的爲拜訪者解說，他不再跟其它村中的長者聚眾玩四色牌，生活習慣因爲成爲館長而改變了。又記得，當年社區婦女透過研習拼布及製作軟陶等長期訓練已然出師，教導來往遊客製作 DIY 手工藝品，在教導的過程中，學員一聲聲的老師長、老師短，讓當初只企望結婚生子守在鄉下過一輩子的家庭主婦們，提昇爲具才藝且受人尊敬的老師，是當初一腳踏入社造工作從來沒有想到的結果。在地組織在看見一些失婚單親獨力扶養孩子的婦女時，開始撰寫計畫爭取公共擴大就業服務計畫，爲他們爭取一份微薄的薪資之外，還同時安排老人送餐服務的工作以獲得自助及人助的成就感，此外，也開始善用閒置空間透過大家的集思廣義整理成學生課後的安親課輔場所或改裝成現在最夯的二手店鋪（五味屋的前身），不然就是將畸零荒地變成美麗的口袋公園提供居民休閒或辦理社區活動之用，這樣的過程逐漸形成地方從事社造的記事，也成爲地方吸引他者到訪的故事。

事實上，故事來自於生活本身，也可以說故事存在於生活之中，必須仰賴身體力行來創造故事，故事的意義與創造取決於你有甚麼樣的人生態度與價值，說出來的故事只是呼應你的人生抉擇，此外精彩與否取決於你要過怎樣的生活，而豐田人對於地方故事有著一套的想法，致力發覺社區故事與創作有故事的社區平台，在這樣的偏鄉村落，嚴格說起來沒有任何地方組織可以整合這一切，這些無法預料的新思維與變動，其實來自於長期深層的文化結構，有時又夾雜著脫稿而出的故事行動，所以談社區故事的發展與催生故事社區其實是一體兩面的事，因爲故事需要傳遞的空間，而這空間包括人與人、人與景物、景物與景物間所締結的關係和空間形構下的場域。

在七月份的某個星期六一大早，牛犁工作人員將昨天準備好的 DIY 材料包裝箱運到文史館，準備迎接今天到豐田參觀的遊客，這幾年來，參觀豐田的遊客，有許多是慕名而來的散客，也有是經由旅遊業者安排的團體，而日本移民村的聚

落及鄉村的生活型態是吸引觀光客造訪的主因，豐田社區因此成為觀光客眼中的異國情調場域。當然，有許多是爲了曾經聽說花蓮有個豐田的社區營造做的很好的故事。藉由深度的導覽與故事的引導更讓來訪者確認曾經聽聞的故事，然而說故事背後隱含著以故事做爲禮物交換的意義，甚至讓禮物交換變成說者與聽者互動下的「請託記憶交換」的社會性網絡，背後卻隱含著故事做爲禮物的意義，甚至讓禮物交換變成參觀者與導覽員的互動下所建構的「請託記憶交換」的社會性網絡，此概念的禮物並非只是物品，更重要的是它是一種社會聯結，它創造了一種義務感，讓人覺得自己有必要以友善態度回報的義務感，因此它可能是當代最重要的社會聯結（呂欣怡，2009）。從上述的說法反映在故事禮物的傳遞特質，也是一種透過互動交換形成一種社會連結，像是有一位阿嬤訴說嫁過來不久面對整日的農事，直到大肚子還要工作的故事時，坐在旁邊的阿嬤也想起從前懷孕還要上山工作，就遇上臨盆的緊要關頭，只好自己生、自己剪臍帶的故事也說了出來，緊接著另一個阿嬤則提到在農地大樹旁準備要生孩子的故事，所以在那次分享的過程中發現大家都有難忘的生孩子經驗，尤其在那個增產報國的年代，隨即有位阿嬤爲上一代婦女在生育經驗總結：「生子過後雞酒香，生不了則四塊棺材板」，大家聽了都有不勝唏噓之感，此外，像是提到從前的農業生活時，阿嬤紛紛提出曾經種過甚麼農作、那邊的阿嬤也呼應自己的農作經驗，所以從農業工作經驗交換的同時，故事也被交換出來。也有一位年輕的工作者再協助訪談阿嬤從前的故事時，了解到自己的阿嬤爲什麼不喜歡吃養生餐（地瓜飯）。當本研究問起被訪談的阿嬤如果這輩子可以改變你想要甚麼樣的人生？有許多長輩透露：「我沒辦法想。」或是「我沒辦法改變」一切都是命運安排的說法，但她們通常還會加上一句：「現在是她最好的時光，因爲生活不再忙錄，可以優閒的過日子。」的類似結語。

從上述故事的分享與傳送可以發現兩種故事後續行動的路徑，一是喚醒聽者的生活經驗與記憶，就像是妳故事有我，我故事有你的喚起，二是透過故事的敘

說，讓相互間產生理解，甚至發展更多的可能，所以說故事像是被設定的溝通語言與符號，這符號形成一種贈予，一種像禮物一樣的東西，艾姿碧塔（2003，32）曾說過：「由於生活的經驗和歷練，在無意中，我學習到，所有的符號都具有其優勢，都同樣地複雜，沒有任何一種符號是絕對的，事實上，一種語言是使用這種語言的人用來連絡世界的工作。」然而，在敘說故事、聽故事的行動中，是否可以改變什麼？或重新思索什麼？甚至將其思索的議題變成行動改變你、我的故事呢？

第二節 豐田的生活地理學

壹、 前言

豐田位於花東縱谷，於木瓜溪、壽豐溪河口的沖積扇交會處，臨壽豐鄉最大的鯉魚潭南邊與鯉魚山脈和荖腦山連成一氣和海岸山脈遙遙相望，100年前人煙罕至，只是少數阿美族群的獵場，一直到1913年日本選擇以木瓜溪河流沖積而成的平原（為今日的豐山、豐裡、豐坪等三村）落腳，規劃井然有序的棋盤式村落，進行大規模的移民開墾，日本人在此從事基礎耕作，種植稻米、也種植高經濟的蔗糖和菸草，打算以豐田為長久的居所。終戰後該區廣大的土地，吸引不同時期的閩、客、原、外省等族群進駐，增添、變化與殘餘的形式模式最能顯示地景與當地文化的演變（Mike crang, 2003, 28），地景的變遷宛如羊皮紙上刮除重寫²⁴的痕跡詮釋著截然不同的風景。

人文地理學家段義孚（Yi-Fu Tuan）在談「空間」與「地方」的觀念時表示：「當人們對空間感到熟悉，以及越來越認識這個空間時，這個空間就成為地方，意義也不同以往。」對豐田人來說，441平方的格局，自日本統治的移民開村以來，為豐田人設定的生活空間²⁵，近百年來，豐田人每天行走、實際生活，不斷經驗這樣的生活空間，漸漸成為豐田人的集體意識，這樣的意識透過地方的地景思考與行動，產生地方與文化景觀²⁶的連結，早已化約為豐田的文化觀，也是一種「地方感」²⁷，相當符合海德格主張在探索人類之前，必須考量人類存在於環境中的情形，即是「在世存有」的概念。所以本節嘗試以文化地理學的概念闡述

²⁴ 刮除重寫一詞衍生自中世記的書寫材料，者指涉的是刮除原有的銘刻，再寫上其它文字，如此不斷反覆，先前銘刻的文字永遠無法徹底清除，隨著時間過去所呈現的結果是混合的，刮除重寫呈現了所有消除與覆寫的總合。（，257）

²⁵ 豐田村的內部規劃，採取住宅集中，村中央設立移民所指導所、醫院、神社等公共建設，農地分佈則在村落外圍的棋盤式規劃，希望藉由密集居住增加移民者相互間的聯繫，達到感情、勞力與物資的交換，此外亦有維護村落治安減少公共建設的支出的用意（黃熾霖等，2003，21）。

²⁶ 1992年世界遺產公約（World Heritage Convention）中明定文化地景(cultural landscape)是屬於文化資產的一類，並列為保護的對象，近年來在台灣文化地景逐漸成為都市規劃、建築、景觀建築及人文地理學等空間學門所關注的研究主題。

²⁷ 地方感，生活環境及成長過程中的經驗累積，所產生的熟悉情境，使居民從中獲得安全感和歸屬感，稱之為「地方感」。

http://gis.tcgs.tc.edu.tw/resources/nouns/B5_2_3The%20sense%20of%20place_tcgs.asp。101年3月30日

地方並探討人與地方的關係，其中涉及居民生活在地方的思維？地理空間的變動與全球化的地方侵蝕，在區分與劃界中有沒有可能重新取得地方感，甚至發展出另一種可能？這些議題都可以在鄉里庶民對地方、地景的敘事、繪本創作及相關的文獻看見權力與意義如何被寫入地景。

貳、以豐田之名

自古以來，台灣就是個移民及殖民的社會，從日據時期開始，此特殊的時空分布，除了反映外來政權如何透過地名對新移民進行撫慰，也驗證總督府治理台灣時的分區發展理念——強調東部為內地化的移住型殖民地對比於西部的資本型殖民地（康培德，2010，10），這樣的殖民文化發展到近代，移民的風潮有增無減²⁸，雖然在遷移思考少了強權壓迫的因素，反倒是多了些主動冒險的因子以及在異化空間的自省。

地名，是用以具體分辨空間的身份證，是居民用以稱呼地方時所使用的一套語言符號，也是居民創造「不可視」的文化景觀（吳進喜，2007，6）。對豐田人來說，這個在地圖不存在的地名「豐田」，其實是一個生活區域，以台灣地名為例，地名所意指的範圍，常為特定的地理空間。此空間經長期的人文活動形塑，而且，地名會隨著時間演變，凝聚深厚的文化歷史意義：地方本身也會隨著不同歷史時期，被不同文化群體賦予不同的意義（池永歆，2007，2），如果一個地區曾經有兩群以上不同文化的居民居住，通常就會留下兩種以上具有不同文化意涵的地名（吳進喜，2010，6）。如豐田，舊稱「鯉魚尾」其實透露出地理位置的出處，位於風景秀麗的鯉魚南潭尾的村落，後來為何以豐田稱之？花蓮縣鄉土史料指出：「該區早期因土地豐饒且多水田，而命名，但也因三村共有的火車站名為代表而泛稱為豐田」，更因當年日本移民聚落而命名，這樣的地名雖然經歷政權更替、行政區域的重新劃分，仍被居民沿用至今，其意義相當特殊。而本研究所指稱的「豐田社區」被視為是豐田移民村在開發過程中被納入的區域，包括豐裡、豐山及豐坪及其外圍鄰近的村落等，不過「豐田」在今日的行政劃分因為台9線、台丙11線及地方治理的需要被切隔成三個村，這三個村共同擁有1所幼稚

²⁸ 經調查近年來移居豐田的戶數有實質增加的狀況。

園、2 所小學、一所國中、市場、農會、郵局、診所、老人館、廟宇、教堂以及 7-11、全家便利商店，所以三村居民的生活圈緊密相連、文教區重疊而互動頻繁。三村居民對外均自稱為「豐田人」、而非「豐山人」、「豐裡人」、「豐坪人」（黃熾霖，2003，129）。然而，豐田人為何以「豐田人」自居？在其意識中豐田對其意義為何？隨著全球化、均質化的風潮而至，對豐田人常存的地方感是否有所影響？

在研究「地方」的取向指出歸屬感對人類而言至關重要，基本的生活地理並非壓縮於一系列的地圖格網座標中，而是超越了區位（location）觀念，也超出了區位科學的範圍。極為重要的一點是人群並不只是定出自己的位置，更藉由地方感來界定自我（Mike crang，2003，136），所以當問起居住在豐裡、豐坪、豐山三村的村民，「你是那裡人時？」他們會自稱為「豐田人」的意義自然就不證自明。就好像 Mike crang（2003，137）認為：「地方成為人群與社區之間長期共同經驗的支柱，空間「歷久」之後，轉變為地方，這些空間的過去與未來，連結了空間內的人群。這種生活聯繫凝聚了人群與地方：讓人能夠界定自我，與他人分享經驗，並組成社群。」

參、豐田的地方圖像

地方（place）一詞，源自於人文地理學的概念。不同於客觀中性的空間，地方蘊含了人們對於某個空間的使用、經驗以及所生發的意義與情感。「地方」的構成有三個基本面向，一是地點（location），二是場所（locale），三是地方感（sense of place）。地點是客觀的座標位置。場所是物質性的具體形式，例如城市建築和道路。地方感則是人們對於地方的感覺，主觀和情感上的依附；它通常發自於人們在該地生活的經驗，或者間接地通過繪畫、電影、文學等媒介，體會到置身於該地的感覺（Tim Cresswell，2006，14-15）。

對實際生活在豐田的村民來說，生活空間的流動體現在日常生活的作息。清晨的豐田，村民會透早忙完農事，帶著自種的菜，移動至中興街上的早市就地販

售²⁹，或是到中興街上的菜販肉攤這裡補充三餐所需之食材，而小小的中興街如何成為市集、被設定為豐田的消費區，Mike crang (2003, 161)：「歷史上的市場能夠告訴我們有關消費地理的事情，它們在空間與時間上被標明為獨特的地方，它們是特殊的場合、眾人匯聚來到這裡，創造出不尋常的空間，這種空間形成於日常生活的縫隙之中，脫離正常的規則，並且分離出來，可稱為臨界空間。」所以從此概念探討中興街商圈的形成，即脫離不了豐田在空間與時間中被標記的特殊之處，而該消費區域興起於日據時期石綿的開採與後續的玉石挖掘，因為位於進入石綿山的要道、豐田火車站的後站區，臨近台九線旁，都是立基於交通之便的最佳位置風光一時，後來台灣觀光學院的設立，更讓該區成為現在所見的商業區，所以前前後後開立的小食堂、雜貨店、理髮廳、旅社以及曾經一度開設又迅速沒落的豐田戲院都能看見曾經繁華後遺留下的痕跡。

早期的豐田是個麻雀雖小、五臟俱全的完整聚落。三村以豐田火車站為中心向外擴散，其中設有指導所、警察廳、學校、醫院及神社等等公共設施，從地理位置來看豐裡村為早期的中心，村外圍則是賴以為生的農地。通常從一個地方的空間配置可以解析地景、物質人造物中的符號，也往往可以在地方紋理中看見地景對於其塑造的價值，對於豐裡的集中住屋，以及完整的公共建設，可以看出當初規劃移民村的思維，一是希望藉由集中居住增加相互間的聯繫，達到感情、勞力與物質的交換，也因集中式的管理易於維護村內的治安，減少公共建設的支出，二是因為集中式居住可以避免鄰近原住民部落與漢人的干擾（臺灣總督府，官營移民事業報告書，1926，64-66）。

隨著時空的轉換，豐田的空間重心有慢慢從豐裡向豐山推進，夏鑄九(2008，125)：「對空間形式演變之依賴與發展的觀點以生產、流通及消費三個領域的經濟層次來看，從傳統農業時代生產與消費相伴而生的情境，因外在力量與內在動

²⁹徐美亭在繪本描繪 10 歲的自己，一個人在天未亮的時候，從山邊路牽著腳踏車帶著家中種的青菜到的街上（豐山）賣的圖像。退休的伍妹姐也表示一生務農離不開土地，習慣早起至菜園摘下最新鮮的有機菜帶至市場賣已成為每天的例行公事。

力的改變及驅使下，使得傳統面貌出現了變化。」從上述分析可知豐田空間的移動有部份來自石棉與後來的玉礦開採加上台 9 線的開通讓豐山村的商業圈逐漸形成。也因為豐田村民從原本自己自足的生活慣習，因接觸外界而習得不同的消費慣習等原因，吳鳴（1988，84-86）：「台灣玉的風潮正熱...一時之間，上山偷背玉時的風氣如火如荼，而手工廠林立而起，鑽石鋸片與砂輪飛轉，一時間豐山村發跡起來，與鄉治所在的壽豐比起來，豐山村的发展要迅速得多。」而「臺灣玉的開採使豐田富有，也成為罪惡的淵藪，賭博、電動玩具、打架、鬧事等等層出不窮。」但「不幾年，台灣玉因為過度開採而價格暴跌，村子的許多工廠關閉，有些村人更是負債累累。」留下的是已具商業雛型的空間繼續經營豐田的日常需求，這樣的轉變所造成的影響都必須放在相對應的時空環境中加以理解，為何產業沒落的地方還能吸引村人來去，尤其是在一個沒有正式規範的空間，人們就這樣自然的聚集。Mike crang（2003，160）：「市場創造了同時現身互動的空間，亦即各方之間，面對面的相遇，在這種狀況下，通常會有互動所須的細緻角色與規則...。」及「市場力量鑲嵌於地方互動之中，同樣的經濟不能視為獨特的運作領域，而與特殊文化和社會過程的解釋分離。」也因為之間微妙的空間與人際的互動關係，讓村民甘於日曬雨淋也不願意進入國家機器安排的室內市場，造成空間乏人問津因而被閒置的蚊子館³⁰。

此外豐山的商圈形成，與空間發展時間有關，因豐裡原為日劇時期的中心，所以空間規劃上錯落有致、整齊而有秩序，豐山與豐坪地區屬較外圍的聚落加上後續零星的開發所比較無規劃，而豐田空間的轉變如何被型塑到今日豐田社會的實作邏輯，這要回到原本完整的村落如何被國家的行政思維給強制分割，用行政劃分、先後興建的台 9、台 11 丙線等被惡狠狠的切割豐田為三的區塊。這樣的區格是否讓豐田的地方感發生質變？Mike crang 認為（2003，136）：「地方代表一系列文化特徵：地方不只說明了你的住處或家鄉，更顯示了你的身份。」吳鳴

³⁰ 該市場後來閒置多年被重新規劃為玉石館但因無人經營委託牛犁代管，後又收回閒置中。

(1988, 57-58) 說：「班上同學很自然的分成兩派，一派是住街路的，因為鯉魚山開採石綿的緣故，有些日據時代留下來的石礦公司職員，以及因石綿開採而形成的市集，使得豐田村也頗發展得欣欣向榮，加上糖廠就設在壽豐，會社的職員也形成了另一社區，因而街路就顯得熱鬧起來了，另外一派則是種田的赤腳仙，包括耕種人家的子弟，以及住在大湖角哪些孩子。」而吳鳴就是屬於耕種的農家子弟的身份，所以玩伴也是。從空間的劃分看到從人的劃分，然而，人被劃分是爲了展現什麼？Mike crang (2003, 80-81)：「將人群分類是個政治過程……這些界定的特徵隨著時空而變，而決定哪些特徵界定了歸屬資格，都帶有深遠的政治後果……通常這些以領域來劃分，簡便地利用空間來總結其他群體的特徵，群體居住的所在界定了他們，而該群體也反過來界定了那個地方。」是否因爲劃界的關係，三村呈現不同的發展氛圍，相對於豐山村的熱鬧、豐裡村則保留較完整的日本式遺構與三村共同的信仰空間，與豐坪村同爲住、農混合區，因豐坪從事農耕的土地平坦且面積廣、又因水源豐沛後來發展出東部特有的養殖漁業，這是從空間的發展區分來看，此外，從空間來對應三村的職業分佈也發現豐坪、豐裡務農爲主，而豐山則以從前從事玉石及後來經商的比例較高，從這裡也可以發現移民先後的現實性，較爲早期的移民已占據村的中心位置，後來者只好向外圍擴張，甚至推測因爲無法取得土地而索性開店從商。隨著移民的先來後到以及後期職業別來看三村族群類分佈，豐裡村的客家籍比例較高，豐山村比其他二村有較高比例的閩南人³¹，雖然豐田仍對外統稱爲客家族群占 60% 以上的客家村，但其中微妙的變化正慢慢的改變。

肆、物換星移下的豐田

地景是時間與空間變遷下的活化石，因文化價值的改變，而發展出新的形式需要，因此可以看見農民勞動體系是如何銘刻於開放田野體系的地景上，像田壟與犁溝標記了公牛拉犁的技巧，在田野的集體管理與核心化的聚落中顯現出與土地的關係 (Mike crang, 2003, 28) 如果要進一步談到豐田地景的流變，最能體

³¹所以在進入豐山繪本課程時會出現必須以閩南語溝通的情況。

現的應該是豐田農作風景，因為農耕所構築的地景同時也見證了台灣土地的興衰，在不同殖民體制，在時間與空間的變動中看見棲居於土地上的人們，如何在經濟發展中人與土地相互交揉的地景記憶。它某些程度涉及了創造與地景的重塑、起源與轉變，以及導致歷史與地理場景中之文化的演變。(Mike crang, 2003, 29)

日本以實驗性質有計劃的在台灣東部建立移民村，遷入大量的農業移民進駐，目的是為了疏散母國日益增加的人口及透過開墾取得主要的糧食經濟，他們在原本荒蕪的豐田土地創造了地景及特殊的農業社會。初期該地的經濟作物以甘蔗、稻米占 90% 以上、而稻米是家家戶戶主要的經濟作物，而稻又分水稻與旱稻二種不同農作景緻，甘蔗的種植則為補充性的經濟來源，所以也是家戶必種的農作，採收好的甘蔗會經由四通八達的輕便鐵路運送到壽工場³²加工，所以甘蔗田的風景加上五分車運送甘蔗的鐵軌縱橫交錯，造成特殊的景象，尤其童年追逐五分車、揀拾掉落甘蔗的記憶尤其深刻³³，後來因美軍空襲炸毀壽工場，工廠因此而關閉，於是將還能使用的機械轉至光復糖廠使用，豐田的甘蔗改轉送光復，台灣光復後持續耕種一直到 70 年代沒落。而稻米的農作也因該區的水質含石灰質量過高及農耕方式與母國不同，所以在日據時期一直是無法提高產質，生活相當刻苦，所以在 1913-1914 年日本又引進菸葉以增加其它的經濟收入，也確實改善當時農民的生活，所以形成特殊的菸樓景象，收成好時更為農家帶來不少收入，但未何而沒落？據黃熾霖等（2003, 49）於《發現豐田》乙書表示：「因為光復後菸葉技術沒有獲得適當的移轉而沒落。」之說法，在本研究訪談數位曾經在豐田種植菸葉的長者回應，皆能對菸葉燻製工序工法記憶清晰，但在敘事菸葉沒落的原因時，多反應是因為歷經數次的颱風造成菸樓毀損嚴重，農民無力修復，加上一次的菸製時間耗費人力之劇，所以因此而作罷，但技術的移動已經銘刻在地景及經驗活動的人，而有關技術轉移無法延續的說法實有待求證。

1959 年國民政府開始推廣種植棉花，所以 60 年代可以常見村民集體採收棉花及曝曬棉花的景象，長輩們的也有著手工採棉花被棉花莖刺痛記憶，以及留下棉花做棉被的經驗，但後來因為棉花種植不易常有蟲害，所以漸漸停種，改種農會引進的西瓜，70 年代的無子西瓜為豐田的顛峰期，幾乎豐田人都種植西瓜，

³²羅清吉創作之繪本記載著甘蔗採收運送的過程。

³³ 豐田老一輩人家都有種甘蔗的經驗。

由於產量好、收入佳，所以有「西瓜房子」與「西瓜新娘」的說法，吳鳴就曾回憶：「1970年豐田村列為無籽西瓜專業區的景象，農事忙碌，莊稼在季節裡迭替，大人小孩一塊兒下田，耕種著那一片豐饒的田園，歲月清好。」（1988，85）不同形式的農作，在不同的時後與經濟的考量下移動，1970年代的無籽西瓜成為這樣移動下的另一片風景，吳鳴（1987，58）。曾多次談論：「1973年壽豐鄉列為無籽西瓜專業區，假日的時候我和父親忙著裝沙袋、育苗、移植、培土、牽藤和噴農業。最麻煩的就是交花。由於無籽西瓜的收成好，家裡見見豐厚起來，勉強也可以說是小康之家了。每年家裡的西瓜收成了父親就把錢存到農會，當作我一年的學雜費和生活費，我能夠順利完成學業實拜無籽西瓜之賜。」但在同一時間，豐田另一產業正走向了衰落。

在豐田空間的變遷中，另一條支線生活空間的發展就是石綿、玉礦曾經為豐田帶來的景緻，如果說土地的勞動是一種尋求寄託與慰藉，雖然勞動五體辛苦異常，但總有一份安全，但豐田玉的發現就像從天上掉下來的禮物，讓豐田人頓時投入一場搏奕的賭注，墜入金錢迷惑的深淵。

同樣是匍匐的姿態，但對待土地的方式卻有著截然不同的處置，農作與土地的關係存在某些共利共生的連結，但採礦與土地的關係卻是彰顯人類慾求的結果。吳鳴在《晚香玉的淨土》敘述：「1960年代，在我居住的豐田村，是台灣玉的主要產區與加工區，石綿山便是玉石礦之所在，日據時代採石棉，而石棉骨就是台灣玉與貓眼石，村子裡許多人上山作老鼠仔偷被石頭下得山論斤秤兩很多人因此發了財，另外一些家境好的就買切割機、鑽時鋸片與沙輪開啓了玉石加工廠。（吳鳴，1988，78）」那是1970年代豐田村的特色，許多人家都已做玉石加工為生，我們稱之為「磨珠子的」，在最盛期，豐田村磨珠子的大概有上百家，而全村不過四百來戶而已，到了1980年代之後，台灣裕的型情急遽下降，豐田村的家庭手工業才遽爾式微，一蹶不起。（吳鳴，1988，139）

但隨著玉石的大量開墾，豐田的石綿山變質也變樣了。山上的石礦挖得更深了，一片光禿禿的，祥叔公說，石綿山從前叫鯉魚山，玉礦的位置正是魚眼，所以石頭才會透明，日本人就是因為開採石棉時，挖傷了李魚的眼睛，所以第二次

世界大戰才吃了敗仗，線在村人又忙著挖玉石，過得幾年，魚眼珠子挖瞎了，礦脈斷絕，風水破壞殆盡，豐田村就要受天譴了。祥叔公言猶在耳，村子裡做玉石加工的工廠陸續出事，有些人甚至傾家蕩產。（吳鳴，1988，81）吳鳴曾經在文中抱怨父親是從不上山背玉石的，在那個貧困的時代，也有人選擇腳踏實地的耕種，與大地為伍。人們不經意創造出來的風景當作是物質討論，也可以將地景的解讀為故事的文本，70年代後的豐田隨著農業技術的精進，相繼種植的農作如香蕉、豆類、蕃茄等越來越多元，但因為上一輩從事農作的長輩年紀越來越大，無法長期勞動，年輕一輩又出外工作，多無承接農事的打算，所以配合休耕者越來越多，但也因為一輩子務農，早已經養成勞動的習慣，在離不開土地的情況下總會留有一小塊田地種植自家用的時蔬。

近一百年的豐田發展，實與農業發展休憩與共，它涉及了地景如何被創造的起源與轉變，除了短短的豐田玉時光，豐田人始終還是不肯放棄土地，對於豐田玉的發跡僅是利用農閒兼差賺取外塊的機會。豐田人想要抓住它，只是難逃大環境及經濟市場的起落，還好豐田人將一輩子的心力都放在土地上，覺得還是腳踏實地來的安定。而且在那個機械不發達的年代，農忙的換工制度是再平常不過的人際的交流，而且農業時代的生產與流通之間的消費也都是不假外求，一年的吃穿都可以透過自產自銷、交換及一些簡單的在地購買得到平衡，但是隨著工業時代的來臨，大量機器替代勞力，人們有更多的時間免於在土地上消磨、食物的加工、交通的便捷，改變了原有的消費行為，同時也改變了原本緊密的社群關係，侵蝕原來堅固的地方感。事實上空間地景的變化，也代表著階級的流動，豐田玉的片段，帶領豐田快速的以大量生產、匿名性及普遍模式性的商品，及不同的消費的行為，某些程度也改變農業時代具有地方性的交換行為。也為對於工作機械化，成熟消費者社會的出現及娛樂的盛行，以及最後，工場、通訊與運輸網絡的純粹速度感受，所帶來的加速生活模式與非個人化，提供了無盡的描繪。（Mike crang，2003，111）

而農村向來是孕育社會的地方，也是形塑世界觀的起點，因此，當政經體制變化，農村的價值與溫暖記憶就會被適時的提出，用以對照資本家的冷酷。農業的推動可以觸及的是地方的政治，也可領航當地的文化經驗，由生產與空間的關

係可以認識到產業區位的形成，由消費與空間的關係可以認識到空間在勞動力再生產過程中的作用；在許多流動元素的探討，則可以了解豐田生產與交換、消費領域間之流動，以及生產的利潤的形成與分配的過程。(夏鑄九，2008，125)而農人默默承受台灣從農業到工業發展的轉變，相對於其它地方，豐田人願意接受變動的彈性非常的強。

伍、象徵與信仰的空間鑲嵌

豐田人在實質的空間異化中仍有常存的記憶：「村子裡的房屋大都面海岸山脈而築，山名便是「對門」，村民質樸，「對門山」其實就是家門面對的山，置於屋後的山正名是中央山脈，俗名卻是「石綿山」，而非「後山」，得名的由來也簡單，就是生產石棉，在有記憶伊始，對門山與石綿山便是朝夕相見之物。(吳鳴，1987，34) 陳其南(1998，216)指出：「人類學常把文化定義為生活方式，有時候令人感覺這種定義有點空泛不實際，但是，如果人們對於所謂地方和社區方式有所理解，就會發現文化的這種定義一點也不虛浮.....假如人們說社區是文化的總體表現，並主張用文化來營造一個地方和社區，反而是最實際的策略」，因為社區營造的內容、精神和原則，最後歸結必然是文化，透過這種文化社區的營造，一個適合人類居住的文化國家最後也應該可以被期待與營造出來的。」

所謂的場所精神向來是研究地方感的重要概念，相對於豐田人，並非堅不可破而且可以隨著外在刺激影響著場所精神的意涵，如果說豐田的場所精神是一個可以在土地裡長出來的有機體，這通常用來指出人群對於地方的經驗，超出了物質或感官的性質，並能感受其對於地方精神的依附。(Mike crang，2003，143)

誠如陳其南³⁴(2000)：「社區營造不是一種專業，它是試圖營造一種生活方式和觀念，也是一種好的生活價值觀」。所以社區營造是以地方文化為基礎，目的在豐富在地人的精神生活內涵與提高生活品質。從豐田綠色隧道的空間改善經驗來看³⁵：「即是一種經過建構新社會集體制約的角度切入的作為，賦予原有生活脈絡中被忽視、不受重視的部分，逐漸重建居民日常生活的思考，成為一個地

³⁴ 陳其南於2002年社造論壇中提出的觀點。

³⁵ 豐田近年來飽受砂石車橫行所苦，經居民同意決議以興建限高的隧道成功阻擋砂石車進入，也因為綠色植物的攀爬，美化當地的公共空間，成為美談。

方的集體認同。」綠色隧道則一種地方需求的實踐。以一種寧靜的抗爭，採取溫和的手段，體認出社區本來就是居民生活的場域，所以回到群體上的思考就有不同的思維與作法。

Cresswell (2006, 21) 曾以：「我們不住在風景裡-我們觀看風景。」來指認外來者與內在觀看地方的差別，這樣的說法體現在豐田處理地方空間的意義探求，豐田的文史館，自從開館以來，已經成為豐田社區重要對外的窗口，但總是有參觀民眾抱怨地點不夠明顯、常找不到、以及為什麼不設在交通便利處的抱怨及疑問，而牛犁的回應是：

文史館設在這裡的原因是因為空間取得不易，另一方面是雖然對遊客而言，文史館確實比較不方便、但對當地人而言，文史館就在社區的附近。

這是一個可供思考的面向，地方的發展的目的是什麼？是為了吸引觀光客，還是為了回應當地人真實的生活。

再進一步討論的是所謂地景的塑造能夠反映與鞏固何者可以構成人群，誰被納入、誰被排除的觀念。通常施為者利用地景的象徵意義，幫助其獲得正當化的政策。而且這些地景會隨著時間的變動而被賦予不同的詮釋，顯示地方意義可能成為政治爭端的一部份。(Mike crang, 2003, 50)

曾經有一位因社區訪查數次拜訪豐田的一位朋友在聽見綠色隧道的故事回應這一段話：「原本環境運動可以不必那麼衝撞，可以很迂迴而且充滿綠意。」對豐田來說，長期建構出來的地景就是豐田共有的文化資產，豐田在歷經日本統治的殖民經驗、客家二次移民、新住民的移民，在日本格局過著台式生活（張育銓，48）。透過重寫過去來創造未來，然而，對於豐田的定位與發展，有許多人並不認同日本移民在豐田留下的痕跡，但這些都是這片土地開墾的歷史，是豐田人過去的共同的記憶，經過歲月的洗禮，在這片土地，日本味已經淡去，地方的風貌因人、因事逐漸的轉化....。社區所要面對的是利用殘留下的遺跡，打造出屬於自己的豐田新風貌，而這些人、事、物的故事依然在每天的生活裡發生（黃熾霖，2003，129）。

相對於由社區居民意識建造的綠色隧道與殖民體制創造象徵符號鳥居³⁶，雖

³⁶鳥居是日據時代村民膜拜神明的窗口，是一種神界和人間的劃分。當你踏進鳥居，就代表你已經進入的神的世界

同為「冂」字型的建築體，但在其後所延伸與重構的歷史意義卻有著截然不同的風景，鳥居的存在象徵外來政權的曾經，在時空共存中反應著地方人如何看待著歷史的轉變，像探討一個地方歷史的紀念碑陳述對豐田產生的影響，豐田人爰用各種手段來處理空間的意象的問題，是一種依據不同空間來規訓身體與精神，某些空間被編了碼在不同時刻容許不同行爲（Mike crang，2003，65）。

第三節 豐田食記

壹、前言

遷移，讓各自帶著原鄉經驗的移民者在新的他方落地生根。通常遷移的目的是為了追求更好的生活，擺脫宿貧的困境，相對於台西的東部，地廣人稀、自然資源豐富正提供所需要的環境。

以往交通不便的限制，傳統「民以食為天」³⁷的觀念，一日三餐的生活作息，食物的烹調與料理無形中於日常生活中建立了風格鮮明的旗幟，時至今日，來自各地、各式各樣的菜系相互衝擊與交融，這種帶著經驗與對食物記憶的遷移，產生怎樣的轉變與異化？本研究嘗試研究豐田人敘訴食物背後故事的意義，分析食物之所以生成和涉及的因素？以及豐田人面對原鄉記憶的菜餚因應不同時空改變的看法？而歸結出「混合的文化帶來混合的味蕾」，同一地理區的長期接觸容易對他者族群的食物產生理解，在居民敘述裡驗證食物是最容易收買彼此的武器，但另一方面也觀察出原鄉的食物經驗還是無法輕易自記憶抹去。

貳、多元文化的背景

「現代化、都市化、文明化就某些角度檢視其實就是西化、工技理性化、資本主義化，甚至是撲滅東方傳統、消滅多元文化的全球統一化的標準模式」（陳玉峰，2002，9），從這個概念來檢視生活習習相關的飲食文化，似乎只說對了一半，菲利浦·費南德茲-阿梅斯托（Felipe FernándeZ-Armesto）（2005，339）在《食物的歷史》提到：「雖然標準產品仍占上風，食物卻仍是藝術，在已開發世界有些當代的食物文化也跟著其他藝術一樣呈現後現代主義的特色，味蕾的國際化和融合菜色的興起，反映著多元文化主義。」身處於工業化現代以及橫跨後現代的思維，究竟讓日常親近的飲食走到什麼樣的光景？嶄新多元的遷移活動又是怎樣活絡飲食的走向，位於台灣東岸花蓮縣壽豐鄉的豐田三村，光復後陸續移居群聚著閩、客、原住民、外省及新移民等，融合著多元文化實體及豐富想像的移民經驗，相對也涵養著不同文化層次的飲食，所以嘗試以飲食作為媒介探究及觀察不同異質文化進入異鄉文化地理的一種地方紀事。

³⁷ 《漢書·酈食其傳》：「王者以民為天，而民以食為天。」人民以糧食為自己生活所繫，亦指民食的重要性。

張振岳（2007，343）在《花東縱谷的客家二次移民與聚落的形成》論：「台灣的東部後山做爲台灣島上最後開發的處女地，從清末到日治的百餘年間才被密集的殖民拓墾，在台灣島的開發歷程中，大概只有東部土地的開發是從頭到尾完全都由國家力量主導。強勢的國家力量把這片處女地變成所有移民（或族群）都可以進入的領域，不管是在地生活了千年以上原住民族，或是清末從中國直接引入的墾民，以及日治時期來自台島西部平原的各個族群，甚至遠自日本來的殖民者，所有人都可以在這裡找到一片生存的空間，站在清、日時期的漢人移民觀點來看，後山東部就是這樣一個被認定的『開放地域』，是『大家的中心』，這裡不曾發生過台灣西半部的族群性械鬥，甚至連在地住民的反抗也大都只針對國家（挑戰治權），而非關族群，所以說是台灣島開發史上族群關係最「和諧」的一個區域也不爲過。」誠如上述的分析顯現「和諧、開放，及廣大未開發的土地」是相對吸引移民的最大主因。從史料也顯現豐田在百年間，快速的歷經日本、原住民、閩、客、外省及新移民等文化，這樣的轉變，不同於西部庄內，以血親或同一族群的集村聚落，自成一種特殊的文化體系，反映在日常生活的慣習及飲食文化。

截至目前，豐田三村地區約 1720 戶、人口 5964 人（豐山村 815 戶、豐坪 364 戶、豐裡村 541 戶）³⁸。客籍人口比例佔 63%、閩南人約 25%、原住民 12% 及少數外省籍與外配新移民³⁹，依其比例以客籍人口最多，照理來說當地的飲食文化應以客家菜爲主，但事實上並非如此，所以倘若以客家菜等同於豐田菜的指認，又可能被質疑是缺乏探究的答案，所以豐田菜究竟是客家菜？還是另有歸宿？曾經對移民食物研究的菲立普（2005，223）提到：「移民想要生存下來有一個方式，就是模仿她們接觸到的飲食習慣，或是接受當地的紀念儀式食品。」鑑此論述對應具有多元移民情境的豐田菜，應是以一種融合菜（fusion food）的面目示人，也藉此反映豐田三村建村以來多元移民文化的現實。

參、沒有特色的特色飲食

當本研究針對豐田三村菜系⁴⁰特色詰問當地居民「豐田有甚麼菜最特別？」

³⁸ 花蓮縣壽豐戶政資料(2012年3月24日)。

³⁹ 花蓮縣社團法人牛犁社區交流協會 2010 年文化普查資料。

⁴⁰ 菜系爲以區分食物的種類的方式，以中國菜系分爲五大類；魯菜：發端於春秋戰國時的齊國和魯國（今山東省），形成於秦漢。宋代後，魯菜就成爲「北食」的代表。包括沿海的膠東菜（以

十年前移住居豐田的阿雄（閩南籍）反應：「豐田的菜根本就沒有特色，而且到哪裡都吃的到！」

在一次工作坊的聚會，從高雄移居至豐田的阿帆（閩南籍）也提出豐田的肉粽不過是油飯的說法，以及為何清明節沒有春捲這件事，稍微點出豐田的菜不道地、沒考究以及無配合時令節氣的事實，當天，在食物議題的催化下，讓原本沉寂的氣氛頓時被炒熱，夥伴們紛紛提出對菜餚的想法，也在這樣的刺激下促成以繪本製作豐田食譜的開端，於是在後續的聚會中，陸續討論了菜單及對自己印象最為深刻的一道菜，在菜單的討論方面，參與的婆婆媽媽一口氣點出了 20 道的菜色，其中又區別主食、菜、湯及點心等四類，有南瓜米粉、蒜泥白肉、客家小炒、涼拌木瓜、涼拌過貓、涼拌龍鬚菜、酸菜肉片湯、豆仔乾排骨湯、巴吉魯排骨湯、樹豆排骨湯、九層塔茄子、西魯肉、苦瓜炒福菜、木耳炒鳳梨、香椿炒蛋、菜脯蛋、苦瓜炒福菜、薑絲炒大腸、大湯圓、三寶豆腐、金桔白斬雞等等，對本研究來說在短短時間內點出的菜色包含著熟悉和陌生的味道，或許不是甚麼大菜，但倒像是家常菜般的上桌，一道、道勾引著本研究想進一步探求融合多元族群的食材與菜色，及不斷以國、台、客語穿插與食物有關的故事對話。

肆、食物的轉換與轉化

菲立普（2005，20-21）在《食物的歷史》提到轉化食物的方式：生火煮食法、發酵法、風乾、掩埋、煙燻、還有醃製法等等，而生火煮食被推崇為對社會造成重大影響的發現：「用火烹調堪稱有史來最偉大的革新之一，這並非由於煮食可以讓食物產生變化，而是因為它改變了社會，生的食物一旦被煮熟，文化就從這時這裡開始，人們圍在營火旁吃東西，營火成為人們交流聚會的地方，烹調不光只是調理食物而已，社會從而以聚餐和確定用餐時間為中心組織了起來。」誠如菲立普所言，火的發現從此改變人類以群聚方式活動的關係，在另一方面人

海鮮為主)和內陸的濟南菜以及自成體系的孔府菜等三大流派。魯菜講究調味純正，口味偏於咸鮮，具有鮮、嫩、香、脆的特色。十分講究清湯和奶湯的調製，清湯色清而鮮，奶湯色白而醇。川菜：四川離海較遠，因此以河鮮，菌類，乾貨，山珍為特色。以「辣」為主味，以「麻」為區別於湖廣、江西菜的特別之處。川菜對西南、華南各地區的烹飪有很大影響。粵菜：廣東地在南方處亞熱帶，瀕臨南海，雨量充沛，四季常青，物產富饒。除海鮮外，以一些野生動物如蛇等為特色。天氣炎熱，食材不宜久存，以「生猛、鮮」為主，對原料的新鮮程度要求很嚴。淮揚菜：處於南方，離產糖區域近，有「甜」味，菜肴製作精細，對長江下游區域的烹飪有很大影響。總之食材對菜系有著巨大的影響，也可以說食材的不同，是促進菜系不同的主因。101年6月15日 <http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E8%8F%9C>

類因為掌握食物的多寡，進行社會地位、階極化的區分，所以促使群聚與區格之間彰顯著食物複雜多元的社會功能。雖然本研究藉由菲立普（2005，194）「窮人的食物往往是富人所強加的。」的論點來討論階級對食物掌控，可能造成根深蒂固的建構，以及食物擁有權力顯示社會階極、區分不同地位的工具，但文化與社會關係的建構和破壞，在人類文化中可從幾個跡像看見轉變，雖然在菲立普（2005，164）直指：「人類歷史從未出現過人人平等的黃金時代，演化的過程本來就蘊藏著不平等」，但有一些可能可以改變，一是透過戰爭奪取食物，但這種情況可能會再一次流向權貴之手，二是以一種荒地開墾的移民作為翻轉，由富人、地主宰制的社會，這樣的歷史情節可以在美洲新大陸發現後的殖民時期看見移民者對新生活的追求，等同於對食物的追尋，在相對多元文化的刺激下，豐田殖民史也隱約看到移民者遷徙他方的意圖，除了為求生存，也伴隨著重新開始，切斷過去的意味，所以當一個地方居民以一種重新建構的思維經營生活，是否也象徵將食物的階級包袱拋棄，至少在當時食物獲得的方式得以一種重新歸零，依靠個人努力即可獲得較為平等方式。

此外，當人類開始以爐火圍繞以及煮食美味佳餚的當下，也同時思索如何延續食物的賞味期，這個問題的答案在上述轉化食物方法中可以找到許多不同解答，隨著工業時代、電器化的發明，普遍委以冰箱及罐頭加工法延長食物的保存期限，排除工業性機械化的協助下，醃製，反而成為日常生活較能看見延長食物保存期的操作手法，在情感方面也成為思鄉解饞的食物之一，像是蘿蔔乾、高麗菜乾、豆乾、新娘瓜乾、福菜乾等等較為常見的食材，而本研究第一次聽到了西瓜乾的醃製物就是在豐田，此食材要回溯豐田自 1973 年（民國 62 年）開始由壽豐鄉農會引進了西瓜技術談起，每年西瓜季，通常瓜農會挑選賣相好的瓜販售，剩餘次等瓜就留置瓜田任由腐爛當肥料，一些豐田的婦女會趁此機會撿拾西瓜，取瓜肉與瓜皮之間的白肉部分醃製成乾，聽說煮菜、煮湯都是很棒的一道料理，此外，在沒有梅樹的豐田醃製梅子的動機純粹是讓有手藝的社區媽媽有展現的機會，無心插柳成蔭的反而為組織增加了不少的收入，所以積極嘗試以增加菜源的機會是本研究看見豐田婦女極具創意，且堅韌執著的一面。

伍、食物的儀式

海德倫·梅克勒（Hedrun Merkle）（2004，31）在《饗宴的歷史》提到：「在

表彰神性的獻祭儀式後隨即用餐，如此一來人們即可得到部份牲畜祭品。而用餐前總是先對諸神獻祭，則意味著人們對那些想要享用的東西，得先奉獻一份給諸神做為祭品。」傳統祭祀儀式的複雜，反應在祭祀的祭品上，而閩、客族群多以三牲為主；即是以雞、豬、魚（魷魚）等，通常雞是自家養的雞仔，不管閩客族群對殺雞都有一些風俗，像豐田人會將待殺的雞秤重，以計算生前吃主人幾斗，現在還幾斤的意思，一則表示兩不相欠、今生了斷的意味，二則希望雞仔早日頭胎有個好輪迴，這說法也與曾經聽說一些年長的婦女會在宰雞前念著：「殺雞、殺鴨，沒了時，願你早日投胎好人家好過日。」類似儀式性的獻祭及悼文，多少給予生、死二方一些慰藉。

而客家煮食祭拜後的全雞都會極盡勤儉之能事，善用每個部份不致讓這個難得享用的食材浪費，所以肝、腸、腱都被妥善應用，通常拜拜過後的全雞會被囑咐「要切大塊，不然會讓客人覺得小氣。」而且「切大塊可以再隔餐料理時不會解體，讓菜色難看。」這種不讓客人看起來寒酸譏諷小氣，且講究美觀的作法無論是來自從小跟在廚房學習的默會知識，還是母親的傳家叮嚀，都彰顯客家的料理思維，反應客家人對食物處理性格與前、後台的食物展演，一種前台不能小器的硬頸、後台慎思熟慮的節儉個性。

三牲中的豬肉，是事前灑（川燙）過的，所以將豬肉切片以蒜末醬油佐料的蒜泥白肉就是一道簡單而大器的菜餚，或亦是將肉、魷魚切絲加蔥、辣椒、豆乾、芹菜炒上一盤下飯的客家小炒也是一道以豬肉為配料的菜，焦桐（2009，222）在《台灣味道》指出：「客家小炒是台灣的客家女人所發明。」是一道因應台灣時空環境所長出來的菜，也點出其菜與祭祀的關係，並分析南、北客家人料理的不同，有著北炒肉、南炒魷魚的小炒差異，唯一不變的是油、鹹、香這一味的客家招牌。而豬肉的多樣性變化也反應在炒米粉這道可當做主食及菜餚的菜，尤其「在台灣社會較貧窮的年代，炒米粉是一般家庭鄭重宴客的菜餚，大拜拜時，供桌上擺出炒米粉是很熱情、虔誠的態度（焦桐，2009，96）」，但焦桐（2009，225-226）亦曾評論：「生活不易的客家人在避居山居以大山屏障形成文化邊界，乃至於表現在飲食文化形成一種特殊的文化景觀，像是出現既是菜餚又是主食的食品，形成較具客家特色的野、粗、雜的傳統吃法。」然而客家菜餚是否真如所言，本研究對焦桐論客家飲食文化中野、粗的說法予以保留，而討論豐田移民在飲食文化

的中存有「雜」的意志。

陸、就地取材

莊祖宜（2012）認為：「如果為了一個「道地」，硬把口味凝結在某個時空，未免有點劃地自限，因為食物和人一樣，是會隨著時代與情勢演變的。」所以要描述多元豐田情境的豐田飲食文化很難，但也可以從與食物相關的種種訊息一探所謂的地方感，莊祖宜（2012）：

文化人類學裡常提到一個「土著化」的概念，而所謂「土著化」指的也不過就是外來人在進入一個不熟悉領域後的融入過程。

漫長的土著化過程中，有些新的體悟會不知不覺的變成舉手投足間的一股姿態。這就像社會學家布迪厄所說的「慣習」，是一種思想觀念與社會地位的具體展現，因為融入在個人的肢體語言裡，無聲勝有聲，比什麼說得出來的道理都影響深遠。

「處處為客處處家」⁴¹「日久他鄉是故鄉」「靠山吃山、靠海吃海」⁴²等俗諺點出移民者落地生根後如何順應環境展開新生活的概況，家住溪口的客家籍羅老師提到從前教職工作收入十分微薄，所以教書之餘養成勞動的習慣，上山砍材、打工賺錢才能養活一家大小，也會在家中前、後院及菜圃摘種蔬菜，在豐富的菜園裡羅老師最喜愛的則是樹豆的滋味，通常成熟的樹豆羅老師會拿來煮排骨湯、或和豆乾同炒，而早期以採食樹豆當做食材者的族群為阿美族，樹豆向為阿美族滋補的食品，相傳花蓮光復鄉的馬太鞍部落原名就稱為「fataan」，因早期遍地都是樹豆，而得名。但為什麼樹豆會由光復馬太鞍傳入豐田地區？相傳豐田原住民多由光復太巴壠、台東的阿美族及光榮、月眉等遷入，而太巴壠與比麟相對的馬太鞍向為世仇，讓本研究不由得懷疑太巴壠族人則以大吃「fataan」是洩恨的動機。

豐田另一種特殊的食材，是一種只有在東部才吃得到的麵包樹，麵包樹又稱巴吉魯⁴³，對豐田地區來說格外有意義，這要追溯至日本移民村規劃之初即在家戶院中種植巴吉魯，這種能當主食又當菜的食材成為形塑豐田獨特的文化地景，

⁴¹處處為客處處家，多以形容客家族群為求生存移民開墾的精神，本研究以此泛指離開原鄉至異地打拼的移民者。

⁴²語出清代·夏敬渠《野叟曝言》「靠山吃山，靠水吃水，老爺為民的人，也該體貼人情。」

⁴³巴吉魯為阿美族發音。

所以擅於就地取材的豐田人順理成章的成為其愛用者。花蓮作家方梓在《花蓮老樹文章欣賞-巴吉魯》的散文書寫起母親的童年：「空襲那年，母親七歲，剛由苗栗搬到花蓮一年，位在山邊的十六股，住在一間廢棄的破舊屋舍。母親說，附近住的都是「番仔」。七歲的小孩很容易認同環境，一切吃食生活很快的如同原住民。大樹下有幾個小孩，說著母親聽不懂的話語，然而，沒有多久母親和他們以日語作為共通的溝通，翻越了語言的藩籬。於是，母親知道那棵大樹就是巴吉魯，夏天會長出果實。僅僅半年的時間，母親嘗遍了所有原住民的食物和野菜；從昭和草到刺莧，從河蜆到池塘的泥鰍、鱔魚，母親誇張的說隨便抓都有。這是母親一輩子都忘不了的世外桃源，尤其那棵巴吉魯，深深的扎根在母親的心底。除了原住民，沒有人會種巴吉魯。離開了十六股，母親渴望能種植一棵巴吉魯。」方梓回憶著母親 40 歲那年終於「有了那一棵巴吉魯，母親開始敘說她的童年。」

透過對食物議題的討論，可以看見個體與相對環境過往的飲食脈絡，也因為融入展望了飲食之路，不脛是一種對家鄉味的反動，而是一種在真實生活下所產生的認同感，對食物是，對地方也是。

本研究初次聽到西魯肉（閩南音），還一度以為是紅燒肉之類的食物，但看見社區媽媽眉飛色舞的解釋，以及一再糾正本研究發音的重視，在眾人你一言我一句的解釋下，本研究終於了解這道菜的是什麼玩意，這道菜是以食材多元著稱，就如同融入多元食材的內容一樣，任君選擇自己喜愛的說法像菜尾菜、白菜滷、雜菜羹等等都可以稱之，而且對這道菜特殊的情感，不管是哪一族群都能喚起從前的記憶，從前村里舉辦喜宴，總是一件令人雀躍的事，也是早期村民祭祭五臟廟的時間，通常喜宴之後，主人會將未吃完的食物收集起來，家家戶戶的分菜尾，分到菜尾後可以加些白菜、香菇等青菜食材煮食，混雜濃郁的氣味讓吃過的人都愛上這一味，有時運氣好會撈到魚翅、燕窩之類的難得食材，那種滋味是一種帶著參加喜宴後的再三回味及期待下次的想像，和甚至夾雜著吃菜尾可能會中獎的趣味，很難想像一種菜餚會被賦予如此多元複雜的情緒，假使不是生活在其中，很難理解為何對這道菜餚有這般難以言喻的情緒，而現在這道西魯肉被歸類為宜蘭菜系，卻重重的擄獲豐田人的嘴。

反觀自 1912 年至 1945 年日本移民近 35 年的歷史，並沒有留下與日本有關的飲食文化，本研究推測，一是終日忙於開墾，粗茶淡飯無法斟酌飲食的功夫，

二是日本殖民統治的移民村採以封閉的生活圈，移民的目的僅是讓台灣東部成爲人口疏散及母國糧食的來源，因爲封閉讓味道無法傳散。一直到台灣光復後島內外的移民風潮促使文化的交流，食物的遷洗也跟著流動起來，也或許是因爲台灣真的很小，交通便捷，一日生活圈擴大到整個島嶼，許多像東部豐田的族群混居村落越來越多。本研究觀察豐田人接受食物的心是敞開的，有什麼就吃甚麼，豐田婦女就地取材的思維很容易得進入日常生活的料理中餵飽豐田人的胃，也因爲是生活的日常食作，所以很難歸類什麼是客家菜、閩南菜、原住民，還是外省菜，而或許混雜就是豐田食物的特色，混雜才能讓不同的移居者樂在其中，找到自己的位置，從容自在的在豐田裡吃和生活。

柒、菜園文化地理學

菲立普（2005，164）說：「耕作是烹飪的一部分。」像是從菜園到餐桌的連貫作業、在鄉下，村民們喜歡在自家院子開闢小菜園，種些可食用的植物以支援廚房的料理，如果空間夠寬敞的話，可以搭個棚子，種些絲瓜、苦瓜、佛手瓜等，有時還養上幾隻雞鴨，用過餐所剩的廚餘與人體製造的肥料就近埋入菜園，像是一種循環系統操持著日常起居，一般的菜圃被置放在後院或側邊，在前院的情況少有。豐田村的情況類似，近年來，甚至還以盆景菜園化方式摘種幾株蔥、香椿和九層塔等的食材。本研究也進一步觀察豐田的自家菜園，分析菜圃管理者，多以上年紀的老人爲主，男、女皆有，但以女性居多，推測可能與廚房向來爲女性的空間，而摘種蔥、九層塔、辣椒是爲了就近採集煮食方便，而男性加入小菜園工作者則多有務農之經驗，多半是退休後轉戰小菜圃，總有一絲離不開土地的情懷。本研究經社區居民阿霞引薦一位將菜園整理得像花園的地方，井然有序及潔淨的空間完全突破以往對菜園的想像，而在他有如花園的菜圃裡，發現數棵金桔，一種是客家著名「桔醬」的食材。

一般人對醬汁的想像，多以調味爲主，菲立普（2005，185）就曾對醬料提出看法：「就某種意義而言，醬汁的一部分功能是要使食物比較不像食物，以美感來取代營養價值，用藝術來掩飾、去除天然狀態。」本研究對其陳述醬汁的作用是以刺激味蕾方式遮掩食物原味的醬料作法，模糊食物原味的作法，並不完全苟同，事實上以桔醬爲例就可以得知並非所有的醬汁都這麼卑鄙，本研究認爲醬汁的好壞差異在於如何詮釋食物美味的本質，所以料理上會有認知上的不同，以

客家桔醬為例，自製桔醬的技術是老一輩客家人的生活常識，將生產過剩的桔子煮食保存，因為清爽、略帶酸味的豐富維他命 C，沾肉可去腥、解膩，深受老餐們的喜愛。嚴格說來，桔醬產製的思維並不是遮掩食物的原味，反而是讓食物增加營養價值與口感上的提升，除了桔子、桔葉也是清洗腸子最好的工具，而客家美食薑絲炒大腸就是靠它完成最重要的備料步驟，所以從前金桔不只是為了求吉利、好看的用途，而是可以多方應用的植物，因此成為家中庭院必種的植摘。

有關菜圃的另一個觀察是通常男性菜圃管理者是不時興養雞、養鴨這件事，本研究認為這是跟畜養牲畜牽涉後續宰殺、處理、烹調的過程是女性的工作，所以自古「君子遠庖廚」的規範區隔了男、女的工作性質，不同於專業畜牧業為主的男性工作，女性畜養家禽是為祭祀、過節、和補充家人營養考量為主。

此外，菜圃種的菜類多以香料類、葉菜類和瓜類為主，而且這些食物易種植且好培養。本研究也發現這樣成熟後的菜瓜，多是自己食用或分送親友為主，但也有過多剩餘者就在自家門前擺起了小菜鋪做起生意，賣著一把 10 至 20 元不等的青菜及瓜類。值得一提的是位於壽豐國中斜對面有一家非常特別的攤位，攤主周媽媽以無人顧攤的方式賣香蕉和零星的小菜，她說：「常常跑來跑去，沒辦法一直顧攤，所以在二年前開始以自行付款的方式做起小生意。」本研究好奇「有沒有發現不誠實，只拿不投錢的客人。」「她說沒有耶，就算是有，也沒關係，因為都是自己村子裡的人嘛。」因為這是無意間發現的動人街角，攤上一個自製的陽春看板上面寫著：「請自取、自秤、自付款」，幾串香蕉、芭蕉瀟灑的放在攤上，一個秤、一個鐵筒，就這樣以「信任」為基礎的做起了生意。這是對豐田鄉間純樸生活與鄰里關係間很棒的一個詮釋，一位從外地嫁至豐田的媳婦說：「附近鄰居會拔菜給我們」、「我們也會把自己種的菜送給鄰居」，不像是交換、倒像是分享。另一個跟食物有關的故事來自於豐田人相當重視的節日五月節(端午節)，由於年年辦理在五月節封街辦理包粽子活動，已成為豐田的重要的節慶之一，是甚麼因素讓在地組織年年辦理，牛犁說，在鄉下過節總是離家游子回家的時間，但總有些老人家會等不到兒女回來而一個人孤單過節，由於這樣的發現牛犁開始在五月節辦理包粽子活動，讓大家一起包粽子熱鬧過節。

捌、結語

早期因為生活困苦，地瓜簽是主食，長輩們總是不斷的說起地瓜簽的滋味，

每學期最期待的遠足郊遊，不僅是出門遊玩的樂趣，最重要是母親會在飯盒煎個荷包蛋的記憶，加上出外遊子在嘗到香椿炒蛋時所引起對家鄉思念的情懷，本文將這些食物的滋味、記憶與情懷拿來討論，但總有遺漏之處，像是 60 至 70 年代的豐田玉採礦期，豐田成爲花蓮最富裕的地方，富裕生活應該有不同的飲食文化與階級得區分，此外本研究對於日本人在東部移民期間沒有留下任何與飲食文化有關的訊息有些疑惑，另有關豐田飲食店高比例以北方麵食營業的情況好奇，但礙於時間所限資料不全而難以列入。

近年來，豐田青年與新移民的姐妹的通婚，讓豐田原本多元的族群文化更顯複雜，這些在此落地生根的姊妹們，除了履行傳統婦女在家照顧的責任，也越來越多人透過逐漸熟悉的在地食材經營起家鄉的味道，像是阿艷在中興街上的阿亮雞排，雖打著台灣的名產炸雞排，卻提供另一種炸春捲及涼拌木瓜絲的服務，甚至未來想以原鄉越南母親曾經經營過的炸香蕉美食增加另一種的服務。而另一位越南籍的阿式也在壽豐村經營一家火鍋料理店，人氣相當的旺、生意非常好，或許在她店裡的醬汁透露出她來自何處的秘密。大陸湖南籍的阿美自從嫁來豐田後即在台九線上經營一家自助餐店，請菲律賓籍的阿絲幫忙顧店，阿絲說：「有時老闆忙或不在的時候，我必須下廚煮中國菜，應付不斷來去的客人。」從印尼來的阿霞，每天早晨在豐裡村的街角賣自己手工做的包子，生意總是特別得好，去晚可是買不到的。這些以外籍新娘身分經營小吃店或從事家庭的日常料理，是否無形中讓相對弱勢的文化被強勢文化帶著走，但從另一個角度來看也可能是弱勢文化以美味征服強勢與父權文化的味蕾。

然而，豐田三村到底要形成什麼樣文化識別豐田，過著甚麼樣的生活樣貌。套句吳祥輝（2006，24）所說的：「識別和價值典範才是根，識別是建立群體認同的開始。『價值典範』是個體生命最高價值得追求。原創才是『根』，原創是『群體之根』，原創才會讓世界和未來更美好。」雖然吳祥輝（2006，23）認爲「台灣人對「根」的觀念仍然停留在未開化的年代，以爲祖先、故鄉、祖國就是「根」。這種舊時代的血緣、地緣觀念一旦沒有與時俱進，在都市化的現代，滿目都是「失根的人。」但從另一個社會學的觀點「認同」來看地方，其實是一種變易與動態的過程，也是一種持續的建構與解構的過程，尤其在歷史、地理、生物特徵、教育內容、集體記憶、官方、宗教信仰、甚至是食物等都可以做爲認同建構的元素，

對大眾而言，文化認同的重要性在於它是個人自我意識與人際關係的能動因素（謝東山，2009，235）。在文化的認同的轉變過程中，文化的主體性，亦即自我（self）與他者（other）之間的關係經常在互換著位置（謝東山，2009，235）。而地方做為一個多元屬性的綜合體，集結客家、閩南、外省、原住民及新住民構成社區的整體，在勇於嘗試，吸納各種思想和文化，無論是空間、文化的移民村意象或是真實生活的村民，每個都是自覺、且具有自我意識的主體。周樑楷(2009，43)曾說：「文化遺產的思維方式，如果用英文表達，是勇於接納各種「tradition」（傳），但堅決反對任何「traditionalism」（統）的意識形態，對轉換有形的文化意象來說，台灣意象就是一碗『雜菜麵』，它能成為美食，但拒絕被經典化或正統化」。對於當代豐田意象的建構，何嘗不是一道可以不斷添加食材的料理，慢慢熬煮出豐田的美味。

第五章 我們在地方說故事、做繪本

第一節 讓故事成爲禮物

豐田三村自推動社區營造以來，一直以環境、文史教育爲重心，以一種體驗型的導覽方式，讓他者進入豐田的生活場域，透過敘事、敘說故事與他者對話，是一種結合「後台」故事生成與「前台」的敘事演示。然而，以故事作爲交換個人、集體經驗與知識的方式，這個看似簡單以故事做爲歡迎、經驗分享的行爲，其背後隱含著以故事做爲禮物的意義，透過他者與豐田人的互動，完成「故事交換」的社會性網絡。Mauss（2002，）認爲：「人們將靈魂融於事物，亦將事物融於靈魂。人們的生活彼此相融，在此其間本來已經被混同的人和物，會各自走出圈子再相互混融，這就是契約與交換。而人是如何與物、以及通過物與他人彼此互相關聯，來達成某種社會事實（Social fact），使社會的「道德」、「經濟」得以維持常態。」這說明禮物流動的特質，存在於社會人際的流通，故事必須透過交換相融，使社會維持平衡。因此，以故事作爲禮物的再現，無論是個體、或抑是集體的社區故事、透過一次、次對外或對內的分享，形成一股強大的力量，並落實在集體記憶反身性的個體認同上，也將故事作爲集體理解與認同的策略，其終究是爲了喚醒、聚焦集體意識，所以透過對社區既有的定位，進行對個體自我覺察及在故事中發現有意義的探索，形塑集體記憶下的集體認同。雖然記憶會隨時空轉變，但對於社區居民所建構的集體記憶下的認同圖像卻會逐漸形成一種根深蒂固的觀念。

豐田在推動故事採集的行動，進一步衍伸出故事作爲禮物的贈予的案例很多，其中有位數度訪查豐田的研究者在進入豐田與牛犁接觸聽到「綠色隧道」和「四個游泳隊男孩」的故事後，認爲故事給與自身很大的啓發，所以從此一有機會到其他地方演講，都會分享這兩個故事，而且總是對參訪豐田的朋友：「我不斷地想要跟同行的組員們說我在這邊聽見的故事，就像在介紹很喜歡的朋友。（林劭橘，2008，100）」誠如閻雲翔（2000，64-70）提到中國社會中獨特的「人情」是交換體系的核心概念。他還利用中國下岬村的例子：「在中國，禮物不僅是可以讓渡的，而且是必須被讓渡的。」禮物爲什麼必須讓渡？而被讓渡的故事及一再

被讓渡的故事會產生什麼樣的影響。而故事之於禮物也會出現一種比較或誇示的心態。如向來好面子的中國人總會以禮物多寡、貴重來顯示其地位或是影響力。這與新幾內亞島上庫拉的交換體系相仿，獲得寶物得暫時擁有者如何讓寶物更有價值，往往必須塑造寶物取得時的艱難和排除萬難的英雄形象與渲染的故事，以獲得愈高的聲望。這樣的現象也反映在團體繪本的課程，當某人在團體故事分享時以悲情故事敘說後，往往會連動引發更多苦情的記憶與故事，呈現一種輸人不輸陣的肅殺氛圍，形成團體處於悲情故事的循環。有時，當某人於課堂拿出結婚照驚艷全場後在下一堂課就會發生各式各樣的結婚照紛紛出籠，而結婚的故事遂成為這場故事分享的敘事焦點。很有趣的是故事創作可能會受到環境的影響，但也可以是敘事者宰制的場面，事實上，主導權掌握在敘述者的意念，故事可以自由自在，甚至改寫人生，沒有人會去指責故事的對與錯，所以故事是自我風格的展現，也因為如此，它是探討個體需求與地方連結的開端。

而本研究認為在地組織以故事作為禮物的再現，甚至是一個故事場域的開啓與一個平台的建立，這樣的媒合與探究是為了回到本研究的論述，在移民社會、多元文化的歷史背景研究下，以記憶、敘事導入議題、並透過身體實作的圖像記錄從中分析大眾所期待的地方樣貌，從這樣的集體記憶與一起實際操作繪本的過程中看見社區居民期待家鄉成為「安居樂業」、與「落葉歸根」的故鄉，這樣的發現也與在地組織設立的「住在這裡真好」的目標穩合。所以，本研究期望對內這樣的認同與故事具有說給他者聽的施展與後續的能動，都可以在一篇、篇圖、文共構的故事中對內看見地方人的關注，傳遞地方人的心聲，成為社區組織自省、及繼續向前的動力與依據，對外則形成一個他者尋覓故事原型的場域，讓有意義的故事繼續傳遞下去，成為一個為公而行的循環。

第二節 找回故事

後現代的說故事形式多元而複雜，拜科技與交通所賜，故事被視為是一種訊息透過出版、電影、電視、網路、廣播、新聞、劇場等媒體載具傳播，這些故事被複雜的形式包裹，被安頓於螢幕之後，仰賴著無遠弗屆的網絡傳送故事，在虛擬的空間等待接收回應。但回到地方推動故事這件事，往往採取的是最直接、最簡單的方式，而簡單往往體現最初，最簡單的形式、其立意更是單純。

以繪本再現豐田故事，故事的主人翁不是士紳權貴，而是一群生活在周遭的平凡人所說的平凡故事及創作的樸素繪畫。繪本只是操作的工具、引發豐田人再記憶、再敘述的策略，通常對特殊處遇與年長者的生命故事，大都透過訪談經由受訪者的口述由訪談者整理出訪談稿，這樣的訪談稿有時會成為論文期刊、專業出版品或是成果報告書的一部分，這些經過口述被轉換的資料，對許多低學歷、從小失去受教機會的年長者或是才剛學習中文的外籍姊妹這樣的口述經驗除了口述當下的尊榮感、說到傷心處的悸動外，單向的敘訴一旦說出，彷彿是脫離母體獨立存在，任由閱、聽者的詮釋。也因為受訪者甚少再閱讀、再使用這些訪談資料，所以受訪者也缺乏對自己故事再敘述、再建構的可能。而本研究採取的是較長時間的記憶探索與口述，讓生命經驗被比較長的時間喚起，並透過繪製記憶圖像，創作屬於自己的繪本，讓生命回顧的歷程更為深刻。事實上，在說故事、畫繪本的行動過程，展現了與人親近、鼓勵、安慰他者的功能，也呈現出溝通的意涵，如同楊弘任對文化轉譯的詮釋「以自己的語言說出對方興趣」的方式來促使各自不同背景領域的理解，甚至透過敘事者的分享與聽者的回饋裡建立親密的人際網絡，所以在述說與傾聽之間，雙方以故事為中介建立全新的模式來認識彼此。

其實，故事是一種生活方式，而本研究雖把敘事當成一種研究架構的參考方

法，但故事所蘊藏的智慧是促成瞭解與持續合作最基本的可能，然而，透過個體記憶轉換成的故事，引發出甚麼樣的動力？參與活動的阿筍姨說：「畫這個繪本讓我不斷的想起從前，想要把他畫下來。」阿玉阿嬤說：「因為參加這樣的繪本活動讓她開始翻箱倒櫃找出昔日的舊物，從舊物 and 老照片中想起許多過去的故事。」這個再尋找的過程也是一種對自我評價與生命的回顧的再出發，而記憶轉換成再訴說的動力，就像是這些阿嬤將故事說給他者，而他者再將故事視為是禮物一般的分享。麥克懷特（2008，7）曾經說過：「透過敘事得以與他們「更喜歡的故事」靠近，並讓我們看到藉由豐厚「更喜歡的故事」的內容和不斷地被見證所帶來的力量，這些過程充份印證人的自我認同是會在人際關係和交流中建構出來的。」

然而這個以繪本創作，探討說故事的行動研究，一路就像是瞎子摸象找路走，如何捏塑成現在的樣子和得到一些小小的成果？這就要回到地方為何想要找回屬於自己故事的想法與想法？本研究歸結出該地區的在地組織，不論是過去社造之初由學者傾力培植的豐田文史工作室、或是自己冒出頭來，向來有自我主張的牛犁社區交流協會，或是現在知名度相當高以培力豐田青少年為對象的五味屋都是運用故事的力量去媒合資源及填補與社會疏離關係的縫隙。

這樣的方式可以從兩方面來說，一是透過地方人闡述自己生命故事的同時關照自己，也同理他人、二是從個體故事建構出屬於豐田人共同的故事，二者都是試圖拿回詮釋故事的主導權，才有可能建立自己的主體性與核心價值的可能。而這樣的出發也是對應來自於 19 世紀以後高度工業化的生產與快速的生活產生人情關係疏離及價值觀扭曲的挫敗，從近年來最明顯的地方發展議題反應出對地方文化被高度物化但卻隱而不彰的現狀。余德慧（2002）在論台灣文化觀光的本質問題時提到：「台灣的社區營造的出現雖然翻轉了部分地方老舊權力派系與做法，但也同樣陷入以物化或是外造化來偽造文化本心，而文化本心的重點始於內造，也就是透過內心深刻感覺之能必要性而出現的文化生活。」所以當建立地方特色

被大力鼓吹創意文化產業成爲正道時，怎樣才能發掘一個地方的文化本心？

就本研究觀察豐田與其所呈現的故事圖像，充滿著不同文化現象的拼貼，因而產生豐田特有的文化雜交現象，這樣的交融情況，正反映出豐田短淺的歷史，並無厚實的文化底層，有的只是異文化相互交融的混雜，這正是豐田不可磨滅的文化事實，而拼貼與混雜也正是豐田逐漸形塑的標記與特色，然而，豐田要怎樣才能找出生活在地方，活脫脫的文化內涵，而不只是物化或是販售文化呢？本研究認爲豐田人已經開始尋找一條可行的路徑，那就是從關照個體的生命故事開始，在個體故事的文本中歸納出豐田人真正生活的想望，透過這像的想望匯集出一股蓄勢待發的力量，這才是豐田的文化本心的正道。

第三節 故事讓社區動起來

Robert coles (2001, 188) 說：「每一個人來到這個世界都帶著故事來，而且不斷的在累積故事，並且透過故事整理自己的經驗。故事是了解世界的方法，凡是經驗、經過述說，就成了故事，有的故事長，有的故事短，有的故是有頭無尾。但是不管如何，當面對它時，想也好、說也好、聽也好，把它當成戲曲也好，都是在經營一種瞭解的態度與方法。」 Robert coles 的闡述直指故事可以拿來發展人生的價值觀與態度，反觀對地方的組織也可以是讓新成員了解認同地方組織及作為的方式，而豐田與在地組織牛犁所採取的模式就是以故事為策略，並在社造之初，就是以故事來強化新成員的向心力，目的是讓進入豐田的新生看見豐田過去、現在發生的故事、和未來計畫的藍圖，也在故事中巧妙安排穩定舊成員浮動不安的心。從這個角度來看，地方之所以動起來，意味著在地的文化慣習與故事敘事間正嘗試進行一種試探與媒合，也呈現出將私領域的故事向外開放的開始，當整個社區的故事行動越來越趨正當性時，及潛在的動員力持續增源時，及參與的行動不斷的擴大時，對整個社區就越來越有意義，所以故事行動的演出就像是一齣籌備上演的豐田大戲，情節貫穿了過去、現在和勾勒未來，然而要清晰看見故事背後所要探討與呈現的是甚麼？才能啟動對話的力量。

壹、和過去擦身

從豐田人的故事不難看見遷徙是許多豐田人共同走過的路，正因為同是天涯異鄉人，所以不強烈的劃分你我，這樣的情境造就豐田人的集體意識。所以客家人會說閩南語，閩南人會作客家菜包，阿美族人會說到道的閩南話，客家人會吃俗稱巴基魯的麵包樹。但時至今日，文化政策高調快速的形塑地方特色、鼓勵找回傳統習俗的同時也刻意將文化區隔、狹義的劃分族群，這與台灣長期接觸不同文化衝擊的多元生活情境相違背，具本研究的觀察，現代化的文明與規範也讓向來自稱是豐田人的認定，發生了質變，這樣的情況就如同政府在劃分地理區時將

豐裡、豐山、豐坪等地的區隔。此外，在社會文化與消費行為的轉變，而工作性質開始劃分與區隔的同時，階級化差距出現，人開始被重新劃分。而從社會學的觀點來看，認同是一種變易與動態的過程，也是一種持續的建構與解構，歷史、地理、生物特徵、教育內容、集體記憶、官方、宗教信仰都可以做為認同建構的元素，對大眾而言，文化認同的重要性在於它是個人自我意識與人際關係的能動因素（謝東山，2009，235）。而在文化認同的轉變過程中，文化的主體性，亦即，自我（self）與他者（other）之間的關係經常在互換著位置（謝東山，2009，235）這說明變動與區隔是時代造成的必然，也是地方要重新面對抵抗的東西。

所以，相對於對豐田過去農村生活集體意識的緊密，生為現在的豐田人有何體認？而這樣的體驗會讓故事呈現出什麼樣的相貌？那些曾經與土地緊密相連，吃苦耐勞、鄰里間相互幫助的特質是否得以在世代交替下延續？

貳、與現在共舞

王甫昌（1998，31）在《社會變遷下的台灣族群關係》一文中指出：「『族群』作為一個群體的特殊性，主要是表現在人們如何想像誰是，或誰不是屬於同一族群的方式上……。」但從晚近的國家政策「社區營造」來看，其所主張的是一個有空間範圍的地方認同，以及如何建構及凝聚集體意識為前提，此與操弄族群認同的模式不同。對於那些曾經與土地緊密相連，吃苦耐勞、鄰里間相互幫助的特質綿延到現在為什麼不能讓社區因此動了起來，反而必須靠在地組織費力的推動，大多數的村民卻只是比較被動的和冷眼旁觀，本研究在參與觀察豐田對於說故事這件事情的熱衷程度發現，地方居民對說故事這件事情並不避諱，但對聽故事這件事卻缺少相對得同理，可能是故事內容、經驗：「攏感款呀！」沒有甚麼特別反應，反倒是外來人對豐田故事的著迷，呈現如同觀光客的凝視般沉醉在異文化的故事氛圍裡，這對地方是種警訊，許多豐田人並不真正清楚地方的故事或對地方故事有感，這成為地方故事應該說給誰聽的問題？記得牛犁曾經辦理許多外籍姊妹故事的戲劇展演感動許多人，但對內是否能讓最親密的先生、孩子與一起生

活的公婆透過故事理解其難以言喻的處境？及同樣面對高齡化社會的豐田，是否可以透過年長者的故事告訴子孫年輕時的故事和年老時希望膝下兒女都在身邊的願望？

如果一個故事能在對的時間與位置敘述，或許效益更加的不同，所以在此討論的故事可能不再只是單純的故事，反而是具有政治意圖式的，某些目的地為得是開放某些議題、完成某些事，套句麥克懷特（2008，9-10）：「答案在當事人自己的身上，只是不自知，所以地方組織需要從故事的脈絡，循循善誘幫當事人說出關於問題的故事，或者說出和原本問題故事不一樣的版本，說出更有力量、更豐厚的替代故事。」也就是說，讓故事經過敘事變成行動，而地方在推動故事行動的同時，還要更為細緻的處理故事後續的發展，才有可能創造更好的故事結局，所以故事的散布不只是亂槍打鳥，光憑運氣，還要創造更多的敘事和更多的聆聽，這樣的建議除了是期許地方再創造故事平台的同時，還希望那是有用且人人願意使用的平台。

參、看未來遠景

人類的文明透過不斷的文化融合與累積，創造璀璨的人類生活。不同的文化，豐富地方的面貌，也造就個人獨特的風格。如同記憶一樣、故事的敘事與領受是人類獨有的能力，也應照人類社會變遷後的軌跡，與記憶相同、都具有主觀及相對的成分，足以影響人類的行為與社會的建構。一個地方的特色，來自於空間；如土地利用、建築文化、自然環境等關係位置，也來自於時間；如特殊的人文歷史及潮流變遷，更來自於人力；如藝術、文學的創作、哲學思想與信仰等，在融合的過程中，「空間」、「時間」及「人力」是形塑地方特色、影響變遷的重要因素，也在生活文化的領域裡以「區域特性」、「時代風格」與「人力素養」三者間相互激盪，建構出多元的文化風格⁴⁴

⁴⁴Ernst H.Gombrich 認為所謂風格是再現的形式，不能脫離目的與社會的要求而獨立；唯有經由社會，視覺的語言才會產生效力。藝術的範疇，原來就離不開人（主體）與外在物象



圖 31 地方風格要素

而日常生活中的痕跡之於主體一如記憶般，現實痕跡之空間特性一如記憶的劇場（theatre of memory），「歷史的榮耀感」與「對現實困境的克服」兩者所表述的是日常生活經驗的過程，對於台灣土地上居住的人們而言，在日常生活中形成的記憶藝術（the art of memory）是無形中建構的。它可以促成人們的情緒建構、身份認同與形象的塑造，並且形成人們對日常事務的思維（李謁政，1998，40）。基於這樣的認識與解讀，對於長期的故事採集，以故事作為地方發展的基礎，無論是故事工作坊還是長者的繪本班，都是透過故事看見生命過程的處境，發現一種經驗對照與交融下的學習與反省，也從故事中看見個體身上承載著某種社會性與個別性的條件，這些以故事作為溝通的工具，原意應該是促使大家願意以一種集體的相互扶持方式，一起開拓不利條件限制下所形成的經驗與生活困境。這些故事正因為是來自生命的經驗，所以深刻，而且經由助人為目的的動機與助人關係，是由下往上地慢慢萌芽及成長的。基於這樣的理念操作並藉由地方感的故事營造與豐田三村長期採集的文史資料及生活敘述為本，為下一代，留下更多的在地故事，甚至更可進一步就故事所延伸的相關議題探討、轉換成為社區再思考、再定位與發展下一個社區目標的行動意識。

（客體）之關係的探究與體現。不同時代的群體或個人（主體）對自然界變化的認識發生改變時，很自然會體現或反映在藝術作品的風格上。

本研究歸結豐田地方長期致力於地方敘事的推動，一是協助地方文化保存，這包括故事、圖像及更多的想像，二是希望建立更多敘述和聆聽的機會，三是藉由探討地方故事的形成，排除由上而下的生產機制，以一種非精英主義及非配合政策實施的方式，讓此行動模式以一種最淺顯意賅的「說故事」、「畫繪本」的方式呈現日常生活的記憶、在慢慢敘述中看見轉變及影響，透過故事的傳播力量，讓故事的產出變成一種在地教育與地方資產的可能，讓居民從中獲得接近、利用資產的權利，甚至在具體的行動研究中讓參與者產生認同，重新看待生活周遭的人、事、物，一起分享彼此的社群網絡、在追憶過往找到存在的價值與展望未來。

牛犁在執行社區營造工作向來有種特殊的模式，楊文全在《牛犁傳記》(2008, 25)談起牛犁的運作模式：「牛犁，向來採用了一種同心圓的方式，讓參與社區營造的夥伴們，可以安心地在同心圓位置上、為社區貢獻心力。所謂同心圓的方式關鍵在於許多大小不同的圓圈，圍繞著一個核心運行，這個概念反映在社區營造的實務上就是各種相關事務，都是經由這個核心來組織、運作。他還指出同心圓的組織若要順利運行，「等待」是一個必要的節奏。當事務的發展不如預期時，要能夠停下腳步等待形式的改變（時間線），而且有時必須在適當的時機介入處理，事緩則圓，一方面營造組織掌握自主性，不被外在的節奏給帶著走，另一方面要站在社區的立場思考，仔細斟酌潛藏在當中的每一件利害衝突。」本研究認為這樣的運作模式更像是行星繞著自律的軌道運行，社區成員間有著共同的信念，個體互為影響稱之為擾動⁴⁵，而社區也要允許不同的聲音與變動，但因為對信念的認同，雖然有時會有一些小偏離，但與初衷並不背離。明立國在參與黃煌雄監委的社區總體營造檢研討會（2001，212-213）曾表示：「『社區總體營造』的概念應視為是理念模型或是整合模式，甚至於是一套操作模式.....，它的意識型態

⁴⁵行星運動定律係指行星只受制太陽的引力。事實上，根據萬有引力之說，行星也受到其他行星的引力，只是此引力比太陽的小得太多，其結果使得行星的實際軌道稍有偏離理想的橢圓形軌道；此種現象稱為擾動，此擾動的釋義與前項的擾動的名詞解釋有些許的不同。

會隨著參與者的不同而改變，也因為社區總體營造是一種全民參與式的活動，每一個人都可以做主人，也有提出意見的詮釋權，因此會有它矛盾的地方。」誠如社區中存在著矛盾與衝突是在所難免，以“等待”為運作模式，或許就是社區工作最好的詮釋。

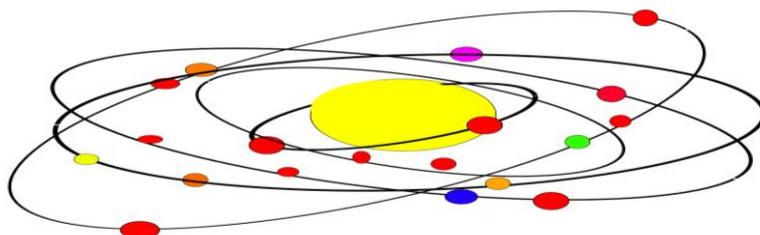


圖 32 社造運作型模
本研究繪製

就「等待」而言，有個小故事可以充分說明牛犁人執行社區營造的行事與風格，數年前，牛犁人為了阻擋砂石車橫行，築起了一座有高度限制的綠色隧道，以軟性訴求的方式處理棘手的環境與交通問題，但礙於經費，決定以 C 型鋼當作主結構，但由於鋼鐵生冷的造型不夠美觀，所以遭受專家學者、遊客甚至社區居民的批評，牛犁人說：

「面對這樣的指責人們整整忍受了快 1 年，直到綠色藤蔓覆蓋整個棚架，才聽到讚美的聲音。」

這個故事讓人們理解從事社區工作或處理社區議題，背後一定要有一個值得守護的意義，以及深刻的內涵，最重要的是懂得「等待」意義力量的開啓。每個社區都有不少的問題有待解決，豐田也不例外，牛犁表示：「社區營造，如果沒有兼顧社會議題，是很難達到社區營造的目標，以社區來說，雖為非營利組織，一些社區營造與社區照顧的工作，都需要仰賴社區產業的營收，為社區帶來永續的支持。因此社區營造、社區照顧、社區產業，就像食物鏈般環環相扣，為社區永續互為因果。在營造過程中，牛犁人陸續建立壽豐鄉青少年服務隊、社區老人

照護系統、環境生態教育系統，輪廓上看來複雜多樣且繁瑣的社區營造之路，始終脫離不了豐田地區社區營造的中心價值，那就是永續、文化、生態、教導。」對於教導這件事如何與故事連結？Annette Simmons（2004，76）認為：「試圖以一個事實去影響他人是浪費時間的事，如果換成是先說一個故事後再加入一個事實，你就有更大的機會影響別人，並分享你的詮釋可是如果你只是提供事實，你就必須冒著讓你的事實被錯誤詮釋的可能....。」以這樣的觀點來看，故事成爲了傳遞真理、美化事實的化妝師、成爲你、我論述社會議題、彰顯地方價值的工具。

在一次與牛犁夥伴的談話，牛犁人認爲想要發展繪本的理由很簡單：「就是要留下紀錄，因爲很多事情在當下的認知與情緒都會隨著時間煙消雲散，唯有留下紀錄，才能喚起記憶，才能還原當時，解開疑慮並發現問題。」

本研究也發現在故事推動的同時除了做繪本、也看見在地組織透過故事彩繪牆、閒置空間轉換成繪本館、家人的家人故事的尋根探訪及記憶味道故事的圖像記錄的種種行動發展出更多與地方故事相關連的延伸，其中最讓本研究醉心的是豐田人故事與圖像呈現的綠意，都直指豐田人向以雙腳踏地，才有安全感，總以日出而作、日落而息的模式過生活，土地與農作是他們的所有，敘事的故事有它，畫筆下也是它，如果能將銘刻在身體的記憶與技藝，透過轉換融入美的感知，種出藝術來，也讓閒置的農地再次復甦，年長者得以身體經驗的農作技術故事告訴他者，或許是憑憑喊著拿起畫筆比拿鋤頭還累的長輩更樂意配合的活動形式，也更服膺以在地知識爲基礎發展才是永續的最佳利器。

第四節 從記憶、敘事到行動的省思

豐田在社造之初，由於許多外來團隊的進駐，其關注的議題、思維模式及文化習性與在地文化有著明顯的差異，這樣的情況持續數餘年，一直到在地組織投入，以在地人的力量實踐地方的想像，同時逐步找回對地方故事的主控權，近年來更覺得時機成熟便開始推動村民生命故事的詮釋權，用土法煉鋼的方式慢慢累積、匯集能量，其中包含故事採集與故事再敘事與行動中的經驗與沈思。本研究認為姑且不論其故事採集的質與量，單是以自身力量動員採集故事這件事，已能為地方的文化底蘊加分，並且認為這樣的方式最能與地方人產生共鳴，甚至形成地方的顯學，讓豐田人可以透過記憶與敘事的方式在不同場合，以不同的形式憶起及敘說形成了豐田的集體記憶。所以，透過群體與個體經歷「記憶過程」以「集體記憶」詮釋地方與共構出的「地方認同」，目的是將社會變遷中所建構的集體記憶與地方意識相互聯結，這樣的想像，與Halbwachs結合涂爾幹的「社會連帶」、及「專業道德」的理論在「集體記憶」的論述上相似，這種集體記憶是以不壓抑團體認同為前提，同時也是公共而行、又能聯繫社會連帶的作為，這個社會連帶的觀念正與社區營造的「由下而上」、「民眾參與」、「社區自主」的觀點不謀而合。然而，透過記憶、敘事的探索最終還是必須回到行動的實踐，所以憑藉著記憶、仰賴著故事、更需要為故事建立一個能動及施展的平台。楊弘任（2003，284）認為：「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。」所以，在地組織必須設計一套符合在地文化習性的行動，用地方可以接受的方式溝通，就本研究觀察在地組織牛犁正摸索著一條適合在地文化習性的課程，且長期以來一直建立著做中學的實驗態度「本著不做，怎麼知道行不行……只要是對的事，就有做的價值（游雅帆、楊鈞弼）的嘗試精神」。

然而，社區工作並非單次的活動動員與觀念的說服就能成就，它需要的是透過一次、次的擾動才能建構出集體的社會想像。當本研究看見村民不見得以專業學者賦予的日本移民村的封號自許，反而在故事中有志一同的反應與陳述「遷移開墾」、「豐田玉」、「無子西瓜」的記憶，才是與生活、生計相關的重要的記事，甚至對近年來在地方上演的社區總體營造運動，雖然知悉，但是抱持著僅止認同卻多少抱持著旁觀卻步的立場，所以面對未來應該以什麼樣的行動讓地方動起來？本研究不得不把故事行動初始所欲想像的問題拋出，再次討論以繪本為策略的說故事方式是否適合在地方操作，是否有其他的說故事方式可以引導說故事這件事，誠如本研究於第二章指出除了繪本之外的採集與實踐故事的方式，還有許多將故事透過戲劇演出的故事形式、或是以錄音技術保留聲音與故事的方式、或是由老者憑藉記憶帶領後生重返現場的身體經驗等等都是對故事的另一種詮釋與認識，哪一種才是真正適合地方詮釋故事的方式，並沒有肯定的答案。

此外，回到生命敘事這件事，豐田人的故事陳述向來是平鋪直敘、少有誇示和浪漫，所以絕大多數是深刻的生活經驗與事實，所以當志雄伯於故事敘說這輩子都感恩那個時代的艱難才造就現在的自己，阿香姨在敘述故事中自小苦命的養女在獲得歸宿後，才知道甚麼叫幸福，而阿月姨因為回憶能夠再次依偎在已去逝祖母的懷裡，而養生的地瓜餐為何到阿嬤、阿公嘴裡竟是如此難以下嚥、阿玉阿嬤述說在當時女性衛生用品不發達的時代，遇見生理期還是工作的痛苦及東南亞姊妹們的思鄉卻不能回家等等故事時，本研究常常為這些經歷磨難的靈魂是否透過敘事或是故事的創作得到救贖、甚至緩解而耿耿於懷，不得不把論述說生命故事得借由重寫獲得改變的說法放在一旁，這是本研究探索至此所要拋出的第二個問題是對生命故事的敘事，在進入個體的生命關照的專業領域部分是否是地方在執行故事後續可以處理的問題，甚至認為未來地方若要持續推動生命故事的同時需要謹慎著墨的地方。

此外針對參與及動員繪本故事的人員屬性，以至於對本研究以豐田為範圍的

代表性問題，其中年長者的參與族群以客家、閩南最多及一位阿美族的長輩並集中於豐裡、豐山二個村，孩童則以豐坪、豐裡為主，族群就更為多元，而東南亞姊妹們則也集中在豐裡、豐山二個村，所以再論集體的記憶與認同難免遷強，所以截取與補充牛犁採集的故事以增加本文的正確性，但礙於時間及許多無法參與的現實讓本研究感到遺憾，但從另一個方面來看，正因為如此讓本研究看見，此故事行動尚欠缺與不足的地方，以及了解推動故事行動，及在探討社區營造的參與範圍，正缺少那一塊需要填補的版圖。

而綜觀整個台灣的歷史，豐田只是一個不太顯眼的小地方，然而，若從運動的觀點來看，豐田的歷史發展不但說明台灣移民社會數百年來的變遷，其中還包含著人與歷史、與土地關係的演變，有助於思考重建人與歷史與土地關係的連結。也可以以一種不間斷，在真實生活中反省詮釋的過程，透過聽、說、看的故事中學習欣賞及包容他者，在認同、疏離與再認同之間找出一種微妙的社群衝突、矛盾與妥協。回到發掘地方故事則應該以當代的眼光、回顧過去，在不斷產出的故事中再現地方的意義與價值，同時在這個高度混雜的移民社會，地方應該有甚麼樣的視野與承擔？本研究認為讓地方人說故事，其實是一種內在自我的開放，一種人、我的交通，所以讓地方人說故事這件事無形中促成一種認同形構，而地方組織所要做做的就是繼續推動及建立一個支持平台。對於已經訴說個人生命故事的說者，更應該怎樣給予適當的回應，對於悲傷的故事應該協助療癒讓悲傷得以緩減。對一個發起說故事的在地組織，應該給予最大的鼓勵。

引用文獻

中譯資料

- Anderson,B.(2010)。想像的共同體：民族主義的起源與散布(吳叡人譯)。台北：時報文化。
- Denning,S(2005)。說故事的領導：引發行動、分享知識、創造未來的終級領導學(高子梅譯)。台北：臉譜出版。
- Elzbieta(2003)。藝術的童年(林徵玲譯)。台北：玉山社。
- Felipe Fernàndez-Armesto(2005)。食物的歷史(韓良憶譯)。台北：左岸文化。
- Fu Tuan,Y.(1998)。經驗透視中的空間與地方(潘桂成譯)。台北：國立編譯館。
- Geertz, Clifford(1999)。文化的解釋(納日碧力戈譯)。上海：上海人民出版社。
- Ginter、Glance(2009)。剝洋蔥(魏育青、王濱濱、吳裕康譯)。台北：時報文化。
- Halbwachs,M.(2002)。論集體記憶(華然、郭金華譯)。上海：上海人民。
- Hedrun Merkle(2004)。饗宴的歷史(薛文瑜譯)。台北：左岸文化。
- John,U.(2007)。觀光客的凝視(葉浩譯)。台北：書林。
- Lewis Hyde(2008)。禮物的美學(吳佳綺譯者)。台北：商周。
- Marcel Mauss(2002)。禮物(汲吉譯)。上海：上海人民出版社。
- Mike crang(2003)。文化地理學(王志弘、余佳玲、方淑惠譯)。台北：巨流。
- Mira Reisberg(2009)。美育：響尾蛇之愛(王士樵譯)。台北：國立台灣藝術教育館
- Nodelman,P.(2010)。話圖-兒童圖畫書的敘事藝術(楊茂秀等譯)。台北：財團法人兒童文化藝術基金會。
- R.Barthes(1997)。神話學(許薔薔、許綺玲譯)。台北：桂冠。
- Simmons,A.(2004)。說故事的力量(陳智文譯)。台北：臉譜。
- Tim Creswell(2006)。地方：記憶、想像與認同(王志弘、徐苔玲譯)。台北：群學。

中文資料

- 巴蘇亞、博伊哲努（1996）。*台灣原住民的口傳文學*。台北：常民文化。
- 牛犁社區交流協會（2010）。*2009-2010 年客家文化資源普查：花蓮縣壽豐鄉客庄文化資源普查*。花蓮：行政院客家委員會
- 牛犁社區交流協會（2010）。*豐田地區環境教育場域體驗手冊*。花蓮：牛犁社區交流協會。
- 牛犁社區交流協會（2011）。*壽豐客庄的容顏-客家生活文化採集*。花蓮：行政院客家委員會。
- 王文誠（2011）。*反身性的社區營造：實踐性的地理學想像*。都市與計劃，38，1-29
- 王甫昌（1993）。*光復後台灣漢人族群通婚的原因與形式初探*。中央研究院民族學研究所集刊，76，43-96。
- 王甫昌（1998）。*社會變遷下的的台灣族群關係*。歷史月刊，12，30-40。
- 王明珂（1994）。*過去的結構：關於族群本質與認同變遷的探討*。新史學，3，119-140。
- 王婉容（2004）。*邁向少數劇場——後殖民主義中少數論述的劇場實踐：以台灣「歡喜扮戲團」與英國「歲月流轉中心」的老人劇場展演主題內容為例*。中外文學，5，69-104。
- 田哲益（2002）。*台灣原住民歌謠與舞蹈*。台北：武陵出版社。
- 江運貴（1996）。*客家與台灣*（徐漢斌譯）。台北，常民文化。
- 池永歆（2010）。*從歷史地理學觀點談台灣地名研究*。台灣學通訊，37，2-3。
- 余昭玟（2012）。*記憶與地景—論屏東小說家的在地書寫*。屏東教育大學學報-人文社會類，第38期：（頁321-346）
- 余德慧（2002）。*台灣文化觀光的本質問題*。中國時報10月7日第15版。
- 吳 鳴（1986）。*湖邊的沉思*。台北：九歌出版。

- 吳 鳴 (1987)。 *長堤向晚*。台北市：；九歌出版社有限公司。
- 吳 鳴 (1988)。 *晚香玉的淨土*。台北：九歌出版。
- 吳密察 (1998)。 評論。 *方志學與社區鄉土史學術研討會論文集* (頁 294-296)。
台北：台灣學生。
- 吳密察 (2000)。 *村始運動的萌芽*。台北市：唐山。
- 吳祥輝 (2006)。 *芬蘭驚豔*。台北：遠流。
- 吳進喜 (2010)。 *台灣地名的沿革及其意涵*。 *台灣學通訊*，37，6-7。
- 吳碧霜 (2007)。 *民眾參與文化資產保存之研究以參與式文化資產保存經理人才計畫為例*。 *全國社區營造學術研討會論文集* (頁 208-224)。桃園：桃縣文化局。
- 呂欣怡 (2009)。 *地方文化的再創造：從社區總體營造希望經濟學：社區文化產業再思考*。發表於社會運動工作坊，2009.06.13。高雄：國立中山大學。
- 呂欣怡 (2009a)。 *希望經濟學：社區文化產業再思考*。發表於《社會運動工作坊》。
高雄：國立中山大學。
- 呂欣怡 (2011)。 *地方文化的再創造：從社區總體營造到社區文化產業*。發表於重讀台灣：人類學的視野，國立台灣大學、國立清華大學合辦，台北，11月18-19日。
- 李丁讚 (1996)。 *金山面社區史*。新竹市文化中心研究計畫，未出版。
- 李丁讚 (2007)。 推薦序， *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：左岸文化。
- 李卉婷 (2007)。 *地方意象：尤特里羅繪畫研究*。未出版碩士論文，國立中央大學藝術學研究所，台北。
- 李謁政 (1999)。 *建構社區美學—邁向台灣集體記憶的空間美學*。南華大學美藝所承辦社區美學研討會 (頁 79-99)，嘉義：南華大學。
- 周樑楷 (2009)。 *文化傳統或文化遺產。文物、文化遺產與文化認同* (頁 33-44)。
南投市：台灣文獻館。

- 林文玲 (2003)。走一趟故事，才不會遺忘：深刻意涵的紀錄片「現場記憶」。公視之友，63，35-36。
- 林文浹、黃俊豪、陳昱良 (2007)。土溝聚落藝術改造行動：以竹仔腳為例。藝術進入社區 (頁 171-206)。台北市：遠流。
- 林美珠 (1999) 傳播與敘事—以「生命故事」為核心的理論重構提案 (15, 1) 輔導季刊。
- 林澤田編 (2002)。壽豐鄉志。花蓮：壽豐鄉公所。
- 姚 誠 (1998)。一個村落的誕生—富源社區史初探。方志學與社區鄉土史學術研討會論文集 (頁 101-128)。台北：台灣學生。
- 施雅軒 (1994)。花蓮平原於中央政策措施下的區域變遷：從清政府到國民政府 1875-1995。未出版之碩士論文。臺北：國立臺灣大學。
- 洪 蘭 (2005)。喜歡編故事的大腦。2005-10-15，聯合報/E7 版/聯合副刊。
- 洪馨蘭 (2000)。書寫不只為了真實性，重要的是它的意義。村史運動的萌芽。台北：唐山。
- 洪馨蘭、趙樹岡 (2011)。從鄉民到公民：台灣農村新社會運動的見證與詮釋會議初稿，重讀台灣：人類學的視野百年人類學回顧與前瞻學術研討會。國立清華大學，未出版。
- 原 林 (1999)。戀戀豐田—花蓮豐田社區總體營造。台北：文建會。
- 夏鑄九 (2008)。流動與根著：台社都市與區域讀本，空間形式演變中之依賴與發展。台北市。台灣社會研究雜誌社出版：唐山發行。
- 翁秀琪 (2001)。集體記憶與認同構塑—以美麗島事件為例。新聞文學研究，68，117-149。
- 康培德 (2010)。歷史地理學與台灣地名研究成果。台灣學通訊，37，10-11。
- 張育詮 (2011)。社區營造與社區遺產觀光的競合：花蓮豐田社區的遺產論述。台北：台灣觀光學報。

- 張金玉 (2007)。 *藝術作為想像的工具與人及其社區*。藝術進入社區(頁 265-278)。台北市：遠流。
- 張振岳 (2007)。 *花東縱谷的客家二次移民與聚落的形成*。第一屆花蓮學學術研討會論文集 (頁 297-345)。花蓮：花蓮縣文化局。
- 張素玠 (2001)。 *台灣的日本農業移民以官營移民為中心*。台北：國史館。
- 曹永和 (2002)。 *臺灣歷史人物*。台北：空中大學。
- 梁妃儀、黃德仁、蔡篤堅 (2003)。 *協助社群認同發展的口述歷史實踐*。台北：唐山。
- 莊祖宜 (2012)。 *廚房裡的人類學家*。台北：貓頭鷹出版。
- 陳文德、黃應貴編 (2002)。 *社群研究的省思*。台北：中央研究院民族研究所。
- 陳其南 (1996)。 *地方文化與區域發展*。地方文化與區域發展研討會論文集 (頁 1-8)。台北：國立中興大學都市計畫研究所。
- 陳其南 (1996)。 *社區總體營造演講內容大綱*。東吳大學承辦社區總體營造文化發展研討會。文建會策劃，未出版。
- 陳其南 (1998)。 *社區營造與鄉土學習，方志學與社區鄉土史學術研討會論文集*，東吳大學歷史學系，台北市：台灣學生。
- 陳怡方 (2009)。 *苑裡蘭草編織工藝與蘭草文化館所展現的文化交會*。文物、文化遺產與文化認同 (頁 373-388)。南投：台灣文獻館。
- 陳晉煦 (2004)。 *神轎—試析林合成的宗教與政治*。未出版碩士論文，國立清華大學社會學研究所，新竹。
- 曾旭正 (1999)。 *社區空間營造中「美感歷程」的經營*。1999 社區美學研討會論文集 (頁 156-166)，台北：文建會。
- 焦 桐 (2009)。 *台灣味道*。台北：二魚文化。
- 黃小黛 (2011)。 *家族記憶*。新北市：遠足文化。
- 黃玉振等 (2010)。 *後山客縱：建構豐田三村客庄遷移紀錄*。台北：行政院客家

委員會

- 黃光玉 (2006)。說故事打造品牌：一個分析的架構。廣告學研究，26，1-26。
- 黃素絹等 (2010)。最小的無限大：文建會社區營造紀實 1994-2010。台北：文建會
- 黃煌雄 (2001)。社區總體營造總體檢調查報告書。台北：遠流。
- 黃熾霖 (2003)。發現豐田：一個日本移民村的誕生與發展。台北：文建會。
- 黃應貴編 (1999)。時間、歷史與記憶。台北：中央研究院民族研究所。
- 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：左岸文化。
- 楊茂秀 (2005)。我們教室有鬼：笑話、故事、哲學。台北：遠流。
- 楊鈞弼 (2008)。牛犁傳記。花蓮：花蓮縣文化局。
- 熊鈍生 (1981)。辭海。台北：台灣中華書局。
- 劉文淑 (2007)。李銳小說研究。台北：政治大學，未出版。
- 蔣玉嬋 (2004)。地方文化產業營造與社區發展。社區發展季刊 107 期 244，中華民國 93 年 9 月。
- 蔡振興 (2012)。在生命無線綿延之間-童年、記憶、想像-劍羚與秧雞。台北市：書林。
- 蔡淑惠、劉鳳蕊主編 (2012)。在生命無線綿延之間-童年、記憶、想像。台北市：書林。
- 閻亞寧 (2002)。古蹟價值評估的真實性與整合性。2002 年第一屆北投學學術研討會社區文化生態論文集初稿。北投文化基金會，未出版。
- 閻雲翔 (2000)。禮物的流動。上海：上海人民出版社。
- 謝東山 (2009)。茶與品味—台灣當代陶瓷茶具設計的文化認同。文物、文化遺產與文化認同 (頁 221-238)。南投：台灣文獻館。
- 藍佩嘉 (2006)。人的流動、觀點的移轉。誠品好讀，65 期。

藍佩嘉 (2008)。跨國灰姑娘：當東南亞幫傭遇上台灣新富家庭。台北：行人。
顏家誠 (2007)。考古人類學刊中漢人研究的回顧與展望。考古人類學刊，66，
53-69

外文資料

Capraro, J.F. (2004). Community Organizing + Community Development Community
Transformation. *Journal of Urban Affairs*, 26(2), 151-161
Chatman, S. (1980). Novels and films. In W.J.T. Mitchell (Ed.), *On narrative* (pp.117-136)
Chicago: The University of Chicago Press.
Stern, B.B. (1998a). Introduction: The problematics of representation. In B.B. Stern
(Ed.), *Representing consumers: Voices, views and visions* (pp.1-23). London & New
York: Routledge.
Shankar, A., Elliott, R., & Goulding, C. (2001). Understanding consumption: Contribution from
a narrative perspective. *Journal of marketing management*, 17, 429-453.
Polkinghorne, D.E. (1988). *Narrative knowing and the human sciences*. Albany, NY: The
State University of New York Press.

網路資料

簡義明 (2012)。用鐵鍬寫在大地：戰後台灣三農書寫的歷史觀察。搜尋自
2012/9/25 <http://www.newsmarket.com.tw/blog/16910/>
台灣老樹。2012年6月15日。搜尋自
<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!sOv8SxqDBRaXOHqPX2SZ/article?mid=3572>
台大意識報。2010年12月26日。空間記憶與歷史認同—談台北市古蹟的保存，
(37)。搜尋自 http://cpaper-blog.blogspot.com/2010/12/blog-post_26.html
歡喜扮戲團。2011年12月31日。搜尋自 <http://www.wretch.cc/blog/ustg/2111319>
馬耀比吼。2012年1月23日。搜尋自
<http://mayawbiho.blogspot.com/2011/05/cilangasan.html>
呂欣怡。2012年1月10日。地方性的建構與轉化。文化研究月刊。
http://www.ncu.edu.tw/~eng/csa/journal/journal_park30.htm