

# 「迫迫人」、「做事人」與「艱苦人」： 台灣無家者場域內的行動主體

黃克先\*

國立台灣大學社會學系

台灣無家者現象日益受到社會大眾及學界注目，但被再現的樣貌多是孤離原子化且缺乏社會關係；此外，他們若非為受國家、資本主義等鉅觀結構決定的被動受害者，就是具備過度、無限制的能動性；結果，我們終未看見作為行動主體的無家者如何開展社交互動，並鑲嵌於整體社會過程之中。在此，我反省無家者領域文獻陷於客觀主義與主觀主義之缺憾，提出「場域內行動主體」的視角來分析無家者民族誌資料，論證無家者場域因江湖資本及身心狀態不同而區分成的三種無家者——「迫迫人」、「做事人」與「艱苦人」。三種人因過往生命經驗形成迥異的習癖，搭配當前擁有的資源及無家環境的特性，形塑出各自謀生方式及生活策略。同時，三種人彼此也透過道德劃界工作，來建構自我認同並獲得尊嚴。但是無家環境普遍惡劣的條件及不確定性也常迫使他們反思並改變行為模式，以致在這三種類型穿梭。如此，我們可看見無家者經歷台灣經濟發展及身處慈善文化脈絡下的特殊生存樣貌，從其中也看得出他們雖努力求生但往往難脫貧脫遊，持續生活在這個有「魔力」的公園場域裡，實則陷於底層的社會再生產過程。

關鍵詞：無家者、場域、行動主體、習癖、江湖資本

---

台灣社會學第38期(2019年12月)，頁63-114。DOI: 10.6676/TS.201912\_(38).03  
收稿：2019年3月18日；接受：2019年12月5日。

\* 通訊地址：106 台北市大安區羅斯福路四段1號國立台灣大學社會學系311室；  
Email: huangk@ntu.edu.tw

## Crooks, Laborers, and the Miserable: The Homeless in Taiwan as Subject Acting within Field

Ke-hsien Huang

*Department of Sociology, National Taiwan University*

The homeless have been attracting increasing attention in Taiwan recently, but the way they are pictured is still caught between objectivism and subjectivism: The former tends to portray the homeless as passive victims inflicted upon by capitalism and the state, and the latter exaggerates the power of agency among the homeless. I develop a subject-acting-within-the-field lens to articulate the two perspectives, showing how the subjectivity of the homeless in Taiwan is realized in social interactions and social reproduction situated in the historical process of political economic and cultural development. Based on ethnographic data, I display how three types of homeless, defined via the possession of *jiang-hu* capital and physical-mental state, make their respective living differently, based on the interplay between their habitus shaped by previous lived experiences, their current resources, and the homeless environment. Meanwhile, they all construct identities and maintain their dignity by engaging against each other in moral boundary-making work. Through this paper, I demonstrate a particular process of social reproduction, where the homeless strive hard but fail to exit from poverty in the Taiwanese contexts of political economy and charity culture.

*Keywords: the homeless, field, habitus, acting subject, jiang-hu capital*

## 一、前言

遊民，指流浪、流落街頭孤苦無依或於公共場所露宿者。

內政部〈遊民安置輔導自治條例〉第二條

天寒地凍，他們露宿溼冷的街頭，在人來人往之間，蜷縮的身軀成了一個個孤獨的靈魂。這群街友離群索居，活在社會邊緣。

《聯合報》，2016年2月29日，A5版

歲末寒冬，家家溫馨團聚，有一群孤苦無依的「寒士」，唯一盼望，盼能享用一頓團圓飯，一份應急紅包。

〈人安基金會第29屆尾牙〉募款宣傳

無家者，<sup>1</sup> 這群身在都市空間中無穩定居所的經濟弱勢團體，已成為台灣城市街頭常見的身影，儘管人們熟悉他們的存在，但對他們的生活認識卻很少。走過當成潛在罪犯看待而由軍警單位主管的戒嚴時代，如今無家者的服務由地方政府的社福單位主責，而被視為需要透過公部門力量幫助的對象。社會上意見領袖、一般民眾的意見、媒體呈現的樣貌對無家者的描寫，始終走向兩極化的扁平形象：無家者若非缺乏法治觀念的兇惡加害者，就是最為無助的可憐受害者（陳祖

---

1 在台灣對於經常露宿街頭、公共場所的經濟弱勢群體有許多稱呼，包括政府部門及法律條文慣用的「遊民」、一般俗稱的「流浪仔」，或服務他們的非政府組織稱呼的「街友」、「寒士」，但上述指稱皆有附帶汙名或不準確之處。我在本文中採用「無家者」的稱呼，一方面對應英文的 the homeless，另一方面也標示這群體共享「無家可居」的客觀狀態。當然，這樣的用辭也涉及對「家」的想像，此「家」指的究竟是家屋、家庭或家居私人空間？值得深究，但在此限於篇幅及研究焦點而無法續談。

輝、卓雅萍 2013: 346-354；林萬億、陳東升 1995）。在學界討論或為無家議題倡議的非政府組織文宣裡，雖進一步指明導致或強化無家者受害處境的結構，如資本主義、國家暴力、社福政策等，但台灣無家者本身依舊是無聲音、面容模糊、只能被動承受的受害者。針對他們的研究或描寫，始終是為了政府政策制定、推動或社會秩序維持為目的，無家者本身並非主體，而是被鉅觀結構壓迫下的客體，在都市空間中被動受苦著。近幾年來開始有了另一波反思貧窮的運動，著重在細膩呈現無家者的感受、情感、想法，忠實描寫他們在條件惡劣的環境下靈活求生的策略，積極倡議「貧窮不是錯，去理解就對了」、「邀請大家走入貧窮的世界，跳脫對弱勢者的同情，去感受他們的處境」。<sup>2</sup> 只是，這種主體性的強調也有其侷限，被人批評這些舉動無助於指認真正陷無家者於貧窮的深層因素，因而僅只是在「消費」弱勢與貧窮。<sup>3</sup>

本文以無家者公園為研究對象的民族誌材料為本，試圖呈現無家者真實生存的社會生活，並運用受布爾迪厄（Pierre Bourdieu）啟發而打造的「場域內行動主體」之分析視角，闡明無家者展現之主體性及其與社會結構之間的關係。我將描繪作為主體的無家者，如何以特定方式看待、感受、反省世界並據此採取行動，而這與他們過往的生命經驗及台灣社會演進過程有何關係。與此同時，他們又如何透過與不同生活方式的無家者做道德劃界，來建構自我的認同及尊嚴；最後，他們又怎麼因為艱困生活環境和邁向老化之生命歷程的影響，引發內在反思進而調整自己的行動。如此的討論下也能看到台灣無家者的出現，與在地經濟發展過程及特定文化脈絡的連繫，突顯行動主體的形塑與場域內互動情境及鉅觀環境的關係。

---

2 請參考自 2017 年起舉辦的「貧窮人的台北」系列活動，網址：<https://www.thenewslens.com/article/126178>。

3 像這樣質疑的聲音，在「貧窮人的台北」倡議運動過程經常出現；參與該倡議運動的團體也在各自方案執行時，因主張貼近貧窮人的經驗，傾聽他們的聲音，遭遇類似的質疑，相關的回應，可見於 <https://www.facebook.com/HiddenTaipei/posts/1090302354438425/>；<https://npost.tw/archives/37990>。

## 二、作為「場域內行動主體」的無家者

必須得有一束光，至少曾有一刻，照亮了他們。這束光來自另外的地方。這些生命本來想要身處暗夜…本應注定活在所有話語不及的底層，甚至從未被提及就銷聲匿跡……只因與權力相撞擊才有機會倖存下來，而這個權力本來只希望清除他們、或至少抹消他們的痕跡。正是許多偶然的際遇合在一起，才使這些生命能夠在我們這裡重現。

Foucault, 〈無名者的生活〉<sup>4</sup>

### (一) 追尋無家者主體：在被決定的受害者與自由的浪漫生活者之間

對於無家者的討論一直不少，特別是來自社會福利、犯罪學或醫療研究領域。台灣自 1990 年代中期開始，陸續有社工或社福政策的研究者開啟了遊民研究領域（林萬億、陳東升 1995；鄭麗珍、張宏哲 2004；鄭麗珍、林萬億 2013），將無家可歸視為社會問題必須解決，欲找出遊民的成因並提供福利服務幫助遊民「脫遊」。服務提供者及政策制定者的議題設定主導著這類研究——其中的關注除了對現行遊民相關的制度、法令、體制是否合宜及需要什麼樣的修正之外，再來就是「照顧弱勢」的服務者如何有效輸送服務。相對地，無家者在其中是被問題化及病理化的受助者，透過各地政府協助發放問卷資料，研究者歸納出被列冊之對象，<sup>5</sup> 因其偏差的人格特質、

4 請見 Foucault 著、李猛譯（1999: 59-68）。

5 在此須注意，透過田野我發現有不少無家者並不喜歡與政府相關單位接觸，更遑論被列冊，即使因此拿不到救濟物資也無妨。倘若研究者總透過政府管道來了解無家者現象，將有明顯的偏誤。

精神狀態異常、低教育程度、入獄經驗、原生家庭失能、酒、毒癮等，導致了他們的無家可居。雖強調社會大環境——特別是經濟景氣起伏——的因素帶來失業的背景，但研究中更在乎的是，積極找出個人性因素並謀求在社工個案工作實務上的解決。另外，也有深受批判理論影響，將無家者視為資本主義或國家機器的龐大結構下受害者的研究。它們或以政治經濟批判為基礎的研究，指出「遊民問題」實則為資本主義結構下的產物，試圖指出經濟結構轉型造成勞動力市場變遷，製造並維持了作為廉價勞動力的「遊民」。無家者經常從事的幾種工作——如臨時人力雇用、擺攤、乞討——雖然有自由、彈性，但同時也伴隨著工作不穩定、沒保障、風險高、報酬差等缺點，而這在全球資本主義社會轉向以非典型雇用為大勢的今日更加惡化（如方孝鼎 2001；陳大衛 2000）。因此，無家者被迫運用遊走在法律邊緣甚至違法的方式（如出賣身分、買賣贓物）來賺錢。同時，無家者也是國家為維持社會秩序下規訓的對象：國家運用各種第一線政府社福、社政、警政司法人員等公權力代表，來治理、懲罰或管控這群違反公私空間、不事生產、未待在家庭內的不值得被幫助的人，剝奪他們的公民權利而達成社會排除的目的（許華孚、陳治慶 2015；潘淑滿 2009）。

只是，在這些學界研究中，雖然破除了一般媒體或社會大眾對於無家者汙名化的想像，標示出了他們是特定結構之下的受害弱勢群體，但針對他們的討論多半為了倡議或批判特定政府政策方向、維持或挑戰現有社會秩序，他們的存在或被視為是待修正的社會問題，或被視為展現資本主義、國家機器規訓權力的工具，無家者本身並非關注的焦點，其作為行動的主體<sup>6</sup>並未在研究中被呈現，因此我們幾乎

---

6 在西方哲學傳統上，對主體及主體性的討論非常豐富，但在社會學的討論中較少使用這些詞彙，這並不表示社會學不關心主體的分析，而是往往以其他學術詞彙來進行。在此僅根據本文分析之必要給出下述的主體定義而不做全面性的回顧及析理。所謂主體，意指能意識到自身及外在世界，同時能思考自身與外在世界之關係，並據此行動來對外在世界發揮作用，並建立各種關係（Robert et al. 著、梁家瑜譯 2017）。在很多時候，社會學關於主體的討論是以「個人」（person）、行動者（actor）來進行（Abercrombie et al. 2005: 384）。因此，主體性指的是對主體的自我意識之覺察，

看不到無家者是如何認識、感受及反思這個世界（包括社會中他人的注目）的主觀經驗，同時忽略了他們根據這些主觀經驗來行動以影響世界的施為可能（除了少數例外，如戴伯芬（2014）的研究）。如此，這樣的無家者研究有著所謂客觀主義傾向，彷彿無家者今日的生存狀態就是社會結構位置限制下的必然成品，而看不見施為者在社會過程中因應外在主客觀條件下具體實作（Bourdieu 1990: 30-41）；無家者就只是社會結構下被壓迫的受害者，僅以不具主體性的且被排除的方式存在。然而，如此去主體式的描繪並非無家者的全貌。

從國外的研究可以看出，無家者即便在惡劣的經濟條件、充滿威脅及潛在歧視的日常生活情境，及試圖規訓他們的各類機構環境裡，他們仍存在著尋求自我意義、展現創意創造有利自身之條件的能力。例如 David A. Snow 與 Leon Anderson（1987）提到無家者們為對抗汙名，運用與特定角色、機構保持距離，擁抱主流意識型態或身分，並利用虛擬的敘事來從事「認同工作」（identity work）。Cameron Parsell（2011）則進一步論證無家者的認同不但是複數，更是流動的，只有鑲嵌在特定的日常生活情境中才能被理解其意義及能動性之所在。另外，關懷空間與權力的學者則討論了他們如何融入都市地景中以逃避遊民的汙名，或在各種不同環境中，如何善用可得資源而使用的生存策略（Perry 2012）。Kurt Borchard（2010）也談到美國拉斯維加斯的無家者，如何運用當地豐富的娛樂產業、科技物、觀光活動來發展自己閒暇時間的休閒，雖也換得生活的意義，卻也讓他們更難脫離貧困的生活。在國內也有碩士生運用田野工作的方式呈現無家者的主體性，例如郭慧明（2004）描述了包括「賣人頭」、偷竊賣贓物另類掙錢（hustling）<sup>7</sup>方式，以及一些服務無家者的團體嘗試的創新

---

在社會結構面前，人作為施為者的能動性展現，具體的特性包括她（他）的思考、情感、身體官能性知覺，以及——尤為重要的是——自我的感覺及自我與世界之關係（Holland and Leander 2004），在晚近馬克思主義、後結構主義及心理分析的發展下，主體性不再被視為人類本性固有的一部分，而是不同社會脈絡中被建構的產物（Abercrombie et al. 2006: 384），例如以美國女遊民為例的主體性研究（Luhmann 2008）。

7 Hustle 一詞是美國底層研究中形容人們謀生時常用的動詞，用來描繪底層人們往往需

勞動方案（如自坎、農耕等）；江睿之（2011: 41-61）則討論了老年無家者較能負荷的幾種工作，包括雜誌販賣、出陣頭、舉牌、政府的以工代賑方案提供的清掃工作等，並指出這些無家者能取得上述工作機會，很大程度仰賴良好且廣泛的遊民關係網絡；許智偉（2004）考察了在各種不同的地景中（如火車站、公園、高架橋下、市場內），無家者如何妥善運用空間、善用可得資源以取得日常所需，進而與當地環境共生的目標。<sup>8</sup>

這些偏重描繪無家者主體的研究，雖呈現了個體層面的能動性，但卻也衍生了以下三個問題：第一，讓行動與實作化約為個體創意、自由的個人意志或臨機應變的機敏，而無視於能動性本身的限制，包括個人能力、資訊及未被個體意識到的物質限制及歷史性條件等（Bourdieu 1990: 42）。其二，過度聚焦在微觀互動過程而忽略了它們與更大結構性脈絡的連結，變成是一種只看到兩造雙方交易（transactional）的研究，無視於構築或限制交易之可能的更深層結構，而淪為一種不假思索的自發社會學（spontaneous sociology）（Bourdieu 著、陳逸淳譯 2012: 242-243; Burawoy 2017: 263-266）。第一與第二點的問題，讓人忽略了行動主體開展，其實是根植於更大的社會再生產的過程裡。研究者若只專注在無家者個人展現的策略及意義生產，我們將看不見社會結構的韌性，也看不見社會生產過程本身得以被生產的緣由及其所遵循的原則（Bourdieu and Wacquant 1992: 10）。第三，雖然「努力貼近行動者經驗並尊重他們自身的詮釋」這一點值得被稱許，但過度忠實呈現被研究者報導的言談及詮釋，而不

---

要機關算盡、拼盡力氣或使出混身解數才能掙到錢，這是不同於在一般職業裡人們循規蹈矩即可按時領取固定報酬。因此在翻譯時，我會以「掙錢」以區別於常見的「賺錢」。

8 在此可進一步討論，同為田野工作，但因研究者進入田野途徑及被識別之角色的差異，有可能造成什麼影響。以上這些國內作品的研究者多是以非營利機構的志工或工作人員的身分接觸無家者，接觸的數目也往往不多，並不像一般民族誌的作法，以特定空間或群體為研究對象；做田野時，這些研究者與無家者關係是服務提供者與被提供者的關係，存在較明顯的權力位階的落差。我認為，因為方法上的這種差別，會影響研究者搜集到的資料，進而左右了無家者圖象之呈現，使得無家者看起來更「個人」且更吻合社會主流對弱勢的期待（如勤奮工作、不偷搶拐騙、因際遇不佳而值得受助）。分析上也較缺乏結構性及社群性因素的關照，而這恰好是本研究欲推進的角度。

以社會學既有理論來挑戰或分析之，最終反倒可能讓學術僅複製主流社會的偏見，而未與被系統性扭曲的常識斷裂（Wacquant 2002: 1520-1523）。結果可能導致作品不但未批判性地分析，反倒附和當下新自由主義意識型態，強調無家者個人在貧窮逆境中勤奮工作的英雄式凱歌；而這種新浪漫風敘事（neoromantic tales），既忽略如生活中隱藏剝削、支配、暴力的面向，也可能反過來證成國家的象徵暴力及「唯有好窮人才值得被幫助」的道德判斷（Wacquant 2002: 1471）。

上述三個問題回過頭來看，也是當代社會學者在論及主體性之分析時會格外警惕的。我們雖也強調特定研究對象之感受、意義、欲望、情緒的主觀經驗之描繪，但同時也著重這些主觀經驗形成的歷史淵源、社會結構及文化脈絡，或主體如何被建構的社會過程及制度環境（如 Gramsci 2005; Foucault 1984; Goffman 1968）。<sup>9</sup> 鑑於台灣既有無家者研究的客觀主義偏重，以及著重無家者個人能動性的英美等地研究主觀主義的缺憾，本研究欲運用可超越這兩種傾向的分析架構及核心概念，希望：一方面，呈現台灣無家者如何經驗、感受、反思這個世界並據此行動的主體性。需特別強調的是，主體性呈現的層面不僅有個體本身的主觀意識、情感、思考、覺察而已，還包括該個體如何與他人互動及建立關係；兩者交織的呈現才足以展現一個人身為主體的地位（Robert et al. 著、梁家瑜譯 2017: 4-5, 84-97），這也是早期微觀社會學沿續至今的洞見（Mead 2015）。另一方面，我也把對主體性形成的歷史淵源、社會結構及文化脈絡也帶入分析之中，形成「場域中行動主體」<sup>10</sup> 的分析視角，以消弭前述主觀主義分析的可能

9 這樣的反省呼應了布爾迪厄對主觀主義分析的批評，認為它去歷史、去社會地預設了一普遍、純粹、無拘飄浮的主體，過度強調個人層次之意識、意志的作用而忽略了歷史脈絡、社會過程裡生成的低度意識的層面，例如習慣、照章行事的作為與實作（Bourdieu 1990: 44-49）。

10 本文所提的「場域內行動主體」的研究視角雖深受布爾迪厄的啟發，但其內涵仍與他的場域分析明顯有別。布氏在討論中著重在一個場域如何在歷史演進中出現，發展出相對獨立的自主性，以及場域內的結構如何（Bourdieu 1988; Bourdieu and Johnson 1993），關注的仍是競爭空間裡的客觀關係系統。「場域內行動主體」視角則旨在呈現因各種緣故而未能浮現的主體性，但同時在理解該主體性時，將它置放在特定場域中以彰顯其主體形成的社會過程、主體展現的社會條件，以及該主體展現之效果與社會不平等的關係。

弊病。

## （二）超越主觀與客觀主義的「場域內行動主體」

底下我進一步討論，本研究想引入的「場域內行動主體」的分析視角該如何進行。這樣一個取徑，一方面回應過往忽略行動主體的客觀主義文獻，另一方面也避免上述主觀主義的可能弊病，在抓取兩端間的平衡點的過程中，我也引入了幾個分析概念串接。這些概念中不少源自布爾迪厄，但同時也包含基於本研究對象——作為底層人士的無家者——之特殊性而對布氏理論框架的修正。

### 第一步：呈現行動主體及其被形塑之過程

首先，我將呈現無家者作為主體，如何感受、思考、反省自身及其與外在世界的關係，並據此採取特定的行動以對外在世界發揮作用——即使很多時候他們身處在特定社會結構下，獲取的資源及生存機會極其有限。對外在世界採取的行動之中，我特別關注他們為了謀生所採取的行動，並視其為其他一切行動的基礎（Marx 著、中共中央編譯局譯 2012: 158-162），<sup>11</sup> 他們在經濟活動上的策略考量及理性計算，呈現出了他們雖具社會結構弱勢，但並不只是被壓迫的受害者。

再者，我也將特別突顯主體的道德關懷（moral concern）。雖然主體與物質世界的實踐關係是基礎，但「如何生產地更有效率以讓自己累積更多利益」絕不是主體行動時的唯一參照點；象徵層次的肯認（recognition），對於個人而言有不能化約為經濟利益的自身價

---

11 在此可見本研究預設了歷史唯物論的分析視角，認為無家者為謀生所從事的經濟活動是界定其主體性的核心。之所以做此預設，主要是來自田野觀察，我發現田野是由許多非常看重工作、不斷找尋工作、每日情緒與尊嚴繫於工作狀態的人們所組成；他們的日常即不斷試著透過論述、行動或實作，在工作相關事務上彼此指涉地競逐或劃界，而形成不同子群體彼此指涉的關係性場域。公園平時十分靜寂，無家者多半面無表情地獨自坐在角落的柱子旁；然而每逢工作機會充盈的日子，當天晚上公園就會呈現沸騰的狀態，無家者彼此四處串門子、或笑或怒地向對方炫耀、抱怨自己並詢問對方剛做完的工作情況，其生活的世界在這過程當中被一塊塊構築起來。

值，道德及尊嚴的追求絕不只是種「社會不平等的再生產過程中讓不平等能以更低成本、更有效率被維持的集體誤認及婉飾」（Bourdieu 1990: 110-134）而已，更是人們賴以建構認同以尋求生存意義的根據，這對於被動承受社會汙名及歧視性對待的群體尤其是如此（Taylor 1992; Young 著、陳雅馨譯 2017）；他們在實作上證明自己的規範性稟性氣質及信仰，用道德區分出自己與較有錢的人的差異以打造具優越感的認同（Lamont 2000; Sayer 著，陳妙芬、萬毓澤譯 2008）。因此，主體為謀生採取的行動也帶有道德色彩。

在此可看到無家者是主動採取行動的施為者。只是，這種行動傾向絕非任意、個人創意的展現，而有特定模式可循，且其形成可追溯到其個人生命史的早年經驗。以往無家者的個人歷史敘事，往往被工具性地使用為尋找他們為何成為遊民的理由之材料（鄭麗珍與林萬億 2013），或用來證成無家者是受害者的證據（李玟萱 2016）。歷史，在他們成為無家者那刻起似乎就消失了作用，但早期經驗對今日他們如何生活是格外重要，因為它結構了今日他們的習癖一無特定意識目標以某種方式產生及組織自己實作和再現的心理傾向—讓他們以特定方式看待流浪生活中的街頭生活環境，對資訊有特定選擇性的吸收及詮釋。我們應該探知並展現無家者在各種資源缺乏的環境中，如何運用策略來謀生、對抗汙名並建立各類關係，但同時分析這些「策略」如何與他們過往生命經驗及社會脈絡相關。<sup>12</sup>

在此，我使用「習癖」（habitus）這個概念來分析主體的行動模式。作為歷史產物的習癖，指的是受既有結構影響所構建起來的內在傾向系統，它會產生並組織人們外顯的實作及再現，藉此行動者又再度打造下一時間點的結構（Bourdieu 1990: 52-54; Desmond 2008）。透過理解無家者為謀生採取之行動背後反映的心智結構，如何在特定階級條件的生命經驗中生成，我們可理解為何無家者的能動性以特定

---

12 誠如布爾迪厄所言：「策略是實作感的產物，就像是某種遊戲感、一場獨特的社會遊戲的遊戲感，而這種社會遊戲是被歷史性地定義的。」（Bourdieu 著、陳逸淳譯 2012: 125）

方式展現，而這種展現一方面體現了他們的創意及意志，但同時又限制了自身的選擇範圍及未來個體發展，進而可能促成了社會不平等的再生產。

## 第二步：將行動主體置放在特定結構的場域內

主體之所以採取特定行動，除了受習癖這個內在制約因素影響之外，也取決外在的場域因素。「場域」(field)——由關係的結構組成的社會空間 (Bourdieu and Wacquant 1992: 250-1) ——<sup>13</sup> 提醒我們人們在思考社會上的個別存在物 (包括團體、組織或個人) 的文化及行動時，很常把該存在物想像為擁有靜態不變特性的實體，這些文化及行動只是它的特性的展現，卻忽略了很可能是因為存在物身處某個場域內，它與其他存在物之間構成的相對關係產生了作用而影響了它。

欲把場域帶入分析中，首先需辨識場域內有哪些群體，而這些群體各自在場域中佔據什麼位置。以無家者為例，國內研究雖多呈現這群底層人士的行為模式、自我認同及生活方式上的異同，但從未系統性地討論無家者內部的差異 (方孝鼎 2001: 15-29; 許華孚、陳治慶 2015: 231-254; 鄭麗珍、林萬億 2013: 55-117)。相對地，國外遊民研究即區分出了不同次文化的遊民類型。例如季節工人、流浪工、固定居處零工、流浪者、乞丐 (Anderson 1923)，後又加入了「最近失所者」與「騎牆者」(Snow and Anderson 1993)，只是這些是根據他們的生活型態及認同雖做了類型區分，但未進一步解釋差異如何出現及差異造成何種影響。同樣地，在郭慧明 (2004: 75-77) 的論

13 場域的理論性思考，其實源於物理學且已有數百年歷史，在近幾十年來被借用至社會科學中，對於理論的發展及經驗現象的分析起了很大影響，帶動了「關係轉向」(relational turn)，關切在中層層次的社會秩序中的行動者如何以關係到其他人的方式行動 (Emirbayer 1997; Martin 2003)。有學者將場域理論作為一嚴格法則化 (nomological) 研究議程，預設著是在社會分化過程中逐漸取得自主性而為菁英所支配的社會空間 (Lahire 2015)，有著特定的運作邏輯。然而，在本文中並不嚴格遵循場域分析的議程，而是將場域視為一種方法論 (methodological) 上的提醒 (Hilgers and Mangez 2015: 22)，也是種分析普遍之社會互動時的一套整體架構的關係模式之思維 (Fabiani 著，陳秀萍譯 2019: 39, 50) 加入到行動主體分析框架內。

文中也曾根據無家者自述的生活態度，將他們區分為「歹命人」、「天公仔子」、「自由人」，但這種分類方式僅停留在呈現報導人套用常俗知識的主觀自我認知，並未能進一步提煉出「與常識斷裂」（Bourdieu 著、陳逸淳譯 2012: 242-243）的分析意涵以揭露更深層的社會運作邏輯。

根據民族誌工作的觀察，我提出兩個因素作為場域內類型劃分的依據，以呈現無家者的差異，並解釋差異如何出現。第一是非支配性文化資本（non-dominant cultural capital）。布爾迪厄討論菁英場域時，常使用文化資本與經濟資本的構成比例來決定某群人在場域中的位置。大多數無家者幾乎不具有任何經濟資本及主流社會肯認的那種文化資本（例如大學文憑、流利且「得體」的口語表達），但他們具有非支配性的文化資本——雖然在主流社會中不被肯定，但在特定場域內卻能讓持有者得到地位的知識或技能（Carter 2003）<sup>14</sup>——以特定談吐方式、打扮、姿態、默會知識等，與制度的守門人協商，取得提高自己生存機會的協議及資源。我將論證台灣無家者特定生命歷程，將造就某些無家者擁有一種非正式文化資本——「江湖資本」，這種資本也使他們的謀生手段及生活方式上與其他無家者不同。

另外，對無家者而言，身心狀態（mental and physical integrity）是另一個決定他們在場域內位置的重要因素。這項因素對於無家者在場域中能以何方式維生、互動模式及認同都很重要。不具備經濟及文化資本的無家者，需有良好的身心狀態來從事特定的謀生活動，若沒有的話則靠工作所得的收入受損，就需要另謀他法維生，也因此會衍生出不同的生活方式及社交。再者，無家者身處在一個身心狀態都面臨潛在威脅的生活及工作環境中，缺乏健康遭受傷害時的制度性緩衝（buffer）（如各類保險、妥善醫療照護環境、家人支持網絡），他們身心健康的起伏變動較其他社會大眾更大，這也讓他們對身心狀態

---

14 Prudence L. Carter 以黑人青年為例，指出具備展演一些象徵黑人次文化的語彙、態度，決定他們是否能在同儕團體被尊敬並掌控多少資源。

之維持有著不同的看法。<sup>15</sup>

我將根據非正式的文化資本與身心狀態，劃分出三種不同的無家者團體，不但描繪各自的謀生方式及生活形態，並呈現這三類人各自如何看待對方，藉由在道德上與場域內的其他人劃界來建構認同，展現出自己的主體性。

### 第三步：探討場域內行動主體的變遷

在描繪不同的行動主體位在什麼結構的場域中後，我希望讓「場域內行動主體」的分析視角不是靜態的，因而能帶入時間的因素，彰顯民族誌在質性方法中具察知貫時性變化的長處（Fine 2018: 115），也突顯主體在持續行動而接受到反饋後，會產生反思而對既有行為模式有所改變的面向。這種對時間演進及事件序列的考量，也幫助我們在理論層次上突顯「反身性」（reflexivity）的重要，它也是行動主體的重要特色之一；反身性往往是個體在不同社會位置流動及社會創新的重要動力，尤其在面對當代瞬息萬變的情境及各種斷裂的新脈絡中，如何省思過去、當下及未來之自我的關係，據此改變日常生活實作，與所在生存世界建立新的關係（Archer 2007；黃克先 2017）。由此，我也將討論身在場域內的無家者如何可能流動在不同行動主體類型間。最後，時間的加入，也讓我們可觀察無家者的身心狀態如何因生活環境惡劣而逐漸下滑，進而影響他們謀生方式及生活形態。

放入時間的因素的另一項考量是，展現社會不平等的再生產如何可能。我將觀察充滿創意及巧思的謀生策略，如何因受限於更大脈絡下的結構性限制，而最終使無家者的努力無法讓階級流動的美夢被實現。藉由這樣的討論，讓行動主體的分析不淪為浪漫化及道德化底

---

15 在此所指的身心狀態變化，具體指涉無家者因不佳的工作環境及流浪生活導致的身體受損及思考模式轉換的面向上，並不涉及疑似患有精神疾病的狀態。如同編委會的意見所言，「精神病患在現象上相當複雜，與體力勞動或壓力等面向的身體資本不同」，我在田野中接觸到幾位疑似患有精神疾病的無家者，他們的思考表達、謀生及行為模式與本文描述的無類似情況的無家者十分不同，但若要討論他們則需要更大篇幅及更多分析，非此文能力所及，我將等待日後以其他作品處理。

層生活的問題，而能從無家者的民族誌中看見這不僅意味著身在台灣的底層人士如一般人那樣為生活奮鬥不懈——如同愈來愈多強調突顯貧窮人主體性的非營利組織及倡議運動在宣傳上呈現的那樣，同時也是台灣社會不平等再生產的過程。我也會進一步揭示，這種再生產過程，如何被常民以帶神秘主義式的語彙婉飾起來，形成持續鞏固了社會不公平再生產的機制的象徵煉金術（Bourdieu 1990: 110），而這樣的說法又產生了什麼效果。

### 三、研究方法與背景： 魔力公園及居住其間的無家者

過往學者從事無家者研究多半使用問卷調查以及訪談進行，受訪或訪談的對象多透過社會局相關單位的介紹，即使是田野工作也多是跟隨個別無家者短暫流浪。上述研究方法由於相對缺乏時間建立研究者與被研究者之間的信任關係，也因為「搜集資料」的目的性十分強烈，使意識到在社會上有汙名的無家者，很可能在研究者面前展演特定意見及行為模式以符合社會期待，較難觀察到他們日常情境中的行為模式及意見，也看不到無家者生活世界裡的社會關係及互動；因此我採行之前相關無家者研究較少使用的民族誌方法。民族誌方法的好處在於，透過長時間進入被研究者的生活世界，一方面取得被研究者的信任，另一方面自己也更能掌握該生活世界的細微社會肌理及文化邏輯，透過以身為度的參與觀察深刻描繪無家者的生活世界。

為了解台灣無家者的社會生活，我立意挑選了位在大台北地區的魔力公園<sup>16</sup>為田野點。魔力公園位在大台北地區歷史最悠久的萬華（舊稱艋舺），從該地發展之初至今，都一直有「無家可居」之社會議題的存在，儘管其樣貌隨著政治經濟的變遷有所不同。早在十八世

---

16 本文中田野地點及無家者身分皆經匿名處理。

紀中葉以前，艋舺附近就已是淡水河沿岸貨物集散的碼頭，形成了貿易繁忙、行郊匯集的漢人移民聚落，來往碼頭的船集裝卸貨物都需要眾多勞動力，於是就有許多單身渡海來台的男性「羅漢腳仔」擔任。艋舺做為河港商業中心，匯集台灣北部及中國各省欲求財獲利的人，但也因此聚集了不少商場失意人、行旅病人、離鄉窮苦者，最終形成所謂「乞丐寮」，住有專賴乞食為生的無家者。這些無家者之所以在艋舺地區維生，也與當地眾多香火鼎盛的廟宇脫不了關係，最早在 1740 年就落成的龍山寺，後來又有如青山宮、清水祖師廟、地藏王廟、大眾爺廟等出現。民間廟宇為展演神明救世神威，多在周圍區域發放物資、救苦施貧，其廣大信眾在所許之願得靈驗後，也時常以對附近無家者濟苦救窮來還願，許多大台北地區的善心人士若欲發放物資積累功德，艋舺地區也常是首選。

同時，這裡也是台灣最早發展出遊民服務事業的地方。早自日治大正年間由施乾創設收容乞丐的「愛愛寮」、創立於清同治年間針對貧民施醫救助的台北仁濟院，乃至於今日以服務無家者為目的成立的非營利組織，包括創世基金會平安站、芒草心慈善協會及幾個基督教團體，皆圍繞在萬華魔力公園周圍，提供住宿、用餐、洗衣、盥洗、就業輔導、心理及法律諮詢等各類服務，形成了無家者能滿足基本需求的棲息地（Duncier 著、黃克先、劉思潔譯 2018: 174）。因此在我從事田野的 2016 至 2017 年期間，魔力公園平均每日會有 60 到 80 位無家者露宿其中。其中，女性的比例約為十分之三，較一般無家者調查中的十分之一為多。<sup>17</sup> 年齡在 50 至 65 歲佔最多，有三分之二強，35 至 50 歲大約佔不到四分之一，另有極少數是在 35 歲以下至 65 歲以上。<sup>18</sup> 其生活模式若依據本文提供的理想典型區分，「逕逕人」與

17 無家者女性在公園比例較高的原因，可能是因為公園有公權力積極介入維持秩序，對女街友的人身安全較有保障；加上公園匯集了更多的無家者及資源，也讓較缺乏謀生手段及重視關懷倫理的女街友得到更強大的支持系統。

18 無家者至 65 歲後即可申請老人補助，也更易申請到（中）低收入戶的資格，因此在社會局的協助下能租屋。而較為年輕的無家者賺錢的能力及管道多，有一定收入，雖偶爾因社交或翌晨工作而借宿公園，但在其他日子常會住進網咖、三溫暖或短宿友人家，在較寬鬆的無家者定義下，他們仍屬不穩定居住狀態下的無家者。

「做事人」各佔約五分之一，「艱苦人」則佔了五分之三。這三個詞彙是田野場域中的報導人用來彼此或自我指涉的詞彙。在田野進行過程中，我逐漸掌握了這些字眼作為田野場域裡的分類範疇背後的深層含意，其中涉及他們他們對謀生方式的想像、自我認同及道德劃界，本文的分析將在後續交待。<sup>19</sup>

匯集了許多無家者在魔力公園附近生活，也造成周邊地區特定居民的困擾，尤其是期待重振附近服飾或觀光商圈之商機的地方菁英，及希望該地方能縉紳化（gentrification）為吻合中產階級美學的住民。在這樣的壓力下，地方民意代表會同台北市政府局處曾多次針對該公園，研擬或執行公然驅趕或隱性騷擾無家者的行動，這也引發無家者人權保障與都市治理之間的爭議與辯論。至 2015 年起，台北市政府推動專案，以去除該公園原本治安不佳、環境不衛生、有礙地區發展的形象為目標，希望能兼顧無家者生存權利、公園使用、在地社區共榮。如今，公園內固定有警察站崗，每小時都有公園處雇請的保全巡邏以維持使用公園之秩序，並勸導善心人士至附近社會局而勿在公園發放物資及食物；公園內允許無家者在晚上九點後至早上五點半棲宿，無家者家當可置於社會局發放、整齊擺放在公園角落的大型行李袋內而免被任意丟棄。

至此，在市府投注資源強力介入下，公園相較於以往更有吻合中產市民及政府人士眼中的秩序，市長柯文哲更自豪把「遊民洗乾淨就變成遊客」，<sup>20</sup> 而身居其中的無家者有抱怨「在這裡東管西管的，

19 在此必須說明，這三個指涉他們的分類範疇雖源自於田野報導人，但將三者在本文裡被置放為解析無家者場域之概念則是作者考量文獻對話下（或「問題之思想上的關聯」）、在「無窮無盡的雜多」現實世界中構築的理想典型，希望透過基於理論對話前提下以「片面的提昇……挑選出個別現象，整合成一個本身具有一致性的思想圖像」（Weber 著、張旺山譯 2013: 196-201; 216-217）；是故，我無意宣稱本文基於這三種範疇的分類架構窮盡了無家者的行動內涵，但依循著這三者構成的理想典型，希望讓我們獲得「具體文化現象之關聯、因果制約性和意義方面的知識」（Weber 著、張旺山譯 2013: 219），能更明白台灣無家者場域的樣貌及背後成因，以及無家者謀生方式如何影響他們的自我認同及人際互動，進而影響著場域內的關係變遷。

20 參見華視新聞報導，〈柯 P 超滿意政績：遊民洗乾淨就變遊客！〉，2016 年 11 月 19 日（網址：<https://news.cts.com.tw/cts/society/201611/201611191822043.html>，取用日期：2019 年 8 月 11 日）。

沒有民主」，對保全的作法也有埋怨覺得「公園又不是你（保全）的，憑什麼管我」，但也有人感覺打架鬧事的情況減少，生活起來較有保障。然而，更多人對公園的感受並非國家管制的力量，而是它有一股「看不見的魔力，有種詛咒」，一方面吸引著「有故事的人」來到這裡找到溫暖，但它另一方面也像個泥沼，人人想脫身卻又被「卡住」。魔力公園，是不少台北地區的派遣公司及工地人員會前來想找廉價勞動力之處，但就在這一個充滿工作機會的地點，卻也被無家者稱為「待越久你愈不想工作，要有前途就趕快離開」。幾乎我在公園認識的每一個人，都會在某一次閒聊時提起自己「快要走了」（指要離開公園），<sup>21</sup> 最終多數仍在我下一次的田野造訪時見到，有些雖真的離開公園，但在一兩個月後又會再見到他們回來，並說著這樣的話自況：「在外面，我覺得自己很糟；回到這裡，我覺得我好像還好」、「（在台北市其他地方）每個穿得都比你潮，每個人都講火星文，聽不懂。你不覺得那裡的人都很貴族嗎，這裡比較平民，比較平民啦」。有魔力的公園，吸引著一個個無家者前來且復返。

公園的這樣一股魔力究竟從何而來，這也是一直令田野中的我迷惘而欲解謎的關鍵。因此，我選此地進行民族誌的研究。我在 2016 年五月底至 2017 年六月初為期一年期間，維持每週至公園兩至三次以上、每次待平均四小時的密度，<sup>22</sup> 在魔力公園從事田野觀察，總計 1040 個小時，後來，共認識了 115 位無家者，其中 84 位男性。前往的時間以多數無家者返回公園的傍晚為主，但有時也會在早上或下午前往，也曾於低溫特報、颱風來襲、中秋節、夏日高溫、市府首長夜訪、翌日清晨要出陣頭的夜晚宿於公園一隅。田野初期的一個月，我每日都會到公園去，平均待九個小時，以了解公園基本生態及作息規

---

21 為何將離開公園的理由每個人很不一樣，包括即將改變的家庭因素（「在紐約的哥哥要來接」、「在大陸女兒要回來」）、經濟因素（「找到在桃園的工地，那裡錢很多」、「要給國家養了！（申請到低收入戶補助）」、「下一期我看準了這支牌」）或人際問題及自我反省而希望離開公園（「阿陸要找我麻煩」、「再待下去就變爛泥」）。

22 田野初期的第一個月，我每日都會到公園去，平均待九個小時，以了解公園基本生態及作息規律，並與當時生活在公園的無家者打照面。

律，並與當時生活在公園的無家者打照面。其中有三位對我格外友善的無家者，他們身旁是我初期常駐足的位置，後來至田野後期有 25 位與我能深聊大小事宜的無家者。除了待在定點觀察公園發生的種種，有時我也會主動在公園散步、與人攀談。在互動過程中我主動表明自己的研究身份及到公園來的研究目的。儘管我的說明或澄清，許多無家者有時仍將我視為類似社會局社工、教會傳道人的角色。

我本身在階級、性別、年齡上與多數無家者的差異，確實影響著我能接觸到的無家者及其生活面向，例如不少女性無家者在互動上把我當成有可能成為親密伴侶的對象因此只聊特定話題，也有些無家者始終視我為會跟警察、社工員打小報告的「抓耙子」而刻意接近或遠離我，還有人始終認為我「不懂艱苦人的艱苦」而不屑與我交談。當然，也有不少無家者友善地視我為可以聊天的朋友、「有愛心」、「不會不知民間疾苦」的教授。我並不奢想我透過一年的相處而消弭了我與無家者之間的差異或被完全接納為「自己人」，但確實希望透過長時間現身於公園、穩定而有信譽的互動，讓公園的大家習慣並接納我的存在。在公園裡待了一個月後，我逐漸被住民視為這個群體裡的一份子，被賦予最底層的「阿弟仔」（á-tī-á）身份，常被使喚去跑腿服務，有時在缺工時也會被叫去出陣頭或打零工。到了第三個月左右，原本對我有些忌憚的無家者，也開始主動與我閒話家常。與無家者的聊天多與他們日常生活有關。例如，找工作及工作的情況、食衣住行遇到的困難、公園裡其他人的八卦，有些人也會聊到自己的生命史與家庭等。有時，我也會跟著他們離開公園，前往附近的社會局吹冷氣或避寒風、至對街的無家者中繼住宅串門子、到教會聚會或用餐、一起去路邊攤吃飯、至捷運充手機的電、到他們工作場所探班，有幾次也一同在台北繁華街頭閒逛或騎 youbike，最遠的一次則是與數位無家者搭火車至鄰縣借發財金。我也成為公園對外的橋樑之一；因具備相對於一般無家者擁有更多經濟、文化及社會資本，在能力範圍內我以朋友的身分小額借貸、傾聽煩惱，協助福利諮詢、捐助物資流動，有時協助年長的設定手機，幫他們查找工作地點的交通資訊，

連絡其故舊、友人、家人。<sup>23</sup>

## 四、逡巡人：巡迴找機會，與秩序共舞

出身中南部黑道家庭的阿陸年約四十五，卻已花了近二十年的歲月在監獄中，剛出獄後暫無去處下，便來到了過去常混跡流連的魔力公園一帶露宿。長得瘦瘦高高的，一頭灰白的小平頭，繞著公園四處與人招呼，看起來人面很廣的樣子，我那時坐在柱子旁跟已準備就寢而躺地上的小廖聊天，阿陸過來遞了一根菸、開了個黃色笑話就再往前走，一路問候過去，即使離了十公尺外仍聽得到嘻嘻哈哈的聲音。一旁兼職打掃的阿媽不爽地抱怨著：「阿陸才來這邊沒多久，呱呱，講個不停，搶著做老大呢。」我很驚訝與眾人互動看來很熟的他竟才來沒多久。這些平常看似無所事事、沒「正當」工作，但往往在群眾聚集的場合十分顯眼的人，是公園人口中的「逡巡人」（tshit-thô-lâng）。

他們相對年輕健壯、喜歡巡迴公園附近、樂於與人攀談套交情，看似在逡巡玩耍、遊戲人間，但其實這是他們的謀生之道。他們從不在一個地方停留太久，不斷地穿梭在各個群體、地方及店家中，藉由擴展自己的人脈及對世界更多面向的認識，他們更有可能找出牟利的利基來。不像多數的無家者會有個固定的棲息地點，逡巡人總是不停移動，不容易被找到，像來自宜蘭、曾在歌仔戲班工作演猴子的阿宏，他總是敏捷來回公園各角落，不太像是邁入五十的大叔。我唯一

---

23 「究竟要如何做，才能回饋被研究者？」「用什麼方式回饋，才是恰當的？」這是我開始無家者議題研究後不斷在思索的問題，直到今日。做田野的過程中，我共享著研究底層的學者具有的「優勢者的內疚感」及「消費貧窮者」的擔憂，因此希望對無家者有立即實際的幫助，會希望請他們吃飯、喝飲料、抽菸，但與我熟識的無家者會婉拒而告訴我「真把我當朋友就不用這樣」，因此往後我們相處上就努力做到像朋友那樣，尋找適當時機互惠，顧及對方的尊嚴及面子。我也藉由一些機會以令他們覺得合理且受尊重的方式，致贈田野報導人報酬。這幾年間，我持續思考如何用自身位置，增加整個無家者群體利益，推動改善其生活處境的措施，包括參與無家者相關非營利組織、協助政府制定保障無家者權益的專法草案制定、透過演講增加一般大眾及第一線社工對無家者議題的理解。

看到他停下來坐在公園柱旁的時候，就是在整理自己的筆記本，上頭抄滿了他腳勤的成果：密密麻麻的幾百個名字與電話號碼；他還會思考等一下要打給誰約見面談事情。他們勤於交際與走動，是因為想尋找利基。

迴避人積極與人接觸，並能迅速從對方的位置、特性中找到有助謀利的面向的特點，常自稱是「頭殼組」的、「有眼力」的，並可找到方法把此人潛在價值轉兌為真實的利益甚至是暴利，這可從明中迴避人與我相遇的過程看出。一個晚秋的下午，我初次見到明中——來自台中的他自稱為了討債才來到公園，過去當過的職業各式各樣，最愛講述自己當過業餘棒球選手及小學球隊教練的經歷，但其中最為他津津樂道的是利用職務如何準確簽賭下注以謀求暴利的事，他知道我身分後即興奮告訴我，作為一個研究公園遊民弱勢的大學教授，我的「價值」在哪裡。他說：「我們一起來搞個基金會來募款，一定可以弄一大筆錢，我們一定做得比人安基金會還夯！」他指著周遭哪幾個身障或精障者可找來當基金會「遊民看版」以博取同情，再加上我大學教授的社會地位當門面。他看我一臉孤疑狀，還說他可以當「名義上的人頭，有事我來扛，有罪我來背，你不用擔心。」

這群迴避人偶爾也會去打零工、出陣頭、舉牌，做這些公園裡的街友常做的正常工作，但他們做不久或不屑做，覺得「去賺那個一天八百的幹嘛，你去找三個人，弄件背心上面寫龍山寺志工，然後推三張輪椅到街上拿著募款箱，一天，晚上回來就幾千了……是要跟不要的問題。」雖然公園裡有人常覺得他們好吃懶做、無所事事，盡做些不良勾當，但他們自己覺得也是心安理得，因為「我也是四處跑，認真去學習，去聽，去搜集，不容易」。

積極接觸並懂得與資源守門人互動也是迴避人的長處。魔力公園裡常有外來的人發放食物，這時眼尖的老人或無家者就會立刻趨前，而晚發覺的人則會跑步接近，發放者常因周圍會圍滿了伸手的群眾而面露驚嚇。這時，就會有些人如阿陸主動上前協助發放，要求索討者排隊並斥責重複索要的老人。而像是迴避人樂於協助外來者分配物

資，一方面為他們在公園建立了領導者或仲裁者的象徵光環，為自己未來向公園人士提出任何要求潤滑，另一方面也累積了一定的社會資本，他們日常飲食及喝酒只要湊過去都可以混得一席之地。

借住到中繼住宅時，邋邋人也會精明地發現，在這個環境中最有權力決定資源的就是社工，因此也會精心調整彼此的互動。阿銀，他在中繼機構內是年紀最輕的，年紀四十二的男性，曾做過房地產推銷員，因資金周轉不來才淪為無家可歸。他常是一副熱心助人的模樣，每天都會帶回打工的便利商店裡即將過期的御飯團，並在社工面前告訴大家可以自行取用。某天下午，另一位住民從工地打電話回來，說自己今天上班時不慎被鋼條砸到肩膀，阿銀正好下班回來，經過時就說他很熟悉勞動相關法規，可以協助同住的該住民去申請相關補助。社工都覺得阿銀是個勤奮上工、但又熱心幫助同伴的人，透過這種正向形象的營造，阿銀也讓自己在社工眼中的可信度增高，原本按規定只能住三個月的中繼住屋，他住了半年以上，每當即將到了社工為他設下應搬出去住的期限前，社工與他晤談時，他建立起的這種可信度及脫口而出各種無法即時搬出的理由，為他贏得了一次又一次的延期而可以無償地住在中繼住屋。

但其實阿銀私下面對其他無家者時，常是勒索取利而非單純幫助，例如前述幫該住民去勞工局申請補助，事後就以此向該住民索要「服務費」。阿銀在一次閒聊中向我說自己的偶像是討債達人董念台，他指著周刊上董的照片，笑稱他用 AIDS 針頭來威脅人來討債真是絕，警察也告不了他，又能達到讓對方還錢的目的，直稱董真是他的偶像。阿銀也是跟董一樣，熟悉主流制度裡的運作邏輯及規則，更熟知制度裡資源的守門人的偏好及期待，能適當展演以吻合對方期待操弄權威，藉此獲取更多資源。相反地，面對其他人時又懂得扮演主流資源的仲介，據此獲利。想抓住機會以中介牟利的邋邋人，除了拓展人脈、識別機會、運用暴力威脅之外，也善於與秩序共舞（*dance with the order*），操弄他人以謀取自己利益。

這些邋邋人通常擁有不錯的體魄並樂於展示自己有能力也敢於使

用暴力。事實上，這種遊走在秩序間隙並識別他人利用之價值以牟求利益的能力，還必須搭配潛在運用暴力之能力相佐，才能夠發揮，不然被運用的他人可能在過程中不按迴避人預期行事而造成損失（迴避人又不願也無法透過合法手段來追討這種損失）。例如，藉由拉人頭辦手機再轉賣的小李便時常需出手教訓無家者，那天有位辦了手機門號的阿牛，在辦完後遇到朋友被提醒這種手機辦理沒有白吃的午餐，之後被查到可能要吃上牢飯被控詐欺，阿牛心驚後便逕自前往門市取消了門號，害小李賣出的門號的顧客無預警無法使用。小李後來都拿這個故事，當成是開場白告誡每個答應要辦的人不能反悔，「否則台灣這麼小，大家相堵得到，就不要讓我堵到，見一次一定打斷你狗腿。」

在美國都市研究的討論中，缺乏組織或制度性規範的街頭生活世界中，存在著「街頭法則」（code of the street）指引著在其中互動的人們，如何對待彼此及交談，特別是如何運用、宣稱運用或迴避暴力，這種次文化乃源於對司法及警方缺乏信任的文化調適（Ravenhill 2008: 147-180; Anderson 1999）；生存在街上的人們需仔細辨識彼此的言談及利害，找尋有利於自己的機會並可操弄或利用眼前各種有限資源的機會，特別是眼前互動的對象。很多時候他們動用口頭詭辯及欺詐手法或暴力威脅，藉此謀取利益以「掙錢」（hustling）（Wacquant 1998），而這樣的技藝往往跟他們所鑲嵌的在地社群及幫派息息相關。

相對於此著根於特定區域而擁有在地知識的街頭人士，無家者並未融入在地社群或任何組織，但其中有人仰賴過去環境內生存習得的見識、口才而能在如江湖<sup>24</sup>般的無家環境內創造及把握「掙錢」的機會。在無家者生存的世界中，這些人具備著我所謂「江湖資本」，

24 「江湖」在此意謂缺乏國家公權力介入仲裁、不按主流意識型態運作的社會空間。相對於以固著於土地為主流的華人社會，帶水的「江湖」意象代表著高不確定性、高機會與高風險並存的次文化世界；「行走江湖的人」被認為是靠「以江為目」而見多識廣、「以湖為口」所以口齒伶俐（盧漢超 2012: 22-4）。

即一種在主流社會中具汙名而無法兌換為正向肯定的非支配性文化資本，一種身體化的互動展演能力，包括話術、姿態及表情，它有助於行動者在如江湖的街頭——泛指不存在著明確制度規範及據之施行獎懲之公權力的社會空間——的次文化群體裡取得象徵地位，因應身處的互動情境及互動對象，迅速轉換不同的性格展現、行為模式及言談技巧，藉此取得對方的信任或服從。

由此可見，這群迫迫人的習癖是不斷轉移找連結的機會，視生活世界是一場遊戲，其中自有其秩序，這種秩序是可被利用的，只有「有頭殼」的贏家就能從中識別出秩序並與之共舞。他們將周遭的人視為潛在的資源，特別是權威者，藉此最大化自己的利益。自己具有改變外在結構的充分能動性，而為了讓改變有利於自己，他們必須讓別人聽從自己的安排、不隨意恣動，為達成此目的，除了自己動用話術以說服對方外，就是運用潛在暴力的威脅。由這種習癖出發，在無家者的場域裡，可以看到他們從事的謀生活動五花八門，但本質就是連接起原本沒有關係的各方以牟取自身利益。

迫迫人如何養成上述的習癖呢？這與他們從小的家庭、學校經驗及社會歷練有關。當你問起他們從小到大的社會化過程時，迫迫人共享的特徵並不是貧窮或破碎的家庭，他們有些的家庭十分富裕，是地方上開工廠或餐廳的，或是地方社會中的頭人，有擔任議員的親人或角頭的父親。然而，他們都早早因為與各制度的權威發生劇烈衝突而走入「江湖」。權威對他們來說，並不具備正當性，也非恆常尊敬的對象，更多時候是厭惡之，雖然對權威感厭惡，卻仍可以與之互動以換取自己更大的利益，但更多時候這種互動並不是種協商，而是種累積及觀察，以待未來的利用。有天夜裡，阿陸突然走過來問我「你猜我讀到什麼階段」我說讀到高中嗎，他說：

到小學六年級，而且沒畢業……我不念，不是家裡的人不讓我念，是我自己不要念。當時我跟人吵架然後打架，被老師帶到家裡……「死大人」（*si-tsiann-lâng*，作者按：在此脈

絡中指述者父親)在做工還沒回來。回來後知道情況，問我第一句話：「你打架是打贏還是打輸？」……我說他們五六個人打我一個，怎麼打。他190公分高，140公斤，一巴掌打過來我被打飛到那裡。我從此以後再也不去學校，如果去學校又要打架，打架回來又要被打，為什麼要去學校？！

另一位邇邇人在回憶童年時，一樣提到了類似情節，他一聽到我是老師，就嚴肅對我說「現在教育不能都不打，不然小孩不會變好。但要講原因，以前父親都直接打，打到後來變摔角，都不講原因。」後來便講了自己只是欺侮同學、拿走了對方項鍊開玩笑，但父親及老師不明就裡報警，害自己被以「結夥搶劫」重罪逮捕，才導致今日流浪悲慘的生活。

邇邇人很早就脫離家庭及學校生活，由於長久在外，他們很習慣在每個環境中辨別出秩序及權威何在，並懂得變換行為模式以討好權威，藉此取得有利於己的資源。在外討生活的他們，很了解在什麼場合應如何表現，以換得特定權威的信任。這些邇邇人很多都做過如酒店少爺、餐飲業接待、做美髮、推銷業務等工作，這些工作的共同點就是以人際互動為主，必須敏感察覺顧客的喜怒哀樂，而自己是否有收入即仰賴取得對方的信任及好感而來。其中一位告訴我，以前當少爺時，就得從顧客進門就觀察，對方是否是個給小費大方的人，「大客戶都是一下兩下，五百一千一直給」，抓定出手豪闊的客人，一晚上可增加進帳幾千元，相反地，若只是被動做著例行的端茶水上水果而不會「觀察情勢」，以調整服務的方式及比重，最終只能領死薪水會讓自己生活過不下去。

同樣的情況也出現在「住」這件事上，離家的他們多過著借住朋友家的生活，因為與他人共處一室很容易製造生活上的小衝突及矛盾。常借宿朋友家的邇邇人便要懂得察言觀色，要能讓朋友持續幫助自己，讓對方覺得自己有在感恩圖報，而且懂得回饋是很重要的，這樣「他們奇樣子(khi-móo-tsih，受日語きもち影響的台語，指心情)

才會爽」，持續借住的可能性才會高。所以在借住期間，要幫忙買一些冰箱沒有的東西，看時機請客出錢，不要對方開口主動幫借住的朋友分擔經濟開銷。由於這種在江湖上討生活各個面向都得察言觀色，形塑出了他們不斷巡迴找機會與秩序共舞的習癖，也累積了江湖資本並據此謀生。

## 五、做事人： 「不牽」靠自己，打拼頭家夢

初冬天未亮的早晨，公園聚集了不少中年男性及少數一兩位女性沉默坐在周遭的柱旁或台階上，皮膚黝黑是他們的共同點，前一晚或在公園內或在附近休息，為的是在一大早來此等待工作機會。不久，便見到一位中年婦人沿著走廊往西邊走，她是這一帶著名的叫工頭，來此見到一些人便趨前詢問，隨即帶走幾個人自公園旁下到捷運站離開，其中一位是我剛認識不久的阿勇——三十九歲的男性，來自花蓮，中學沒畢業就來台北縣投靠親戚，在工廠裡做鐵工——他每天都從早做到晚，除了做坦迤人嫌賺得少的市政府春節十天工作專案外，還去接了多場歲末弱勢尾牙，以及工地的水泥工作。阿勇這群在公園被稱為「做事人」（tsoh-sit-lâng）<sup>25</sup>的無家者，年紀及健康情況多半與坦迤人無異，大約介於四十至六十歲間，膚色卻有很明顯的不同，身材瘦長且黝黑。這樣的差異與這兩群人的生活方式很有關係。坦迤人經常在走動串門子，每天睡覺及社交的地方不固定；但做事人幾乎會在固定的時間出現在固定的地點作息，他們每天也過著早晨就上工、下午回來的節奏，「努力賺」，儘可能找到最多的工作機會，常必須在大太陽底下工作。阿勇常掛在嘴邊的話就是「怎麼會沒工

25 「做事」（tsoh-sit）又寫作「作穡」原指著從事耕田、播種等農務，衍生有工作、幹活的意思。

作，想做一定會有……你要做牛嘸驚沒犁來拖。」這群做事人的工作倫理在公園裡是很被盛讚的，積極找工作以賺取生活所需。

然而，他們的社交生活是非常單純的，鮮少在公園裡跟其他人社交，信奉一種「不牽」（bô -khan）的原則。一位之前睡公園現在於西門租房子的郭姐，某天中午來公園初見我，就要我「年輕人不要在公園無所事事！」要像她勤奮工作存錢。

不要在這裡一直等著要分分分，等人家便當，你好手好腳……周末去舉牌一天 750，兩天一千五，有錢我自己去買，愛吃什麼買什麼，我愛吃雞腿，買回家，回家吹冷氣看電視，不很好？喝咖啡呀。

問到怎麼找工作，她說「我都自己在報紙上找工作，有制度、保障，這裡牽的，被騙，沒有用的啦。」另一位公園做事人阿輝——來自屏東，曾在板橋的工廠任職數年，也因業主移廠至中國而失業，自此靠打粗工過活，在海洋生物博物館動工之際曾回家鄉工作，結束後又返回台北因為「機會較多」——被我問道他好像不太喝酒，他便回答：「不喝，這喝酒，我看多了，沒有意思。我花錢買酒給你喝，你在那裡耍任性，這樣合理嗎？……這裡的人，認識一下就好，不要認識太多太深，沒有用。」他也說這裡的人會介紹工作給你，這裡的工作其實都用騙的，意思是剝削抽成得很厲害。對於這些工作的人來說，人際交往不但意味著可能被騙、被利用的危險，同時也意味著耽溺於酒精享樂而有損工作倫理。

相較於邋邋人喜愛聚眾喝酒，做事人除了因工作需要而跟老闆同事在下工後用餐外，很少與公園的人喝酒；說到飲料，他們寧可自己一人喝咖啡（有時我說要請他們喝飲料，他們總會叫我買咖啡），阿輝甚至有一套咖啡哲學，認為咖啡喝了才能恢復精神。一早起床喜歡來一杯咖啡。他要做工以前，也會先喝咖啡，「才有辦法，想清楚應該要怎麼做才做得好、做得快……有些工作難完成，要出很大力，但

出太多力明天就沒有力，要想看看怎麼做才會輕鬆。」因此，做事人喝什麼樣的液體不只是滿足口腹之欲，更是一種工作倫理的展現，同時對比於迢迢人喜愛的，會讓人失去工作能力、理智判斷的酒精。

這群做事人也不是不知道平時做的這些工作，條件很不好，除了體力負荷大之後，剝削抽成的情況很嚴重，但他們仍努力做，因為心中仍抱持著台灣經濟起飛時期「變頭家」的夢想，在聊天時常會講起這樣的成功案例，如郭大哥——快六十五仍單身的他雖然一眼近乎失明，為了生活還是跟著一位他口中「人很好」的老闆在嘉義與台北的工地工作，在台北工作時付不起住宿費而只能借宿魔力公園，只期待接下來申請低收入戶的過程能順利以「日子好過點」——提到的魔力公園附近有個白手起家的「億萬仔頭家」，「跟我一樣做磨地鋪平的，二三十年前開始做，後來自己不用做……」他羨慕地說：「十萬工程，叫十二個工人才花三萬六，也不用去總卯（báu）材料，反正自己淨賺六萬多。輕輕鬆鬆。」言談中有種有為者亦若是的嚮往。靠著自己腳踏實地一步步努力往上成為頭家的典範，與迢迢人嚮往遊走於灰色地帶靠聰明鑽法律漏洞的董念台很不一樣。有次阿盛——出身桃園望族，但因迷上賭博電玩而虧了巨款，被家人視為不學好而不管，即將邁入四十歲的男性——在某次一起出陣頭前等待的空檔，我倆坐在路旁別人停放的機車上暫歇，他就這麼跟我描繪自己的頭家夢，神情如此的神采風揚並且具體，和我平時在下午於公園見他下工後滿身泥土、眼神疲憊的樣子完全不同：

我做了粗工十年，以後……要自己出來包工作，招牌就掛「阿盛粗工公司」，哈哈，就是做老闆娘（按：目前阿盛做工的工地負責人）的工作，但又強調不一樣，是公司……有會計不像老闆娘還有上面的……（會計）限女性，年輕 30 歲以下，要漂亮的……要登報紙找工人，你幫我記下來。我僱你，當公司經理……公司只做三樣事頭，一是拆卸房子，二是清理回收的廢棄物，三是事後清潔打掃……每一個我叫

的工人都保障有一千五，做得好到三節時還會發紅包獎金，平時有急用可以先預支二萬。

要能夠完成這個頭家夢，除了自己努力外，還得有「貴人」相助，而這個貴人就是能賞識自己的「好老闆」。常在工作後跟我抱怨今天工作哪裡辛苦、身體哪又出狀況的大個兒，今天下工後雖然也是累喘噓噓的模樣，這是已五十幾歲的他常有的狀況，但他開頭就說：「辛苦總算有代價了。」而且連續講了兩次，用毛巾擦著臉。我問所謂有代價是什麼意思，他說：

就是一個對待，老闆的對待……他……很喜歡我，我一個人做兩個人的工啊，換掉別人叫我進去……我知道，這裡就是我的立足之地，（我問：哪？）就是老闆以後有什麼工作就會叫我，……這個對待，人家看得起你，不是用完就丟了，我常說，你要給人家有利用的價值，講白一點，就是這樣，而且是長久利用的價值。不是今天作完了，拍拍屁股人就走了……你明天還要繼續哦，這樣覺得有價值了。

綜合以上做事人的謀生方式、態度，我們可看出相較於邋邋人，做事人的習癖十分不同。他們的生活世界中，有著相對固定的秩序，該秩序應被尊重且維持；對他們而言，生活不是一場要精明算計的遊戲，而是一場有明確規則的個人競賽，自己在被分配到的跑道上努力前奔，而最完美的終點就是變成老闆。從黑手變頭家的這條單行道上，除了靠老闆這樣的「貴人」提攜之外，剩下的就是靠自己兢兢業業才能向上。至於社會網絡裡的其他人，只是成功路上的可能阻礙，讓自己耽於逸樂或陷於不法而已，而不是種資源或可利用的工具。這些做事人的價值觀與社會主流是一致的，崇尚勤勞、守法、尊重權威。他們雖同邋邋人一樣身體硬朗，但不愛用暴力作為互動時的籌碼，不喜歡跟權威協商以取得自身更大的利益；這是因為一方面覺得討價還價

有損自己的男性氣概，另一方面也覺得權威下的命令就是得遵守而非可挑戰的。

做事人之所以如此，可以從他們的成長過程及生命經驗來理解。相較於坦坦人，做事人的原生家庭多半位於鄉村或城市近郊，家境多為農漁牧等初級產業，而他們往往待在家裡直到出社會。他們談起童年多有這種貧苦記憶，如老蕭說：「以前日子苦，穿洗衣袋當內褲，一輩子穿一件媽媽洗，吃蕃薯籤。沒布鞋穿，在路上跳著因為很燙。」雖然環境困苦，但他們有時會想起以往某些在鄉下與照顧他們的人生活的往事，帶有一種憶苦思甜的味道，不像坦坦人有濃濃的怨懟，認為被權威者錯待而導致他們無法有更順遂的成長。某次假日午後，有自閉症協會來到公園舉辦畫畫說故事活動，從小住在雲林海邊、曾在外移前的紡織廠工作、今年五十幾歲的女性小玲也去參加，用紅色蠟筆畫了一張簡單的畫，畫的中央是一位短髮女性抱著小孩、乘著船，左方是撒下的網，右方是一顆顆小石頭組成的岸邊。小玲還說：「小時候媽媽會帶她出海去玩，她辛苦照顧我們。早上起來，媽媽就掃地，我們也幫忙，做完事後大家排排隊，從媽那裡領錢去買涼的，買零食。」

對做事人來說，家庭帶給他最大的遺憾，就是無法替他們準備打拼過程裡的第一桶金。他們說起過往，總有那麼一、兩個稀有的「機會可以翻身……只要他們（父母）拿得出」一定的金額投資，不管該投資是讓當水泥工師父的做事人自己做老闆、可從朋友管道那裡稀有的管道中低價買進一大批進口石斑再一轉手就可以賺進一大筆錢，或是在後來興盛的觀光夜市裡弄個攤位。出來從事勞力工作多年的做事人都明白，即使有本事沒有本錢，在他們從事的行業裡想當老闆也當不起，太多時候需要調度錢。同樣令做事人遺憾的還有「教育」，他們多半帶有一種未能繼續升學的遺憾，渴望接受更多的教育，而不像坦坦人憎惡在裡頭遭受的壓迫或主張讀書無用論，例如老鄭被問起自己為何流浪，他說著說著就提到民國 56 年就小學畢業，沒趕上隔年九年國教實施，結果「自己吃虧在只有六年國教，比起人家後來九年

的就先輸了。那時讀完書就出來學師父工，做學徒，沒有錢但包吃住，學了三四年也學到去當兵。」

這群做事人，之所以離鄉，一部分是因為在故鄉沒有工作機會，另一部分則是因為家裡待不下去，之所以如此，主因是直系血親（父母）的消逝及旁系血親間的衝突。做事人提起為何離家，敘事中驅動他們離開的主要行動者，往往是兄嫂或弟妹。他們往往被認為是吃閒飯的，哥哥沒義務要照顧他們，因此在家裡的處境愈來愈困難，最終只得離家靠自己。來到台北地區，在台灣經濟景氣仍佳的八九零年代，他們仍可穩定在工廠上班，當時在板橋做彈簧床工人的阿輝就說：

那個時候，三個工人每天大概一百張去分，一張可以有一百，很固定，每天九點做到下午四點，中午自己決定何時吃飯，週末就相招去烏來或哪玩，很懷念那時固定又好賺的生活，每個月大概有七八萬……做了五年，後來老闆「心大」就去大陸了。

此後阿輝找的工作就不再穩定，開始靠到工地作粗工維生，薪水也大不如前。即使如今生活不好過，但做事人仍「在等一個機會，賺到錢，能夠離開這裡。」會自認「還有那個想拼的希望，只要我願意總能出頭天」，每日早晨仍勤懇在等候工作機會，希望遇到貴人，終有一天成為頭家。

若從更大的社會變遷脈絡來看做事人的生命歷程，會看到他們的境遇其實是台灣未竟的經驗奇蹟衰退中的底層寫照。他們多數成長於台灣經濟起飛乃至於蓬勃成長的1980年代前後，多半經歷離鄉進城的過程，特別是來到當時最具吸引力的北部地區。不少人喜歡回憶那時月入斗金、出入娛樂場所豪爽發小費的日子，經歷或目睹了只要認真靠自己打拼就能賺大錢，也始終嚮往周遭白手起家做老闆的成功案例，相信自求多福的個人主義式努力，終將帶來比較自由而不受他

人控制的頭家生活（謝國雄 1990）；這種小頭家意識也讓他們不重視甚至否定勞動權益保障及工人團結意識（如前述的「不牽」）。然而，台灣整個大環境走向後工業化，「黑手變頭家」的社會流動空間已被壓縮，他們本來從事的製造業也外移，新興的工作機會需要的是他們不具備的應對技能及教育（林宗弘 2009；Wilson 1990），這經濟上的轉型造就了他們就業狀態的危殆，而島內遷移幫助這些邊緣失業勞工能再就業的效果，到了 90 年代也不再像以往有效（林季平 2005: 169-170），反倒使他們脫離了可支持的故鄉親族網絡，最終讓他們陷入無家可歸的窘境。

## 六、艱苦人：開源節流，搞好關係

來自宜蘭的老吳總愛跟我聊以前當麵包師時有多瀟灑，如今他是個年近七十歲的阿伯，有時會在公園周圍顛顛顛顛、緩慢地走著，偶爾吃吃坐在石階上的公園女性的豆腐，或有一句沒一句地跟其他無家者搭話。他平時多固定待在公園某處等待善心人士的物資，在這裡有不少像老吳這樣自稱「艱苦人」（kan-khóo-lâng）的無家者。相較於逡逡人及做事人來說，艱苦人最大的差異在於他們的健康程度（包括身體上及心智上）要差得多，無法靠自己的能力賺取生活所需，他們的外觀也明顯吻合社會對弱勢的想像（如白髮、佝僂、皺紋等老化的體態、輔具在側、因心智能力而無法自理因此不修邊幅），其中具有如老人、身心障礙者、（中）低收入戶等法定福利身分的人主要靠政府每月補助，或靠宗教或慈善團體及個人的捐助維生，一般被視為是值得被幫助的窮人（deserving poor）（Katz 1990），來公園發放物資的民眾也常傾向優先發給他們，而非外觀相對體面、身強體壯的逡逡人及做事人。

這群「艱苦人」在謀生上有著獨特的習癖，「開源節流、搞好關係」是他們最明顯的特徵。所謂開源，指的是無力再從事體力勞動的他們，因長期流浪的生活，讓他們具備了十分豐富的資訊，深知街頭

生存物資發放的分佈時空地景，並累積出愈來愈多的物資來源。例如除夕當天剛吃完善心攤販「刈包吉」舉辦之街友尾牙的老梁——雖然才五十三歲，但因為精神狀態不穩定，自述有憂鬱症，身材肥胖的他又有糖尿病，因此不方便找正職的工作，在父親過世而母親生重病住院後被其他親族棄之不理，因而流落街頭，時常向我抱怨自己的叔叔在跟蹤他並企圖加害他——就在回來後向我完整細數接下來幾天的行程規劃以及該注意的細節：

今天晚上聽說有黑衣人（按：某三溫暖連鎖店、有黑道背景的老闆）會來發，他每年都會來……。晚上十點會去霞海城隍廟領紅包，一個兩百。然後初一要去土城的日新街那也是間廟，兩百元。叫神農宮，六點就要去排。然後初四九點到十點，有金財神投注站，在南山戲院對面，象山線的信義安和站，頭五十個有五百或一千。

我稱讚他規劃得真好，又能勤勞地執行，他無奈地告訴我：「這是唯一可以掌握的，就這些呀，一定要去排，今年都沒有拿到紅包。」像阿沈這個流浪十年的老江湖，也能如數家珍地告訴我哪裡有免費食物可以拿，而且也很「專業」地依時間（各廟主神的生辰）、地域、發送規則（如可以拿幾份）、食物種類（葷素、甜鹹）做了分類，邊講邊從包包裡拿出一本農民曆來對照著，他說根據這些資訊可以安排最有效率的搜食行程。

所謂節流，指的不只是節省日常開銷，更深層的節流是節制欲望，以換取更長或更佳的生存品質的智慧，例如喝酒的欲望、花可支配所得的欲望，他們並不是沒有該欲望或不想順從這樣的欲望，只是生活經驗帶給他們更進一步的反思。像被問到日常花費從何而來時，兩光露出微笑地說：

你賺那個一天才一千一，時薪大概一百，跟管理員有什麼差

別……有些佈施（按：當乞丐）到一千塊了，就拿去喝掉了，那跟沒賺有什麼差別？喝酒是你賺的有剩，去輕鬆一下，你現在變得是賺來喝，這樣有什麼意思，不如不賺，有的還去喝了後有口角不開心，又跟人家借錢的也有，反而欠錢，不如不賺。

另一個典型的艱苦人就是老白，與一位大嬸的對話也突顯了上述特質。週末例假日的清晨，總有不少台北地區的弱勢來公園一旁排隊等著派報社來載人，希望能到台北各大建案旁的路口舉牌，如此能賺得每日八百元左右的薪資，阿菊嬸獨居在泰山，總會在隔天要舉牌的前一天晚上夜宿公園以便佔得工作機會，舉了八小時後返回公園，她很愛跟大家抱怨工作有多辛苦，但「沒辦法，因為要繳所費，來這裡賺錢，繳菜錢、繳第四台……冰箱又壞了」，最近，大嬸又罵叫工的阿柱總會扣她的錢（被查勤發現未在崗位），偶爾也會酸言酸語說她工作態度不佳「只貪吃不肯做」，氣得大嬸說我一把年紀了還來做竟被這麼嘲諷。一旁聽得五十幾歲的老白說：「大嬸，你可以省一點，就不用工作得這麼累了。不要看第四台就好了，也不用被阿柱苛，東扣西扣錢。」老白是個留著一頭長髮的小個子，年約五十，十分愛乾淨，公園中睡的地方整理得整整齊齊，過去曾做過衣服的生意，如今最常做的是「東看看、西看看」，平時大多數時間都到圖書館、地下道、百貨公司打發，在對的時間至對的地點排隊領餐。

老梁也會說：「節流比開源重要，賺了錢反而會花更多，不如不要賺，還不會去亂花，反而欠了債。」像老白、老梁這樣在公園附近討生活多年的艱苦人，深知在此如出陣頭、舉牌、發海報這種看似輕鬆工作機會雖多，但實則隱藏成本高（如赴工作地點的交通費及餐費自付）、平均時薪低、老闆常會藉故扣薪資，而且工作過程中付出的東西似乎更多，例如精神、體力、尊嚴上的折損，賺了錢回來反倒要去大吃大喝、茶室或電動間「鬆」一下，開銷更大。到頭來艱苦人寧可「省省地花也可以過」，也不用忍受叫工工頭的頤指氣使：「不做

我最大」是老梁常掛在嘴邊的話。

搞好關係，也是艱苦人的特色，藉此能更有效率地開源節流。相較主張「不牽」的做事人，艱苦人知道「交陪」以建立良好人際關係的重要性；相對於迴避人，艱苦人的搞好關係更為實質，而不是短暫互動的展演而已。他們常會透過物資的給予來表達，是持續互惠的實作。艱苦人在乎的關係主要分兩個層次，首先是搞好與資源守門人的關係。例如公園裡常有人拿著便當或物資來發放，會看見兩光動作比平常俐落地爭先排隊或拿取，有時若發放者不在意，他則會多拿幾份，他說當做「預備」，畢竟公園這裡雖然不怕餓死，但「兩餐久久（kú-kú），三餐相堵（sio-tú）」，很難預測何時會等不到吃的，因此要未雨綢繆。我好奇如果沒吃的可以拿時怎麼辦？他說附近有家麵店自己時常光顧，平時有在「照顧」店家而不是一直讓人家做虧本生意，有多的物資也會送給對方，對方也知道他是流浪的，有時沒錢付也會讓他吃頓免費的。另外，公園的東北角也坐著一位物資發送的守門人：阿惠嬭。她每天早上坐著捷運來到公園佔住入口的位置，她說自己長年在廟裡做義工，是神明指示她來到這裡幫助這裡的弱勢，她平時最常做的工作就是看到有人提著大袋物資前來便前去詢問是否需要幫忙，外來者常直接請她協助發放後便離開，因此她往往能決定發給誰不發給誰，不少艱苦人們都明白與她搞好關係的重要性，有時若有發票或拿到多餘的物資就會拿給她，有時也會贈送她社會局領到的外套及餐券。

第二，是搞好同是艱苦人之間的關係，藉由團體互助的力量來增加物資搜集及流通。艱苦人彼此也會形成互惠的團隊，團體內部的資源及資訊是相互分享的，平時若要離開公園去領物資，也會一起行動，有個照應，這對於身體及心智能力不那麼優越的人，要在各種場合爭取或保障資源而言，是很重要的。例如，我曾與幾位無家者一起去參與慈善團體舉辦的端午節活動，席開上百桌，上千位有低收入戶、無家者或特殊境遇女性身份的人們排隊陸續進場，當圍著桌子坐下時，會發現場地周圍同時舉辦其他活動，如二手衣物領取、免費剪

髮、玩遊戲得獎品等，此時團進團出的艱苦人便能分配各自負責的項目及排隊，並有人佔住圓桌的位置，最終再一同平分所得的物資。像自己一人前去參加的做事人阿賢，獨來獨往，在前去觀看義剪排隊大排長龍情況時，圓桌的位置就被佔走，回來在桌旁抱怨也沒用，更錯過了領取免費鞋子的時間，讓本來已應徵上明天工作而打算來找雙步鞋以便上工不被釘扎的他，只能徒呼負負。另外，他們彼此之間也會互通資訊，有些人到社會局裡跟役男及社工關係較好而「推得動」，能得知他們何時要來公園發紅包及有什麼臨時工作機會；有些則與公園入口的阿惠嬪認識；有些則常跑教會而那裡很「準」（tsún，意思是「吃得開，可以順利取得想要的東西」），因而知道教友的物資捐贈情況且牧師也願意贈與他們。

艱苦人中有些因過去的經歷而具備更多的江湖資本者，則較為擅長開源與搞好關係，在艱苦人群體裡往往佔據領導、對外（如與社會局社工、慈善機構人員、教會牧師）溝通或仲裁的角色，至於不具備這類資本者，則在團體中被動配合指令的角色，他們的生活會更著重在節流上，行為模式較為保守，不願有太多體力的耗損或額外的開銷。另外，公園的女性無家者多數隸屬在艱苦人這個群體裡。她們與這些老化了男性一樣，是藉由集體力量來討生活，四處搜集物資來維生，平時注重小團體內的人際關係維持，也著重資源量入為出。之所以女性多為艱苦人，主要因為身體能力上不如條件相同的男性，從事體力勞動較為吃力或意願不高，也不像前述的坦坦人因久在江湖生存而有著運用暴力及展演取得利益的能力；她們在成長過程中多依附在父權體制的家庭裡協助家務處理、調和人際關係，如今流落街頭後也沿續著這樣的行事邏輯，在小團體內折衝彼此利益的矛盾並節省開銷，透過經營關係以轉化為實際可得的資源。

值得討論的是，這種透過有計劃搜集慈善物資以維生的「艱苦人」類型無家者，在既有西方的相關文獻並未見到，究其因是台灣特殊的慈善助人關係及情境。西方無家者文獻當中提到幫助者接受物資、服務的過程，往往伴隨著機構或組織對受助者行為或品性改變的

期待或要求（Rogers 2017; Cohen et al. 2017），這與當初慈善服務的發​​展被基督教會主導，即使後來被納入國家社福體制，仍蘊藏著要求受者救贖的道德責任，因此在這種情境下接受幫助經常伴隨著承認自己需認罪改變的恥辱，或是加入排他性教團的期待，這也讓受助帶來汗名的痛苦並被限制生活方式。

相對地，在台灣這些提供物資的團體或廟宇，並不以提升受助者的靈性為目的（齊偉先 2016），而只要他們接受了幫助，助人者遂積了功德、行了善事，而不會試圖制度化或組織化與受助者之關係。在這種情境下，無家者赴民間宗教團體或慈善團體領取物資或服務，在他們主觀認定上是種「給他們面子，東西都沒人拿多丟臉」、「一起熱鬧」的行動，是種相互幫忙之舉，甚至「東西不拿就浪費掉了」，在公園中也聽過不少無家者指著置放在台階上的發放物資罵：「拿了就要吃，不然會有報應。」是故，拿物資也是種不暴殄天物、替人消災的道德行動。況且，拿物資的過程沒有到基督教會吃飯時需正襟危坐、裝做在讀經的負擔。再者，台灣自清朝以來作為一移民社會，其宗教團體強調具實用性的救濟，民間自發團體也以慈善救濟為主要目標（丁仁傑 1999: 100-104；官有垣、杜承嶸 2005），讓無家者物資的供給面上十分充裕。如此，這種有計畫大量搜集物資服務的維生方式才得以可能。

## 七、道德劃界與關係變遷： 「有格」、「有頭殼」、「會想」

「迴避人」、「做事人」與「艱苦人」三種人並存於無家者的場域之中，彼此以不同的行事邏輯及謀生方式生活著，互相都意識到對方的存在，並利用與對方的道德劃界來建立認同、維持尊嚴。然而，由於無家者在生活環境風險高、勞動環境欠佳、無社會支持系統的條件中討生活，比起一般人更容易面臨窘迫的生活處境，而這會驅使

三種人之間的關係有所改變，從原本的敵視不屑到同理交流甚至是合作。

做事人常以「雖窮但『有格』(ū-keh)」來標榜，靠自己的力量工作賺錢而不是靠別人施捨，能自由決定自己要吃什麼，藉此區隔開坦坦人與艱苦人。他們罵坦坦人平時不去賺錢，反倒都來「吃王八蛋、喝王八蛋」(即看到有人在吃、喝東西，靠過來看似關懷、聊天話家常，但真實目的是要跟著分食食物、飲料、煙酒)。做事人喜歡用「鬼」來形容坦坦人來說明他們沒有「格」，這也是暗指他們做事不正派，「把身分證給他們，說是要報稅不會報超過到違法，但你哪知道他們拿去做什麼。」做事人不常動用暴力，但使用時往往是針對坦坦人，例如某夜見到以鐵工維生的阿賢突然走過去到一群喝酒的坦坦人旁，不久便怒摔空酒瓶，一問之下才知是昨夜同一群酒國人士徹夜大聲聊天喝酒，吵得阿賢睡不好，今早精神不濟差點發生工安意外，他回來後才少見地發了脾氣。

做事人以自己說話算話為榮，像有幾次阿輝只是幫忙工頭叫了拆卸房子的工作，但工頭當天結束後不立即付清薪資，推說明天再做一天才一起給，阿輝被朋友抱怨起來，儘管自己沒錢，也去向其他工頭先借錢墊費，直說自己無償傳情報卻還得負責籌款，「實在很夯枷(giā-kê，按：在此有自找麻煩之意)」。但許多做事人都有這種「有格」的人倫義理原則，一方面不愛跟別人攀附關係而主張靠自己努力打拼來出頭；另一方面也不希望虧欠或得罪別人，寧可自己吃虧也要維持住「有格」的面子。相對於坦坦人，做事人對艱苦人雖仍有道德劃界但就不是那麼強烈，這也是因為艱苦人是社會上一般認為「值得被幫助的人」，不去工作而靠施捨被認為不得已，做事人也覺得有道德義務需幫忙這些身體或心智有缺陷的人，除了在公園發放物資時不會像其他無家者主動甚至奔跑前去搶奪，說應該「留給有需要的人」，有機會也會幫忙推殘障的無家者的輪椅來「做功德」，或是把發到自己身上的救濟品拿給周圍的老人。

相對而言，坦坦人則會笑做事人「只會傻傻做」，藉此突顯自己

「有頭殼」（ū-thâu-khak）；只是，自己收入不穩定，缺錢時仍必須靠做事人才能「吃、喝王八蛋」或借菸解癮，因此多半好聲好氣地維持與做事人的關係。迴迴人最傾向道德劃界的對象是艱苦人，罵他們是「便當部隊」，認為他們為了團隊合作最大化物資的方法是「不要臉」的。阿陸便抱怨，在許多發放物資的場合裡，這些艱苦人為爭取最多的物資：

都很自私的感覺，雨傘一直插到前後的人也不管，提的包包亂撞別人，到處想占便宜的感覺，自己已經拿了瓶水了，看到我的還想騙說是他的……每次都不守秩序，讓人火大，很想拖出來打一頓，他們在青山宮那裡辦活動發物資也是一樣，搶著，我那次就在旁邊大吼，他們就不敢動。

喜歡擔任維持秩序者的迴迴人常大聲斥責的就是艱苦人「領過還來領」、「是不會排隊喔」。在迴迴人眼中，艱苦人的「成群結隊」，也讓他們覺得困擾，因為常會發物資的人見到一湧而上的領取者就「被嚇跑了」、「覺得公園這裡都『專業的』」，因此「公園的名聲被打壞了，害大家都不願意來（發物資）」。迴迴人在乎的並不是做事人口中的「格」，而是覺得艱苦人太不用「腦」，導致積累利益的手法太粗糙拙劣而破壞了眼前自己試圖維持且據之牟利的秩序，並傷害了長遠的利益。迴迴人希望能運用適切的人際展演，讓給予資源的對象與受助者雙方皆歡。

至於艱苦人，則自豪於自己「會想」（ē-hiáu-siūnn），而不像做事人及迴迴人仗著年輕或力壯而逞強、愛出頭。他們覺得做事人那麼拼命在接工作、在工作中努力表現要得老闆青睞，不過就是自討苦吃、打壞身體，最後「還是飛不出（公園）這個鳥籠（脫離流浪生活）」，他們「看太多了」。有時被問到為什麼不去出陣頭、舉牌或打零工，他們便會精算給我看，原來不接工作、在這裡等便當才是最「理性」的選擇。老白就細數這些工作的報酬十年來不但沒有漲甚至

有減的現象，直罵中間人剝削得嚴重，以往有的附帶福利如老闆提供的菸、啤酒、便當、毛巾等都一件件消失了，還說做得筋骨痠痛回來一定得去夜市吃藥燉排骨補身體，有時還遇到不付錢或東扣西扣的老闆，風險很大。他還舉例笑做事人阿勇是「雷公性」，「愛炫耀（體力）給頭家看證明自己行」，結果做得快就導致工傷，事後老闆不聞不問撇清關係，言談之中自豪自己是老先覺、看得透。

他們看愛找他們麻煩的坦坦人為「不入流的垃圾」，覺得這些人不事生產只仗著年輕欺侮可憐人，自道雖然有時鑽漏洞想多拿一點物資，但並不會做壞事，不像坦坦人為取得自己利益而操弄人際關係、暴力威脅弱者甚至違反法律。有天晚上，一進入公園，我與幾位剛下工的做事人聊著今天工作情況，坦坦人明中過來就一臉氣呼呼地對我說：「你怎麼都不接電話，還是不是朋友？」我不明白究竟怎麼了。我孤疑問「你有打給我？有事嗎？」他不像平常對我和藹模樣，直罵我「搞什麼？見死不救」隨後交代自己因酒駕被警察帶回附近分局，打電話要我這個朋友去交保，我問：「所以交完保出來了？」他說先跟人家借了錢但要馬上還，要跟我拿兩千，我一直搞不清到底怎麼了，還在疑惑到底發生什麼時，一位平時與我和明中都熟的做事人阿九就站出來說：「你對教授講話可不可以這麼沒大沒小。」此時明中才退一步，馬上變出笑臉手摸著自己的平頭，笑著說：「沒什麼事啦，跟你鬧著玩的，看你緊張的。」大家都笑開了。當晚要離開公園前，艱苦人老鄭就告訴我：「你看明中那傢伙就是個豎仔，他其實是在試你，看能不能唬得住你，唬得過你就吃下去，嚇不過才回來說開玩笑，他這樣做了好多次了……你看阿九真的是夠義氣，看不下去仗義直言，不然真的……」在此事例中不但看得出做事人的「有格」、坦坦人欲圖利的人際展演手段，也看出艱苦人對坦坦人的不屑。

雖然會對彼此做道德劃界以建構有尊嚴的自我，外在生活環境的危殆（precarious）也讓人羣之間的關係有轉變的可能。不論是做事人、坦坦人或艱苦人，因為勞動環境欠佳、生活中不穩定性高，又缺乏社會支持網絡，因此常面臨生計困窘且絕望的狀態，在此情境觸

發下便易改變對對方的觀感而合作。做事人渴望得到老闆的認可，希望能持續穩定在工作上有表現，最終脫離街頭甚至成為頭家，但建案的結束、老闆的剝削及挑剔、工作導致的傷害，讓做事人有時感到沮喪，這時就會在公園見到喝得爛醉後怨天尤人（特別是對老闆或工作夥伴），原本「不牽」的他們會拉著其他無家者哭訴，一段時間不再上工，結果造成原本就不多的積蓄被用盡。此時，他們原本敵視的邋邋人，也可能轉變為重要的牽線人或協作者，帶他們前往去政府機關、金融單位或有「合作」的商家辦理事務以出賣身分，而輕鬆取得的回饋金裡也有部份用來共同赴酒店、按摩店、餐廳社交，此刻雙方短暫地像朋友般稱兄道弟，但當做事人過了段時間後，一般仍是回到最初的工作節奏上。

至於邋邋人同樣也有生計出問題的時候，但不同於做事人是工作機會有限或勞動能力出問題，邋邋人則是因為身陷在多重複雜關係的人際糾葛而覺得心煩，才會希望做一般工作。曾和我多次講解如何利用公園無家者身分來賺錢的小林，有天在我問他說最近還好嗎，突然向我說「自己認份了」，明天開始要去做之前被他嫌「辛苦賺太慢」的粗工，一問之下他才說，最近在買賣身分的交易上出了些問題，原已出賣的「朋友」在辦好事後又反悔，不但叫了警察又通知提供兩人中繼住屋的非營利組織，弄得原本很挺他的社工現在對他很不諒解，另一頭自己做事的老大也對他不滿，讓他覺得這樣的生意實在很難做，搞得兩面不是人，倒不如做粗工只要出力肯做就好。但同時邋邋人做了朝九晚五的工作沒多久後，也常搖著頭承認自己不是做這行的。

流浪而努力找工作（不管是一般或另類）的日子過得久了，不順利的經驗也會帶來反思而想改變生活方式，而身體的轉變也更切實地轉化為生活狀態的反思。艱苦人的開源節流、搞好關係的生活模式變成是可接受且合理的。幾位以前曾是邋邋人或做事人而如今變成艱苦人的無家者，都跟我提到了這句俗語：「細漢不會想，吃老不成樣」，嘆年輕時沒有好好考慮，如今老了才會過這樣的苦日子。以前

是勤奮水電裝配的師傅的老鄭，有次在晚上點菸話家常時，提到年輕時候，以為像人家說的有一技之長就不用擔心，覺得「反正沒有錢，我再賺就有，那時行情好，可以每天賺個兩三千。那時沒有買房，也沒有成家。」，但「沒用……你年紀大了，像到了六十，就被淘汰了，也是技術跟不上了，體力也不能像以前一直做一直做。」一旁另一位七十歲還在做粗工的阿伯也插話說：「說年輕時不會擔心什麼，缺錢，我明天就去做工，但也是知道十年後就**變命運**了。最近身體開始不行了，愈來愈多事不能做了。」時間的遞移，在身體上留下痕跡，這對於仰賴體力來賺錢的做事人感受特別明顯，對於工作如何傷身的體會也會愈深，逐漸開始對工作內容愈來愈挑剔，最終反倒覺得在公園等待物資比起去工作賺現金，要是更合理的選擇。

對於坦坦人而言，過去能迅速賺得利潤靠得一方面是勤快跑動以連結、仲介各方，而另一方面靠得是自己有強健的身體可以以暴力威脅對方，或被對手施以暴力時可反擊或迅速逃跑的能力。但如今也感到「吃虧」，「不敢再賭自己的頭殼」。如此，原本「不牽」、利用他人的人際態度也有轉變。老鄭就說，以前年輕氣盛，覺得「不爽就不用往來」，但現在既無法維持過去的營生模式，也逐漸發現靠著彼此互惠、資訊交通、領取物資的生活方式是穩定可靠的。做粗工維生的阿輝以前會覺得在那邊排隊領物資「沒出息，要一世人都吃人家的嗎？」本來也是一週七天做到滿，但如今阿輝卻常逗留在公園，雖然其他同伴會私下笑說他「變懶了」，以前「天天勤勞做，現在愛在這裡等便當」，但阿輝自己則回應：「不是我不肯做，這裡太黑了。……覺得我都五十多，我這個年紀還要想什麼，考慮什麼未來？只希望……天氣好去大稻埕碼頭邊，聽老歌、喝免費的茶，不想在這裡跟大家計較賺多賺少。」隨著年紀漸長，長期忍受惡劣的生活環境及勞動條件而看不到改變可能的無家者，最終也只能調整自己的心態及生活方式，以減少身心狀態的受損，用另一種方式來看待自己過去與當前的差異，並以這種「會想」來標示自己如今圓融成熟的身分。

## 八、代結論： 「魔力」的真相及分析視角的反省

本研究以「場域內行動主體」視角分析民族誌的材料，呈現了台灣無家者的社會生活及其內在不同群體之間的互動關係，展現了台灣一般大眾媒體及過往學界研究中鮮為人知的無家者樣貌。無家者絕非孤離飄蕩於都市空間的存在，他們進行社會交往而形成了一套有秩序及規範的生活環境，而主宰著社會交往的動力則是工作相關的議題——例如如何選擇工作、如何進行工作、在工作中與他人之關係、工作之於自我認同的關係等——這樣的發現弔詭地出現在這群被社會大眾貼上「好吃懶做、無所事事」的群體中可謂諷刺，而此弔詭或可成為下一個後續研究的起點。

同時，無家者雖因過往經濟劣勢、家庭教養、因故未能循踏上教育管道、工作及生活經歷的因素，而形成不同習癖看待世界並擁特定資本，以各自的方式努力追求物質環境的改善以脫離公園這個流浪環境，同時自豪著這樣的生活方式表徵自己「有格」、「有頭殼」或「會想」，而與他人區異。只是，就像幾位無家者都這麼表述一樣：這個公園像是「有魔力」，人們始終脫離不了而反覆回到此地。做事勤懇的做事人雖然工作機會多且收入不差，但頭家的剝削及帶來身體傷害的高風險勞動環境始終捆綁著他們，台灣大環境也早已不適合做「頭家夢」。迴避人圓滑伸介找秩序的縫隙機會，但時不時遭逢執法單位或法律問題，喝酒交陪的人生也帶來後遺症。艱苦人看透了前兩者多做多錯的盲點，但靠著慈善救濟物資的積極與節省開銷，圖到的最多就是不至挨餓的生活，期待吻合福利資格「讓國家養」。他們努力求生存、相信翻身是有可能，但卻鮮少挑戰框架住他們的更大體制，做事人仍期待良好工作倫理讓他們出頭天，迴避人在玩弄秩序之餘其實也肯認了體制的正當性，艱苦人仰賴並積累主流社會及體制的

善意。他們都以為有朝一日勢必能離開公園，但努力生活之中遭逢的挫敗及困境，最終讓他們只能留在這個公園裡；在公園一方面他們可以透過與其他「同是天涯淪落人」的無家者社交，感覺被接納，同時做道德劃界以維繫尊嚴，構築一個像家一般的空間；二方面相較於外面各種招募機會，公園的臨時工作機會雖然缺乏保障、充滿剝削，但這也是少數願意提供給他們這種中老年、無專業技能、缺少教育程度的工作機會；三方面是這地方匯聚了一般民眾的各類慈善捐助，使他們即使因年邁或工作傷害無法工作、因受挫、厭惡被剝削或失去尊嚴而拒絕工作，或工作了收入如此有限情況下，仍能維持生活基本所需。這公園是在台北這個空間逐漸走向中產縉紳化的城市裡，少數感覺屬於他們、支持他們生活的所在。最終，他們感受到了公園的「魔力」，讓他們離不開它。這說法是集體構作的婉飾工程，掩蓋並持續鞏固了社會不公平再生產的機制的象徵煉金術（Bourdieu 1990: 110），讓無法掙脫底層處境的無家者，找到了自我解釋的說法，但也誤認了他們的生活處境。

再者，本研究在強調在看不見無家者行動主體的客觀主義研究，及忽略主體性建構過程的主觀主義研究之上，透過將該主體定位到場域之內，進一步理解無家者如何在劣勢的經濟條件及具汙名的社會情境下，展現創意及策略性考量、把握機會的同時也追求自我意義，以謀求生路並維持尊嚴，並在彼此交往互動過程中確認自身的規範性委身，與他人對照下展現自身的生活風格。從此分析裡，無家者不只是國家政策及治理暴力、資本主義結構變遷及剝削下的受害者、宿命被動地接受這種邊緣處境，他們更是行動主體，試圖識別環境中種種的機會及可能，運用江湖資本、打造社群關係及使用其他可得資源，擬定計畫、策略，進而實現自身夢想、滿足欲望、增進福祉，並以有尊嚴的方式生活著，儘管實現其尊嚴的方式各有不同。而這些主體性展現方式絕非單由個體隨意志選擇的結果，其成形乃配合著過往生命經驗形成的習癖，結合現下在無家者生活環境裡的資源、機會配置，再加上與社會空間內其他群體的關係性道德劃界，透過習癖這個連接主

客觀因素、過去與當下、微觀與鉅觀層次的概念，也帶入了台灣社會經濟發展及國內遷移軌跡的脈絡、如國家福利體制、階級結構、產業結構等因素、及慈善文化脈絡的影響。因此，無家者能動性的展現絕非任意的，同時當前惡劣的生活環境與勞動力市場，最終使其行動的結果是再造了社會不平等結構下自身的劣勢，深陷於社會底層的無家處境，被困於想離又離不開的魔力公園。

另外，藉由對台灣無家者公園的民族誌經驗案例討論，本文也透過在以下三個面向上反省布爾迪厄式分析之侷限並細緻化相關思考，進而拓展了其階級為焦點之場域分析的應用可能。第一，身心狀態的考慮，在底層分析上尤為重要。<sup>26</sup> 布爾迪厄在討論中上菁英場域內鬥爭時雖有重視身體化的過程，但其身體往往只限於是種積累精緻實作或品味的固定容器，例如他強調階級位置取得的軌跡，該菁英的地位是繼承而來或自行努力取得，攸關她（他）特定實作或品味是否是在家庭、教育等漫長社會化過程中在無意識間滲入身體而非有意識地去習得肉身儀態（corporeal hexis）或自在（ease）不造作（bluffing）的身體展演，藉此在象徵鬥爭裡做出秀異區分（Bourdieu 1984: 251-256 ; 1998: 56）。然而，對底層而言，身體並非只是特定資本積累的容器而已；他們的身體在具體生活情境（包括露宿在外的精神壓力、暴力、惡劣的勞動條件）不斷受威脅、傷害、退化，由於帶來的身心侵害，持續影響著無家者的謀生方式、自我及社會認同及互動模式化的品味或實作，並左右施為者如何運用各類資本的效能，例如在本研究中提及的另類文化資本——江湖資本的使用，也與無家者年老體衰及精神狀態密切相關。因此，在分析底層場域時，必須加入施為者身心狀態。

---

26 另一例證即著名的底層研究及醫療研究的人類學者 Philippe Bourgois 與 Jeff Schonberg 合著的民族誌經典 *Righteous Dopefiend*。它討論美國物質成癮之遊民，特別運用影像民族誌的手法，以聚焦在他們殘破、扭曲的身體的寫實照片及相關細膩描述的文字，意在呈現這群人面對的象徵暴力、結構陷阱及惡劣生活環境如何影響他們存在於世所賴的肉身，而這被扭曲的肉身又如何對他們的生活、社交及認同又產生何種影響（Bourgois and Schonberg 2009）。

第二，規範性理念與物質利益爭奪對個體在場域中行動的影響。本文呼應 Andrew Sayer 對布爾迪厄的修正，把對「規範性稟性氣質及信念」的強調融入到過往被批評僅化約為物質利益之間競逐的場域分析，我突顯了無家者的謀生方式不只是為了牟利，對他們而言更是一種生活格調的展現，流露出對於特定道德規範的想像與委身（或獻身）（commitment），例如文中提及的「有格」、「會想」與「有頭殼」。這些底層不同的道德委身縱使其社會生成的物質條件，但一旦形成，這些道德委身原則卻也如本文所示，框限或促成無家者往後採取的行動，包括物質利益的競逐活動。如此也補充了過往在經驗分析上習於用階級條件單向決定影響人們觀看或分類世界之基模系統的布氏框架（Bourdieu 1984: 171; 1988: 36-69）。進一步來想，無家者雖也注重生計，但考量謀生方式時也夾帶著對道德、尊嚴的追求。對底層而言，貧窮的重要後果之一即內化了社會汙名而產生羞恥感受，窮人必須花更大力量，針對其他窮人做道德劃界以證實存在價值，透過他者化他們來展現自己的能動性（Lister 2004），但卻也因此傷害了底層間團結的可能。綜言之，身居底層的各類人，生活環境中的風險及不確定性都遠高於中上階級，這讓他們身陷底層而無法脫離。

第三，場域之變遷及其動力的來源。本文把原本布爾迪厄相對靜態的象徵鬥爭，以民族誌材料置放在有時序性的互動過程中，彰顯了場域中原本在不同位置之群體的相對關係，是可能產生變遷而非固態不變的結構；此變遷可能源於布爾迪厄曾提及的重大歷史轉捩點，但也可能來自行動者彼此間的互動後果（Liu and Emirbayer 2016）或其自身生命情境轉變（這也扣連回第一點，即底層人士受損之身心狀態帶來的影響）及隨之而來的反身性。最後，另類的文化資本——如江湖資本——在底層分析中的重要。它有別於其他的資本，是種非支配性、身體化的文化資本，主要施展於如街頭這種互動情境中。它有時確實能增加行動者之社會資本，但更多時候它只是協助自己在當下與眼前對象的交易或交換中取得更大個人利益，反倒無助於社會資本積累，而這其中很重要的技巧即包括潛在暴力威脅的善用。這類江湖資

本在底層人士謀取生計有其重要性，原因在於他們有更多的生活空間較無明確制度規範、公權力施展有限，因此仰賴當下社會情境中人際互動的協商，故給予擁有江湖資本者極大的施為空間。

只是，本文採用的「場域內行動主體」的視角，也帶來一定的研究限制及未來研究發展的可能。儘管考慮了象徵肯認（如道德委身）的層面，但它根本上仍是一個強調物質因素的分析，預設勞動為人類生活核心的角度，如此一方面有複製主流意識型態的效果，有強化無家者是否值得幫忙端賴其工作狀況的危險，另一方面或化約或忽視無家者工作以外的其他面向，例如對家（庭）想像及實作、親密關係及性別交往、靈性交通及自身修為、與國家的關係及對權力的渴望等，這些面向雖頻繁浮現與田野中與無家者的相處，但無法在本文中完整處理或僅能化約為工作考量下的衍生效果。其中，最令人感興趣的，莫過於是女性無家者與（無）家的關係：在高度強調女性待在家中的私空間、女性生命職責與家務緊密綁在一起的華人父權體系中，女性淪為無家可居後如何在公共空間中生活，相信未來若能在這些面向做更完整的處理，這一方面能深入從「家」的角度討論無家者，也能讓台灣無家者不同於西方的獨特性方能被清楚交待而有更紮實的比較視角。

誌謝：這個研究之所以能完成，得益於許多生活在魔力公園的朋友之善意與協助，他們容許我進入他們的社會世界，與我分享自身的生命故事與生活經歷，在此向他們致謝。另外，也要感謝楚怡鈞先生在田野過程提供的協助。本研究也得到科技部「看見社會關係：台北市無家者公園的民族誌研究」（MOST-106-2410-H-002 -207 -MY2）計畫資助。謝謝助理洪譽文、黃怡菁、陳姿宜、陳韻如、游詠馨、林亮穎、郭旆君在研究及寫作過程中提供的協助。感謝《台灣社會學》編委會及三位審查人給予精闢又具建設性的建議，幫助我更進一步發展論點並使之更完善；感謝編輯袁永祥協助校對文稿。

## 參考文獻

- 丁仁傑，1999，《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》。台北：聯經。
- 方孝鼎，2001，《台灣底層階級研究：以台中市遊民、拾荒者、原住民勞工、外籍勞工為例》。台中：東海大學社會學系博士論文。
- 江睿之，2011，《「街友每天都在奮鬥，因為流浪時間都被約好的！」——台北市中老年男遊民的生產與再生產經驗探討》。台北：國立陽明大學衛生福利研究所碩士論文。
- 李玟萱，2016，《無家者：從未想過我有這麼一天》。台北：游擊文化。
- 官有垣、杜承燦，2005，〈台灣南部地區慈善會的自主性、創導性及對社會的影響〉。《社區發展季刊》109: 339-353。
- 林季平，2005，〈台灣的人口遷徙及勞工流動問題回顧：1980-2000〉，《台灣社會學刊》34: 147-209。
- 林宗弘，2009，〈台灣的後工業化：階級結構的轉型與社會不平等，1992-2007〉。《台灣社會學刊》43: 93-158。
- 林萬億、陳東升，1995，《遊民問題之調查分析》。台北：行政院研究發展考核委員會。
- 許智偉，2004，《都市遊民研究—台北市遊民與環境的共生機制初探》。台北：國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 許華孚、陳治慶，2015，《發現社會底層的遊民：遊民之形成、被害經驗與治理之論述》。台北：一品。
- 郭慧明，2004，《我要活下去！遊民的生存策略和生活世界》。台北：世新大學社會發展研究所碩士論文。
- 陳大衛，2000，《台灣遊民問題的結構分析》。台北：世新大學社會發展研究所碩士論文。
- 陳祖輝、卓雅苹，2013，〈新聞報導街友論述建構下的社會治理初探〉。《社區發展季刊》144: 337-358。
- 黃克先，2017，〈世俗時代中宗教徒的雙層反身性：以中國基督教大學生為例〉，《台灣社會學刊》61: 1-50。
- 齊偉先，2016，〈宗教與慈善的合與分：現代宗教慈善實踐的挑戰〉。《思想》30: 211-228。
- 潘淑滿，2009，〈遊民政策與服務的意識型態〉。《台灣社會工作學刊》7: 49-

83。

- 鄭麗珍、林萬億，2013，《遊民生活狀況調查研究》。台北：行政院內政部社會司委託研究報告。
- 鄭麗珍、張宏哲，2004，《遊民問題調查、分析與對策研究》。台北：行政院內政部社會司委託研究報告。
- 盧漢超，2012，《叫街者：中國乞丐文化史》。北京：社會科學文獻出版社。
- 戴伯芬，2014，〈底層勞動、消費貧窮與都市漫遊者：台北市街友田野記實〉。《台灣社會學刊》54: 233-265。
- 謝國雄，1990，〈黑手變頭家——台灣製造業中的階級流動〉。《台灣社會研究季刊》2(2): 11-54。
- Bourdieu, Pierre 著、陳逸淳譯，2012，《所述之言：布赫迪厄反思社會學文集》。台北：麥田。（Bourdieu, Pierre. 1990. *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, trans. by Matthew Adamson. Stanford, CA.: Stanford University Press.）
- Duneier, Mitchell 著、黃克先、劉思潔譯，2018，《人行道》。台北：游擊文化。（Duneier, Mitchell. 1999. *Sidewalk*. New York: Farrar, Straus and Giroux.）
- Foucault, Michel 著、李猛譯，1999，〈無名者的生活〉，《社會理論論壇》6: 59-68.
- Fabiani, Jean-Louis 著、陳秀萍譯，2019，《布赫迪厄：從場域、慣習到文化資本，「結構主義英雄」親傳弟子對大師經典概念的再考證》。台北：麥田。
- Marx, Karl 著、中共中央編譯局譯，2012，〈德意志意識型態〉節選。頁 141-183，收錄於中共中央馬恩列斯著作編譯局編譯，《馬克思恩格斯選集》，第一卷。北京：中共中央編譯局。
- Robert, Blanche, Hervé Boillot, Charles Mazouer, Patrice Guillaud, Matthieu Lahure, David Larre, Aurélie Ledoux, Frédéric Manzini, Lisa Rodrigues de Oliveira, Tania Mirsalis, Larissa Paulin, and Karine Tordo Rombaut 著、梁家瑜譯，2017，《法國高中生哲學讀本 3：我能夠認識並主宰自己嗎？：建構自我的哲學之路》。新北：大家。（Robert, Blanche et al. 2013. *Passerelles: philosophie terminales L. ES. S. Paris: Hachette éducation.*）
- Sayer, Andrew 著、陳妙芬、萬毓譯，2008，《階級的道德意義》。台北：巨流。（Sayer, Andrew. 2005. *The Moral Significance of Class*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.）
- Young, Iris Marion 著、陳雅馨譯，2017，《正義與差異政治》。台北：商周出版。（Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton,

- NJ: Princeton University Press.)
- Weber, Max 著、張旺山譯，2013，《韋伯方法論文集》。新北：聯經。
- Abercrombie, Nicholas, Hill Stephen, and Bryan S. Turner. 2005. *The Penguin Dictionary of Sociology*. New York: Penguin Books.
- Anderson, Elijah. 1999. *Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*. New York: W. W. Norton.
- Anderson, Nels. 1923. *The Hobo: The Sociology of the Homeless Men*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Archer, Margaret S. 2007. *Making Our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*. New York: Cambridge University Press.
- Borchard, Kurt. 2010. "Between Poverty and a Lifestyle: The Leisure Activities of Homeless People in Las Vegas." *Journal of Contemporary Ethnography* 39(4): 441-466.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. by Richard Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1988. *Homo Academicus*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- . 1990. *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre and Randal Johnson, eds. 1993. *The Field of Cultural Production*. New York: Columbia University Press.
- Bourdieu, Pierre and Loïc J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Bourgois, Philippe and Jeff Schonberg. 2009. *Righteous Dopefiend*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Burawoy, Michael. 2017. "On Desmond: The Limits of Spontaneous Sociology." *Theory and Society* 46: 261-284.
- Carter, Prudence L. 2003. "'Black' Cultural Capital, Status Positioning, and Schooling Conflicts for Low-Income African American Youth." *Social Problems* 50(1): 136-155.
- Cohen, Yael, Michal Krumer-Nevo, and Nir Avieli. 2017. "Bread of Shame: Mechanisms of Othering in Soup Kitchens." *Social Problems* 64(3): 398-413.
- Desmond, Matthew. 2008. *On the Fireline: Living and Dying with Wildland Firefighters*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Emirbayer, Mustafa. 1997. "Manifesto for a Relational Sociology." *American Journal of*

- Sociology* 103(2): 281-317.
- Fine, Gary. 2018. "Author Meets Critic" in Northwestern Law Interrogating Ethnography Conference. *Northwestern Journal of Law & Social Policy* 13(3), <https://scholarlycommons.law.northwestern.edu/njls/vol13/iss3/1>.
- Foucault, Michel. 1984. "What is Enlightenment?" Pp. 32-50 in *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.
- Goffman, Erving. 1968. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: AldineTransaction.
- Gramsci, Antonio. 2005. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. London: Lawrence & Wishart Ltd.
- Hilgers, Mathieu and Eric Mangez. 2015. "Introduction to Pierre Bourdieu's Theory of Social Fields." Pp. 1-36 in *Bourdieu's Theory of Social Fields: Concepts and Application*, edited by Mathieu Hilgers and Eric Mangez. London and New York: Routledge.
- Holland, Dorothy and Kevin Leander. 2004. "Ethnographic Studies of Positioning and Subjectivity: An Introduction." *Ethos* 32(2): 127-139.
- Katz, Michael B. 1990. *The Undeserving Poor: From the War on Poverty to the War on Welfare*. New York: Pantheon Books.
- Lamont, Michèle. 2000. *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lahire, Bernard. 2015. "The Limits of the Fields: Elements for a Theory of the Social Differentiation of Activities." Pp. 62-101 in *Bourdieu's Theory of Social Fields: Concepts and Application*, edited by Mathieu Hilgers and Eric Mangez. London and New York: Routledge.
- Lister, Ruth. 2004. *Poverty*. Cambridge: Polity Press.
- Liu, Sida and Mustafa Emirbayer. 2016. "Field and Ecology." *Sociological Theory* 34(1): 62-79.
- Luhrmann, Tanya M. 2008. "The Street Will Drive You Crazy: Why Homeless Psychotic Women in the Institutional Circuit in the United States Often Say No to Offers of Help." *American Journal of Psychiatry* 165(1): 15-20.
- Martin, John Levi. 2003. "What is Field Theory?" *American Journal of Sociology* 109(1): 1-49.
- Mead, George Herbert. 2015. *Mind, Self, and Society: The Definitive Edition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Parsell, Cameron. 2011. "Homeless Identities: Enacted and Ascribed." *The British Journal of Sociology* 62(3): 442-461.
- Perry, S. L. 2012. "Urban Hybrid Space and the Homeless." *Ethnography* 14(4): 431-451.
- Ravenhill, Megan. 2008. *The Culture of Homelessness*. Aldershot: Ashgate.
- Rogers, Laura E. 2017. "Helping the Helpless Help Themselves: How Volunteers and Employees Create a Moral Identity While Sustaining Symbolic Boundaries within a Homeless Shelter." *Journal of Contemporary Ethnography* 46(2): 230-260.
- Snow, David A. and Leon Anderson. 1987. "Identity Work among the Homeless: The Verbal Construction and Avowal of Personal Identities." *American Journal of Sociology* 92(6): 1336-1371.
- . 1993. *Down on Their Luck: A Study of Homeless Street People*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition,"* edited by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wacquant, Loïc. 1998. "Inside the Zone: The Social Art of the Hustler in the Black American Ghetto." *Theory, Culture & Society* 15(2): 1-36.
- . 2002. "Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography." *American Journal of Sociology* 107(6): 1468-1532.
- Wilson, William J. 1990. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.