

子計畫十六：竹塹客家地方社群的界線、認同和社會過程：

宗教儀式的象徵、轉換與行動(二)

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：98-0399-06-05-04-16

執行期間：98年01月01日至98年12月31日

計畫主持人：林秀幸

計畫參與人員：林秀珊

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)：完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

赴國外出差或研習心得報告一份

赴大陸地區出差或研習心得報告一份

出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份

國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

執行單位：國立交通大學

中華民國九十九年二月一日

竹塹客家地方社群的界線、認同和社會過程：宗教儀式的象徵、 轉換與行動(二)

摘要

儀式經由高度的典型性和豐富的象徵手法引領社群成員體驗社群性、維持社群界線，並在社會場域的擴展過程中，進行認同的轉換、維持和擴增。亦即儀式的象徵對應於社會過程，而社會過程又對應於社會場域的擴展，以及社群範疇的擴大，在其中象徵亦隨之轉變屬性、語氣和溝通模式。人群在這條社會過程的軸線上建構多層的社會實在 (social reality)，個人也在其中體驗一連串的實存形塑 (ontological formation)，在相對應的時空和身體感的互動中，建構社會關係和認識論 (epistemology)，生產了不同的社會認同和社群感，如家庭、地方社群、區域和族群社群。

本研究不僅將針對此地域內之地方社會之傳統儀式進行象徵與社會過程的解碼，也將記錄儀式在區域內的轉變，經由儀式活動祭祀物件以及祭祀群體的改變，進行象徵的比較。由此探索象徵語言、社群界線、社群認同、社會認知和人的實存 (ontology) 之間光譜的相對應

關鍵詞：象徵、界線、認同、儀式、竹塹

Abstract

The members of locality experience the community and maintain its boundary through symbols within the ritual. It' s a real social process in accordance with the social expansion within which the symbols facilitate the formation and the transformation of identities. Through this social process, people construct the social realities, embody the ontological formation, sense the places and produce the multiple identities.

This study will explore the above issues through the ritual' s symbol. The symbolic transformation occurs in the process of formation of gradually integrated communities.

Keywords : symbol, boundary, identities, ritual, Toucian

壹、前言

隨著經濟結構之擴大與科技的日益普化，「全球化」和「地方化」成為當代人文社會科學辯證的主軸，主要的關懷在於「全球化」效應之下，所引發的社會「結構化」的趨勢，這種「外來結構」夾帶強大的「繁殖性」，不斷地衍生其相似的結構邏輯，對「國家」、「地方」、「族群」等社群的入侵，並將之納入「一致性」「簡單化」的結構體的強勢體，構築了當代最為顯著的「權力面向」，引發的「漠視」與「邊緣化」以及造成地方、族群等具有特殊文化面貌的「社群界限」的模糊，以及其文化的「變異」成為當代社會科學界最核心的議題之一。這樣的議題具有多重的概念呈現：全球化、地方化，強勢與弱勢，單一性和多元性，客體與主體性，經濟與文化等。就是在這樣的當代迫切的議題之中，族群的社會與文化的議題受到很大的關切，這不僅是語言與文化的喪失的問題，還在於強權對弱勢文化的凌越，對他社會的「認識論」趨於簡單化的邏輯，一種臣服的「同化」。也是在這樣的脈絡之下，客家研究受到重視，並且由「傳統文化」的研究進入到和當代對話的脈絡之中。

貳、研究目的

那麼在這樣的考量之下，我們不僅關注當代的文化現象，也進行對過去客家族群社群內部和外部社會形貌的理解，以及其間溝通的象徵符號，或許可以更為釐清「主體性」「面對他者」「自我認同」「界線」這些議題的理解，因為「我族」不僅依據當代的分類，隨著政經結構的變異，「我族」在每一種層次、都有其實體與界限，「他者」相應而生，在每一層次都有「自我」與「他者」的整合與衝突，文化就是這樣的正反動力的交織而成的動態面貌。也許回到社會組織與文化互動的層面，才能夠讓全球化和地方化，族群與文化多樣性，「主體性」與「他者」等當代議題得到更為深刻、細緻與動態的經驗和理解。

「儀式」在社會生活裡扮演了「使社會關係意義化」的機制和機會，所以本

研究將以竹塹的客家地方社會為範疇，逐步調查各種層面與範圍的儀式團體名稱、範圍，以及儀式內涵、語氣與行動，目的在理解當地客家社會之社會組織，更為真實與多層次的組織形貌，並由其儀式內容，呈現出多樣的文化象徵網絡與語氣，包括「整合」、「辨識」、斷裂的、連續的。

這些儀式行為如何構築了當地的地方感，是我們要進一步深究的問題，不僅將描繪出具有層次感的社會生活，也將「地方感」的概念帶入研究的面向，包括社會範疇的增減，儀式行動，社會化。這樣的企圖其實是要探索：

- (一) 社會我 (social self) 在不同的社群界線內的儀式實踐與實存的形塑 (ontological formation)，以及如何跨越認同界線及其轉換的張力。
- (二) 全球化和族群性以及地方化之張力的真正內涵，和人之社會實存的關係為何？
- (三) 在當代的时间與空間條件中，在各種界線征戰中，族群和社群可能進行怎樣的實踐、維持何種界線、認同、運用何種象徵，這些將落在光譜的那個區段或交錯之中。

參、文獻探討

涂爾幹在〈宗教生活的基本形式〉中，他進行了社群形塑微觀層次的探索，包括宗教（以圖騰信仰為例）如何提供社群凝聚的象徵系統，這種認同和體驗一體感的微觀面的動力面向，以及社會群體分化（個人、氏族、婚姻組和部落）如何和象徵系統互動等等。在這個研究裡，涂爾幹規避使用哲學和心理學，完全使用社會學的途徑，更深一層探究人類之認同和象徵系統之間微妙的互動面，此處延伸出儀式、神話、禁忌等等的衍生，兩部作品替涂爾幹完成了社群形塑微觀和鉅觀面的探索。

Durkheim 並沒有因為年代的消逝，而稍少被提及，近年有關社羣的研究者，更企圖從古典理論中尋找新的觀點來處理有關微視和鉅視觀點如何接軌之議題

(Turner and Dolch 1996; Turner 1990; Campbell 2000; Reitzes 1992), 就如同 Durkheim 對 Tonnie's 的批評——對未來社會的社羣形式過度悲觀, 近代社會學的兩大領域, 微視觀點(小跨距社羣)和鉅視觀點(大跨距社羣, 如全球化、市場化)的接軌一直是社會學研究關心的重要議題。溝通工具的進步造成社羣範圍的擴大, 研究焦點因此置於: 1. 擴大的範圍影響到初級團體的參與性, 例如 C. S. Fischer (1975) 就提出次文化理論, 指出次文化的機構和價值可以減緩城市化的匿名性和失序; 2. 地緣社羣的觀念面臨挑戰; 3. 最初關係和自然關係所形成之社羣的逐漸薄弱, 取而代之的可能是限縮義務形的社羣型態, 例如基於意願、嗜好等的非全面性社羣(Janowitz 1952; Hunter and Suttles 1972; Hunter 1975)。¹⁷⁰不少作者企圖從古典理論中發現過去被忽略而具發展性的觀念, 為現代的社羣研究投下曙光。例如在 Tonnie's 的著作裏所參考的時空背景其實並不只限於村莊社羣, 還包括了中世紀的城市, 其社羣關係不全然是血緣或地緣, 包括了友誼、信仰、價值、同業等團體, 同業團體也是奠基在共同的利益上, 但是仍具有「主保聖人」的象徵系統, 並非完全依靠法律來維繫社羣體 (Tonnie's 1955 [1887]: 223), 這樣的觀察已透露出「社羣」和「社會」非絕對對立性, 而是相對性, 社羣跨距的擴大是不可避免的趨勢, 過去的和現在的研究者無非是想找出擴大後社羣的形塑過程、動力過程、屬性、象徵系統和形式的配合。

時間與空間的變遷、社會的分化已經改變了社會整合的物質基礎, 社羣未必是地理的, 卻可能是象徵系統之間的關係, 個人如何在高度分化的社會裏創造和維持社羣的形塑, 這些議題從 19 世紀末至今並未改變。社羣的概念、凝聚的形式和象徵系統被視為社會秩序的中心議題並構成了 20 世紀社會學的主要理論——現代化帶給社羣性或是說社會凝聚體的影響, 對社羣的關注幾乎處處可見於社會學的著作 (Selznick 1992), 在高度分化、市場全球化的時代, 社羣的性質和整合能力成為研究探求的重心, 古典理論的見識並未減少其啟發性。

古典理論家在異質社會的研究中尋找社羣形塑 (formation) 的形式、象徵和動力等, 豐富了「社羣」概念 (conception) 的內涵。Durkheim 曾言:「民族誌學者的考察, ……更新了人類制度的研究, ……導致社會各個分支中最富有成果的革命」(涂爾幹 1992 [1912]: 6-7)。「只有當比較方法使用於十分有限的一

¹⁷⁰ 摘自 Reitzes, Donald C. and Dietrich C. Reitzes 1992.

些社會，使每個社會都能得到詳盡研究，得以產生嚴肅的成果」(涂爾幹 1992 [1912]:106)。說明了社會形式、文化的多樣性對社會科學觀念的開啟和概念的豐富化，正是多樣性社會個別深入的研究對社會科學的貢獻。

人類學界既然以異文化作為比較研究的起點，族群的存續、族群和大社會的接軌、多元文化的共存等一直是人類學家關注的焦點，其中 F. Barth 是討論族群界線最力的一位人類學家。在“Ethnic Groups and Boundaries-The social organization of Culture Difference” (Barth 1969) 的前言裡，Barth 論述其研究取徑，一、強調族群團體是其成員自我認同和歸屬的類屬 (categories)，因此其本身就具有組織族群互動的性格。二、捨棄描繪族群團體本身的形式 (typology of forms of ethnic groups)，著重於族群團體如何類生和維持族群的過程 (generating and maintaining ethnic groups)。三、關注點從族群內部的建構與歷史轉而至族群的界線和其維持 (ethnic boundaries and boundary maintenance)。(ibid: 10) 在其論述中，以社會面向的效應而言，族群團體事實上被看做社會組織的形式，成員運用族群認同來歸類自我與他人而進行互動，並從這個組織形塑族群團體。族群類屬因此被視為組織的容器，以不同的社會文化系統而運作。因此 Barth 認為族群研究的重點應該是族群界線，是界線在定義團體，而不是界線裡的文化內涵，而且界線真正的歸因是社會性的界線 (social boundaries)，雖然通常亦有相應的地理界線，因此族群團體並非建立在領土的佔有，也非地理界線的維持，而是藉由社會界線不斷地自我表達 (expression) 和自我生效 (validation) 的過程。((ibid: 13-15) 我們可以窺見 Barth 對族群的概念和「社群」的概念非常接近，族群被視作一個由界線定義 (非地裡的必然性) 的組織體，非予自天生的實體，成員據以不斷地定義和生效，這種非「實體」(entity) 而是「過程」(process) 和社群的概念是接近的。如果我們把族群看做一個有其界線的社群，必須靠成員不斷地在認同與互動中建構知識系統：文化之生成、傳承和變異的過程，那麼族群文化的多樣性才有可能在越來越沒有界線的社會中共存，我們以「社群」為方法的探討因此可以延伸到：族群文化與知識的保存和再生。

他提出「界限」的變數以代替「文化」，將族群研究從傳統的「個案」研究拉到整體社會結構的視角，運用社會學的方法 (例如 Goffman)，將族群意識置

於社會架構之下來討論，「界限」不僅決定「族群意識」的發生，也決定了文化的特質，不僅是地理的界限，也是社會的界限，越過界限也轉換了身份，共構的「全體」之下的「異質性」，「他者」成為「族群意識」的重要條件，群體之間的接觸並不足以摧毀族群界限，問題出在社會結構的共構情勢。這些人類學上珍貴的觀點對後來的族群和文化的研究啟發甚多。

Cohen 延續 Barth 把討論的重心放在「界限」，但是進一步把論述對象從族群拉回到社會實體 (social reality)、社群 (community) 上面，不管是以「國家」(state)、「族群」(ethnicity) 或「地方」(locality) 等等的形式出現，因此「族群」問題就並非全然是文化的特殊性使然，而在於整體社會的情勢，迫使「族群社群」產生「自我」(self) 的意識，因而突顯出「界限」，也呼應了 Anthony Smith 的研究，認為歐洲的族群意識來自早期的競爭歷史，但是 Smith 並未解釋競爭狀態發生的社會環境。Pain 和 Van den Berghe 的研究都指出「族群」和「策略」、資源競爭的關係。Gellner 論述了民族主義 (nationalism) 的興起，是現代社會的結構屬性將族群和小型社群的情感轉換成民族主義的熱忱，社會分工的結構串連起原本分裂的小型實體。Burgess 認為弱勢族群借用了去殖民化的經驗，表達出族群意識的強度，接近同樣的論點，Berghe 認為歐洲的族群運動是帝國瓦解的最後一個浪潮。以上這些觀點都涉及到社群「尺度」(scale) 的問題，「尺度」因此被納入論述「社群」、「族群」和「認同」(identity) 的關係，如 Smith 就認為過於遙遠的政治實體由於對事物通則化的處理，無法讓人產生情感上的認同，而回過頭來尋找適切的社會實體來表達「我群」。Cohen 因此認為「族群」的用法過於分歧，如果使用次於國家 (sub-state) 的「共同情感」之形式 (communal sentiment)，會更有助於在社會科學上的論述。

Cohen 承襲人類學界之傳統，將文化視為「詮釋」，也就是「意義化」的系統，結合「象徵」在意義化過程中扮演的角色，展開一套「界限」如何決定 (determine) 象徵意義化過程的論述。有些象徵過去扮演從「部分」到「整體」的「整合」(integrative) 功能，同一個象徵卻在不同的時代扮演從全體到「部

分」的旅程，這樣的論述意圖對國家化之下的「族群」與「地方」實體尋找一種維持「界限」的態度，「尺度」、「界限」與「象徵」決定了社會實體的文化特質，在「國家」與「全球化」尺度佔盡優勢的經濟「階級」符碼，較小型的社會實體卻未必然。族群問題在這樣的視角之下純粹成為「界限」、「象徵」與「社群」互動之下的「意義網絡」，然而這個實體並不獨立存在，正因為有了「他者」，它才產生「自我意識」，它的「部分」感正來自於「全體」感，它的意義也來自於對「全體」的「距離」，因此「族群」意識並非「復古」與「傳統」，它的意義正來自於現代社會的架構，這些觀點給予後來的族群研究開啟了寬廣的視野與多元的途徑。

Cohen 突顯了象徵在意義建構上的卓越性，強調主觀詮釋的面向，並舉出機械連帶 (mechanical solidarity) 和有機連帶 (organic solidarity) 的相容性。1996 年 Cohen 和 Barth 與其他學者在名為 'Boundaries and Identities' 的研討會中共同檢討了「界線」和「認同」的概念並出版了合集 *Signifying Identities* (Cohen 2000)。「界線」概念的適用性受到質疑，它是研究者心中的界線，還是當地人觀點。認識論的基礎被引入討論，和他者的相遇到底發生了什麼？如果界線不再扮演一個決定性因子，如果界線的概念因文化不同而相異，將之看做是分類的概念是有欠妥當的，更恰當的作法，應該從群體的社會實踐中釐清該群體對界線的觀念 (notion)。個人如何「經驗」界線，是否這樣的經驗伴隨著對「自我」的擴展的體驗，就好像社會群體透過關係、經濟活動以及地景和人群活動來感知他對外在世界的擴展。其中 A. Salmond 提到，毛利人對基督教文化的抗拒，其實並非單純地來自於政治覺醒，而是深沈地感受到兩種文化思考模式的差異，前者注重「連結」、後者注重「分辨」。對認同的看法，J. W. Fernandez 不論及認同的內容物，而著眼於「知的方法」(way of knowing)，他認為中心和邊陲 (centre and periphery) 不是類別的描述 (categorical descriptions)，而意指「看」的方法和知識建構的方法，個體的視角同時既朝外又內視 (outward and introspective)。Salmond 檢討了認知能力、行動和分類的關係，Fernandez

則將認同的討論從內容物轉換成視點方向的問題。Cohen 基本上認同 Fernandez 的看法，並借用 David McCrone 的說法，將多重認同的問題從「根」(root) 的意象轉變成「路」(routes)。這些看法都深化、細緻化以往界線和認同的觀念。

其中 Barth 為了有責於當年所提出的概念，認為界線之間的連結或溝通，是建立在「過程」，而非由先入為主的「界線」所界定和運作。他和 Maurice Bloch 相呼應，認為人類學的內涵有待「認知」理論的補充，人群生活是由社會互動所建構，而非僅是「認知的再現」(cognitive representations)，透過互動，「社會過程」(social processes) 決定認知模型 (cognitive models)，一如認知模式決定社會過程的一樣多。認知的分類和生活經驗 (cognitive categories and lives experience) 的質性不同，前者明確，後者接近陰暗 (murky)，人們如何「理解」(understanding) 他者的世界，並非認知先行，而是使用大量的形象 (images)、行動。他借用 Lakoff (1987) 的觀點，認為人們並非為了活出一個結構 (playing out a structure)，個人自身是一個「所在」(locus)，在此運用象徵、想像 (imagery)，建構事實、發展理性，而這些象徵相應於她門從日常生活中所「感知」和「經驗」的。在此「類比」(analogy)，隱喻 (metaphor) 和「意象」(mental imagery) 扮演了重要角色，而經驗的塑形 (configuration of people' s experience) 影響生活和行動。

從 Barth 對界線概念的檢討，他重新把議題拉回到「社會過程」、經驗的塑形和認知分類能力，對他者的理解、象徵的運用，個人的所在和外在結構的接軌。筆者認為 Barth 這翻重新論述，對後來者對認同、文化的論述相信是一個更寬廣的空間。作者要進一步提出的就是界線不管如何質地模糊，除了區辯尚有溝通或連結的意涵，還包括「跨越」的行動，「自我」的擴展的體驗伴隨對「他者」的理解，其實還包含一個「回程」的論述，如何的將「他者」變成「自我」的一部份，這些過程都不是一蹴可幾的「路程」，其實是一連串「部分」和「全體」的辯證與和解的過程。本文將透過

議題可以從「族群」「地方」這樣的名詞，拉向「社群整合」、「界線」、自

我和他者、特殊性和普同性以及「社會過程」的命題，象徵如何在其中穿針引線，幫助個體和集體性之間衝突的緩解，小範圍社群和大範圍社群之間的銜接，來完成社會整合、小群體的界線維繫和相互之間的理解。儀式在其中扮演相當關鍵的角色。

有關象徵的文獻，我們可以借用 Victor Turner(1969)的 liminality (從 Van Gennep 而來) 和 communitas 的概念，liminality 的概念說明，象徵如何扮演了隱喻轉換 (transition) 的角色，通常由一些無明確定義的象徵和狀況來指涉，Turner 認為這種反結構的特性可由 communitas 來代表，因為藉由此 society 得以成形。我們認為此地社群並非一個均質的個體，而是一個不斷轉換的社會層次的建構，其中的轉換不但涉及個人的體會，還在於社會感的建立，而這個社會感知，不是全然理性的，從這裡我們可以對現代性的機械性的結構，有所對比。

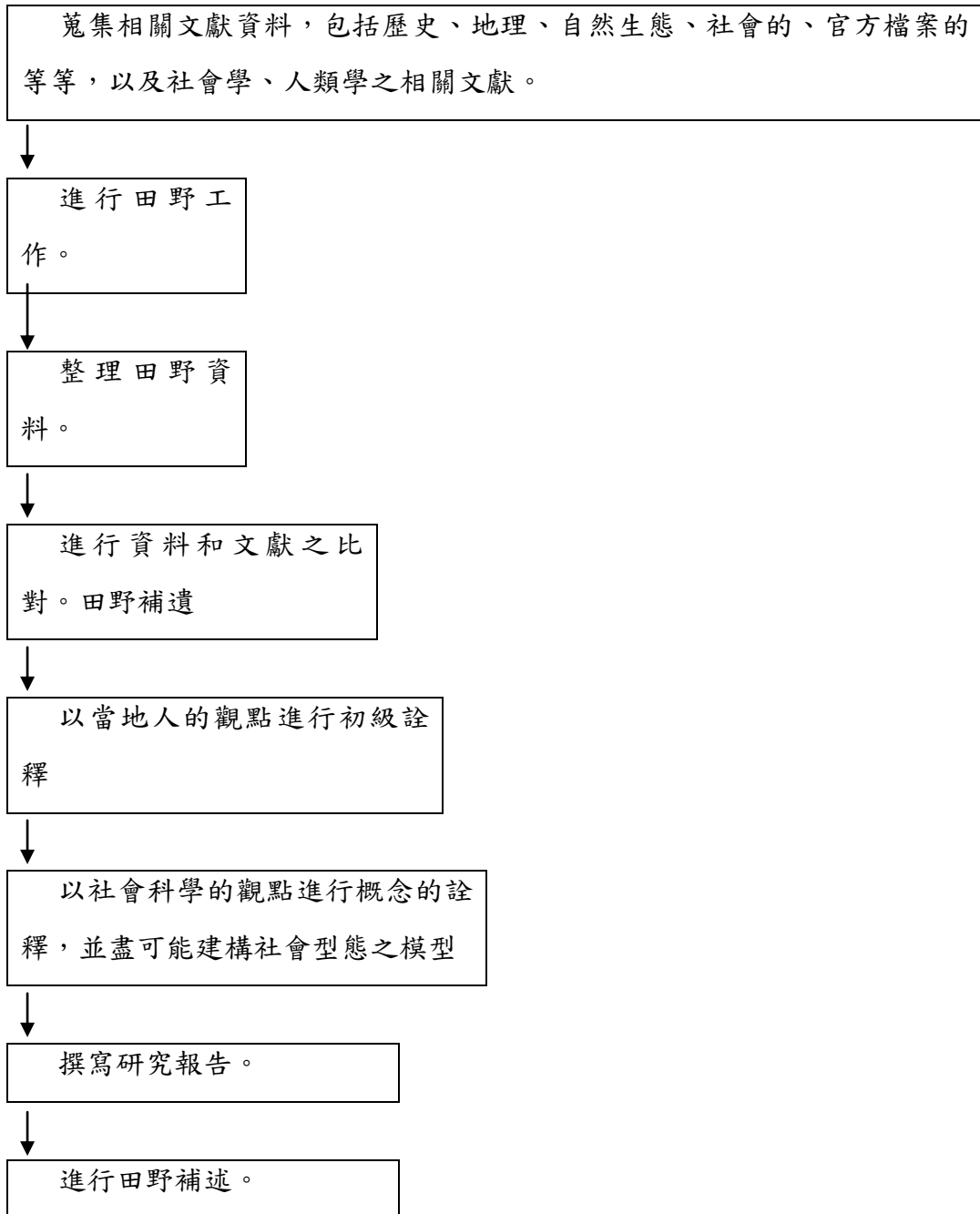
R. Firth (1973) 的 symbols, public and private 基本上就是在處理象徵如何轉換個人性到集體性的擴展性和衝突。其中他更關專章處理身體、食物等作為象徵如何不僅協助轉換社會形式也達到個體的質的轉換

(transubstantiation)，我們不僅在結構面與集體性討論轉換，也將在個體和集體的感知層面討論轉換，我們認為從這裡可以連結 Mary Douglas (1970) 對 Natural Symbol 的討論，並由此觸及土地、冥神、幽界，等非結構面的心理與社會事實。

Abner Cohen (1976) 的 two—dimensional man 向我們指出了幾點思考方向，也就是社會的建構也許用「群體」(group) 比用 class 來分析或許更為恰當，而象徵的兩個面向：文化的和政治的，適切地扮演了群體對內和對外的角色。也許 Abner 著墨在政治的部分多過文化，然而恰可將之結合 A. P. Cohen、R. Firth 和 Turner 的論述，讓政治和文化、界線和實質、以及個人性和集體性等議題得到較為完整的論述。

肆、研究架構與方法

研究架構



本研究將使用田野研究法與詮釋研究方法進行對地區內的宗教儀式的詮釋，如何在主觀詮釋和客觀結構之間，描繪社會過程中象徵與實存之間動人的圖譜。我們將視每一個層級的社會整合做為一個「整體」看待，譬如地方社群在該區域應是最具社群感的社會群體，由社區廟的主神、天公爐、土地伯公、中元祭、

媽祖祭等構築一年的宗教生活的內涵。我們將視這些信仰為一「整體」，他們不是分立的個案，而是共構了社群生活的不同面向，也闡釋了人的實存的不同元素（element）。我們也運用象徵和現象學的結合，並不聚焦在因果關係和客家元素的客觀性，而是儘量貼近當地觀點，來詮釋他們對自我、他者、社會的感知。

本研究將採取質性研究方法，以參與式觀察進行田野調查，進入田野場域之社群生活中，觀察人群之互動、交換、任何群性行為的產生，從中掌握群性鉅觀層面的變動與形塑，並進行訪談，試圖瞭解當事人對其本身行為之解釋、感受、動機，對所屬群體的認知以及期待種種，從中掌握微觀層面成員對社群建構的意義化過程。並蒐集其他的非口語資料，幫助瞭解整個群性活動中，符碼的傳遞、知識與文化的建構，不僅觀察民間的場域，也觀察官方的場域，是否受到民間社會結構的衝擊，包括政治運作、資源分配。

詮釋研究取向

研究者將以常時在地的方式，進行參與式的田野工作，我們不預先持有概念，關注在行動者對他們的社會的解釋，縮短我們的描述和行動者的當地觀念之間的距離，我們選取被研究者的社會位置來理解事物，而不是局外人的觀點，我們將把焦點集中在主觀意義、定義、隱喻、象徵等等的描述上。

脈絡的重要

強調社會脈絡對瞭解事物的重要性，被研究者的行動或陳述的意義，是視其所出現的情境脈絡而定，這意味著不同的文化脈絡和歷史時代將有不同對事件的解釋。

檢證的必要性

由於質化研究大量使用訪談資料，因此口頭陳述資料的信度必須更加留意，但是研究者必須檢查其內在之一致性。

紮根理論的企圖

提供報導人陳述的深度描述，深入挖掘社會情境，觀察社會互動的微觀過程，分析事件與情境脈絡，藉此對更擴大社會互動的動態過程，有所洞察，視微觀層次的事件為鉅觀層次解釋的基礎，譬如以社群之間的互動瞭解網絡連結的動態過程，先建構以個案得出的模型，並將在日後的研究中，以其他社會為個案，檢證該暫訂模型的適切性。

資料的整理與詮釋

對於所獲的資料，將以被研究者的關點來賦予資料意義，藉以找出被研究者如何看待事物，如何界定情境，他們賦予情境的意義，來詮釋我們所獲之資料。所以我們對資料的詮釋將採取兩個階段，從檢視成員的言、行，來瞭解被研究者所編織的意義網絡，他們的人際觀、社會觀這是第一次的詮釋。我們在企圖從這第一次的意義建構，抽離出更抽象的社會法則，包括互動的、功能的、象徵的、界線的、權利的種種，以便進行通則化，和理論作連結。譬如在我們之前一個研究中（林秀幸 2003），我們發現從當地人的觀點而言，祭祀組織是以「爐」作為團體認同的標的，而非「地區」或「廟」，從當地人的詮釋，我們得以確認當地社群之互動，是以不同功能與象徵的團體作為歸屬、並體驗一體感，「居住地域」或「血緣」並非唯二的團體連結屬性，並得知「象徵」對團體認同的重要性，從這樣的當地人詮釋，我們得以從這樣的途徑來瞭解當地社群互動的真實面貌，包括成員可以從屬於多元的團體，選取不同的角色，社群的整合和分化除了功能上互補、權力與資源的分配的考量之外，象徵之間是否相容也是重要因素。

伍、研究成果與發現

台灣漢人的宇宙論與認識論

台灣漢人的宇宙論在族群性和地方性上面雖有其變異，似乎仍可以找到某種類似的結構性：天神與地神是最基本與不可或缺的組合，其間再穿插各種神祇。這個基本組合如何表現呢？不管何處土地公幾乎是無所不在的神祇，在福佬

地區稱土地公，在客家地區稱「伯公」，任何聚落的成型土地公的設立是要件，土地公變成人形是較為城市化之後的現象，在客家地區可以找到他更原始的原型，一塊石頭、一顆老樹、一方土，總之是大自然的有形物。祂的設立非常隨機，範圍非常彈性，一個聚落，田邊一個角落，對客家人而言，山上耕種的一隅，當年焗腦的腦寮，甚至一個大家族就具有自己的伯公。

對天神的崇拜，卻展現相當不同的屬性，同樣是人群聚落不可或缺的要件，天神的崇拜出現在廟門裡朝外的天公爐，也出現在大家族四合院的圍牆邊，天公通常只具有「爐」的形式，沒有形象，以「朝外」祭拜來表徵。在泉州人和客家人的聚落，還具有天公爐的輪祀組織。以北部客家地區為例，天公爐的祭祀組織比一般聚落伯公所屬範圍要大一些，大約上百戶人家，約一村範圍，每年必須擲筊選出爐主，當年輪值爐主必須將天公爐迎回家中祭祀，天公爐有個禁忌必須懸空掛在樑上，不能放置桌上。爐主必須打理每年兩度的拜天公的祈福與還福儀式，並且管理這個組織的相關財產。偏遠一些的聚落不一定有一般村莊或小鎮的主神信仰，天公與土地公的信仰卻是必備的要件。

我們如何從象徵的角度來詮釋這樣的宇宙論呢？照 Levi-Strauss 的看法，人類具有將事務對立二分的傾向，神譜更是其中的典型。這個對立二分是普同性原理，天與地、生與死、男與女、理性與感性，分殊的兩極之間又再分，不斷地分殊下去，以台灣漢人的信仰為例，分了天與地之後，神祇又以和兩極的距離分出不同的屬性，譬如陰神與陽神。不同地區的神譜，經常是這樣的各種對立的拼裝 (bricolage) (Levi-Strauss 1960)。Jung 學派雖然不能否定 Levi-Strauss 的架構，卻認為這種分法過於理性，照容格的想法，神話裡的各種角色，就是文化以象徵來表達的形式。神話就是文化建構，都是人類為了解決自身社群生活所遇到的基本矛盾，和應付人生中千奇百怪的情況。譬如很多地區的神話裡皆有搗蛋鬼的角色，這些搗蛋鬼具有生命的原初動力，總是要經歷各種磨難與歷練之後，才能幻化成文化英雄。神話裡的女神是我們內心的陰性原型的表徵等等。

(Jung 1968)

法國的社會學家 Durand 則在這些基礎上提出他對象徵的看法，他認為各種象徵大致可分為兩個叢聚，一個稱之為白天的，呈現理性、明亮和意識面，另一邊是感性、晦暗和潛意識面，個人的人生或各種地區的文化經常呈現出這兩個叢集象徵的互相辯證的動力，也因為有這種不斷地辯證與調節，生活才呈現出她的意義，因此很多文化皆具有居中間的象徵扮演調節項，而個人或集體的文化卻很容易偏極化在一極，呈現某種病態 (pathology) (Durand 1989)。譬如西方啟蒙時代以來的理性思維的優勢，就被 Jung 和 Durand 視作一種失衡或病態。對容格而言，是一種意識和潛意識的「分裂」(split)，Durand 則用「極化」(polarized) 來形容，他認為人只有不斷地保有象徵之間的辯證，才能對抗異化與瘋癲。¹⁷¹

運用這幾位象徵學者的角度來看台灣漢人的宇宙論，天公與土地恰好分立兩極，是所有地區的必備項目。天公沒有形象，具虛空性，朝外祭拜，有如意識面，土地公具形象、可觸性，有如潛意識面。前者的祭祀組織傾向社會性與結構性，後者具自然性，祭拜非常隨機，沒有一定的組織形式。祭天的時候莊嚴隆重，齋戒吃素，具純淨的特質，拜土地公沒有特定儀式，家庭與個人瑣事皆在祈求範圍。有如 Durand 的分類，天是明亮、理性和意識面（意識隨社會現實而解構或重構具有虛空性），地屬感性的、晦暗的潛意識面，是自然的一部分，也是生命力的來源。不少地區的民族誌都顯示天神屬外來者，帶有權力的面向，和當地土俗呈現對立面 (Sahlins 1981, Nash 1979)。

在這兩者之間可以容納各種神祇，包括由人修練而成神的屬陽神，例如媽祖（女）、關帝（男），或屬死亡後才逐漸修行的，如義民爺等偏陰極。福佬地區最具盛名的囡仔神太子爺屬搗蛋鬼的典型，各種動物神，譬如虎爺，依容格的說法是人類本身具有的動物性 (animality) 的表徵，還有無數的王爺等。

大部分地區的主神，具有人形，生前並具有一定的功績，其實是「人」對於自我的能動性和文化建構者的自我隱喻，沒有主神的地區只祭天祭地，中間是人為主體。太子爺一如其事蹟，扮演搗蛋鬼的角色，在民間的想像裡，太子爺脾

¹⁷¹ 有名的 M. Hyde 和 M. Je

氣暴躁嫉惡如仇，具反叛精神，專打糾纏不休的鬼，具有最天真的能量。

義民爺甚至某些王爺，具有不正常死亡的特性。這類的神和中元節指向對「創傷」的撫慰，「創傷」和宗教有很緊密的關係，非常多的神具有「創傷」的特性。因為等不到主人而死的狗，等不到朋友而溺水的義友，為族群、國族而亡的英雄，為家族犧牲的姑婆，因父親的偽善而反叛的小孩，死時皆有遺憾，然而皆變成「神」。然而這類神需要經某種儀式的轉化，讓死時的怨恨得以和解，才能進行和其它象徵的連結，創傷要轉化成得以連結的力量。創傷有來自於不正常權力的運作（戰爭），或不符期待的遺憾等等。創傷是對的這個講究平衡和調節宇宙觀的破裂，兩極張力的不平衡經常以創傷結束：例如權力的不節制，所造成的遺憾是人生中最主要創傷的來源。如果兩極的辯證貫穿人類的文化歷史，創傷正是這個辯證過程中不斷出現的徵候，創傷在宗教裡居如此核心的地位。我們甚至可以說創傷的療愈，正是宗教的目的，創傷是文化建構的動力，也是幻化成文化英雄的路徑。

也正因如此，七月鬼節其實和人的距離是最近的。這些孤魂因為特殊境遇變成鬼，失去歸屬，也失去得以建構文化的社群空間，這樣的創傷是眾人的恐懼。眾人必須用宗教手續再次接納這些成員成為社群的一員，因為失去社群，也失去辯證的空間，是最大的斷裂，眾人經由儀式撫慰這些亡魂，也撫慰內心的恐懼。從他們未曾造成驚人而特殊事蹟，以及儀式、祭品來看，鬼和一般人有最接近的屬性，所以眾人用最具人性而喧嘩的方式來娛樂鬼。

如果將這些神譜落實在台灣以地方為單位的社群和其信仰與儀式，每一個地方社群除了不可或缺的天神與地神，因其特殊的歷史際遇，都有它特殊的主神和神譜，陪祀神的部分卻並非固定不變，而持開放的態度。隨著溝通交往，在天公與土神之間的空間，容納得下眾多意有所指的象徵——神祇。所以客家地區眾多的媽祖來自北港、新港。在主神的兩旁可以不斷增生陪祀神，太子爺、王爺、祖師爺等等，他人的主神到了這裡變成陪祀神，然而主神的替換卻非常罕見。換句話說，天神與地神是不能更動的，永存的，主神也幾乎未曾替換，然而陪祀神的

接受卻是開放的。這樣的現象說明了「人」作為兩極辯證的中心位置，以地方社群為立足點，對任何文化元素的接納，具有開放性，卻保有主體性。媽祖為女神具有移動和溝通的屬性，是客家地區少有的元素，這樣的接納，經歷一段漫長的交往，最終變成當地的陪祀神，並維持媽祖特有的移動和溝通的特性（林秀幸 2007）。

因為溝通交往而增加新的象徵的案例是常態，這說明了文化互動的例證，沒有固定不變的文化型態，在兩極之間，有各種可能性，隨著際遇機運，而有不同的組合。人類學的老祖宗涂爾幹曾經用最樸素的語言來描述這樣的可能性，他說：「圖騰崇拜…並非互不相干，…它們互相暗示，它們是整體中的各個部分」（Durkheim 1968：220）。當 Levi-Strauss 說，每個象徵皆是不斷二分法增生的項目時，也是暗示了他們可以不斷進行排列組合的可能。近代的 J. Clifford 用“routes”的寓意來說明文化的不斷互動和變異才是常態（Clifford 1999）。同樣地 S. Hall 也企圖要替文化認同引入動態的面向，一個具有異質性歷史的文化認同，如何真實地在非洲、歐洲和美洲的三個 presence 的動態辯證裡建構起來（Hall 2005）。雖然筆者認為 Clifford 和 Hall 兩者皆沒有關照到整體性和主體性的問題，因為任何一個個體和群體皆有其不可或缺的兩極構成其精神結構的整體性，不斷增生的新的文化元素有其位置，不同的歷史際遇造成的互動，亦有著不同的正當性。然而他們卻說明了不斷地移動與互動幾乎才是文化的常態，以此來反駁文化「根著」（rootedness）的概念。

然而這個不斷移動的真正動力除了來自於個體或群體的不可避免的接觸之外，兩極的辯證似乎才是真正動力之所在，用 Durand 的說法，人類只有透過不斷地辯證和協商，表達生命和希望。Clifford 和 Hall 只碰觸到實然面，Durand 更將象徵辯證帶入應然面。

如果把「整體性」的概念引入，文化圖譜自成一格的整體性，允許各種新元素的值入，也有足夠的空間來接納新的象徵，因為每一種文化格局的停滯，皆有「極化」（polarized）的危險，唯有透過不斷互動帶來的撞擊，才能促成這個

建構文化圖譜的動力，從這個象徵到那個象徵，如涂爾幹所言，象徵，它們總是互相暗示著，當我們指涉 a 時，它卻又指向 b, c…，在文化的圖譜裡，人是如此被期勉為文化的信使，在象徵之間互通訊息，協商與協調，它是一個永不完成的旅程。

宇宙論與社會運動

如果說宇宙論是精神結構或情感結構的參照體系，而後者是詮釋社會運動成員的主要參考架構，那麼宇宙論的闡釋，不僅提供詮釋的象徵體系，也提供社會運動一個應然面的提醒，如何地不停滯在某個象徵意涵，如何不陷入極化，如何地不斷保持在兩個叢集之間的辯證張力。

依 Durand 的看法，人類的大部分的知識和情感都可以象徵來表達，理性、意識面的與分殊的思維屬於白天的、明亮的，而感性的、直覺的、潛意識面的、融合的想像屬黑夜的、混沌的，這些不同屬性的人類能力，以象徵的面貌組構了大部分的知識、傳說、神話、宗教與藝術等等。而象徵的建構者是人，他的能動性也是宇宙論的編織者。這些看法和 Levi-Strauss 的象徵論有異曲同工之處，也是 Victor Turner 的「結構與反結構」(structure and anti-Structure) 的論述基調¹⁷²。

我們可以試著整體性的來闡述台灣漢人的宇宙論和宗教系統。天神與地神的組合，並不以大社群為限，任何群體包括家庭、地方社群、商會與社團乃至橫跨地域性和族群性的群體，皆具有相同的「整體性」，以台灣一般的情況，地方社群呈現最為明顯的群體性。這個組合奠定了人的社會意識面和自然性的基本辯證。¹⁷³一般的社會性的知識體系、制度是可見的，雖然有合不合理的問題，然而其存在的正當性是無庸置疑的。然而潛意識面，卻一直是最難以規範和釐清的面向。這就好像一般地方上仕紳對宗教伴隨的出神狀態的態度，不談論卻接受它的

¹⁷² 我們知道人類學家 Turner 和 M. Douglas(1996)有關結構和反結構的論述，都來自於 Parsons。

¹⁷³ 自然性和社會性的辯證，在社會學領域不乏關注者，參照伯格、樂格慢(1991)。

存在，但是仍受到宗教內部的適度規範。再稍微淺層的藝術、陣頭等難以用語言和理性表達的事物，基本上被視為祀奉神明的供品，受到保護。很顯然地在宗教的領域裡，象徵的互容和共存是最其最凸顯的倫理。基督宗教過於父性以及基督升天就不再下凡的地位，和西方現代性理性知識的建構的關係，在 Jung 的著作裡闡釋得相當豐富。在 Durand 的說法就是失去辯證的動力，僵化在分殊性的知識系統裡，這也是人類學之所以在西方扮演 cultural critique 的原因。然而這並不表示台灣漢人的宇宙論就是完美的，它並未揚棄辯證的兩極，表示這個文化建構的潛力，但是象徵系統和實際的文化建構關連，還取決於諸多因素，譬如詮釋者、中介者的角的。

台灣漢人的多神體系，使得象徵之間有互相連綴的動力，拜了關帝爺也會拜媽祖婆，也會拜好兄弟。對王爺的崇祀，也一體適用虎爺和三太子。不會男人拜男人、女人拜女人、小孩拜三太子、窮人拜好兄弟。地方上的人也不會只拜自己主神，到處參拜和進香向來是旅遊的重點，這種象徵之間的自動連綴的動力，就如涂爾幹所言，他們互相暗示著，也表現出這種辯證的動感，從莊嚴的天公到親密感的土地公，從嚴肅的關帝到喧鬧的三太子，這種象徵之間的秘密聯繫，一如將人類存在的諸多面向縫綴起來。既有理性的思維：律法的、制度的。也有潛藏的對自然和萬物的神秘參與：土地的關懷、情感的同理心等。既有文明的禮節，也有狂暴的破壞力。一如 Clifford 和 Durand 所言，文化建構的本質是動態的，缺乏這個動感，反而有趨於僵化的危機。

在天與地的辯證空間裡，非常眾多的神明有著創傷的印記為起源，不正常而具遺憾的死，但這並不表示他們會自動成神，通常他們除了原先的特殊行徑：不管是為群體犧牲，還是為正義無懼權勢，還是敢於反叛無理的父親，他們還是需經儀式上的和解，再納入神譜成為文化整體性的一員。這也給了文化認同一幅清晰的圖案，也就是多面向的整體性。心理學上有相同的例證，心理上的創傷，經常來自權力的濫用，受創者必須重新找到一幅認同的框架，他才得以敘述 (narrate)，也是建構一個新的社會與文化認同的開端。而能夠從創傷中走出來

的痊癒者，也經常具有治療他者的能力。換句話說，創傷經常是文化建構的重要動力，然而單一的個體無法勝任，他必須將自己納入文化圖譜的眾多面向和力量的辯證和調節，他才能完成這個建構認同的使命，並成為文化的信使。

宗教的象徵為人所創，這種對創傷的期許，令我們更關注「創傷」和「文化與社會」建構的關連。通常那些從事社區運動的人總能說出一段他們個人的故事，有些是不適應都市生活，有些是對現有體制不滿的，從體制中叛逃出來的，有些是暮然回首發現過去追求的皆是一場空的。這些或多或少皆是一種傷痛經驗，也是促成社會運動的重要動力——因為他們的經驗或能力，使他們更警覺到社會的濫權、失衡或裂痕，他們企圖追求另一種完滿的認同。

如同我們的神譜對我們暗示的，傷痛經驗是文化建構的動力，幾乎也類似社會運動者的命運。每一種規模與屬性的運動皆有不同的開始和路徑，如同來源不一的崇拜對象，然而如同神譜的多元性和辯證性動力的不可或缺，社會運動似乎也命定似地不能停留在單一情境。衝破政治鐵獄的，不能只習於戰鬥；經營地方社群的，不能陶醉在村落的人情。

不少歷史經驗告訴我們打退殖民者之後，經常上演的是內部殖民。我們不能以偽善的姿態廉價而冷酷地分析這些歷史上令人動容的勇者，因為前者和後者不盡然是一體，讓運動停留在這裡或那裡的，是整個社會的腳步，非這個或那個個體。衝破政治藩籬的勇氣是人世稀有的，是令眾人崇拜的，足以激發整體社會追求自我認同的動力，但是社會卻又經常弔詭地停留在一種激越狀態，讓社會整體的認識論停留在區分，區分敵、我，區分我族、他族，正如宇宙論對我們的啟發，傷痛者的動力來自於斷裂，但是其目的卻是追求完滿的文化建構，有如單一的神祇必須納入神譜，天公再崇高莊嚴，也需和土地辯證和解。防止這種認識論僵化的關鍵在於辯證的動感，用人類學的語言來說，就是文化批評。上層的政治語彙必須接受地方或其它次級團體的辯證與補充，習於陽性戰鬥的要能遊走到陰性的細緻，到感性的神秘參與。

台灣較大規模的政治性社會運動，大概在八〇年代開始，不少政治社會學

者都認為一開始是以民主平等為目標，最後卻走上族群政治的框架(張茂桂 1997 王甫昌 1994)。除了專制政權的政治資源以族群為分界來分配，造成的不平引發政權危機之外，以象徵研究觀之，還有可深究的空間。如同 Anderson 企圖替民族國家這樣的政治制度尋找文化根源 (cultural roots) (Anderson 1994)，帶著現代性徽章的社會運動和國族主義有著相似的在情感結構上的位置，似乎也該探詢暗藏在海平面下的 mental structure。如 Anderson 所言，在質子(proton)和普羅大眾(proletariat)之間的鴻溝，掩藏著一個尚未為人知的人的形上學概念 (metaphysical conception of man) (p. 11)，

Anderson 企圖探究歐洲基督教神聖世界如何逐漸衰微而轉變成國族主義的過程，其中 “territorialization of faith” 是一個主要的因素 (ibid: 17)，用象徵語言觀之，就是母土象徵的復甦，也可說是對土地的歸屬感提升到意識面之後。這裡觸動了精神結構的面向，兩百多年前這種土地感以民族國家的新面貌來表達她，並且是這個新的政治形式的起源之一。然而民族國家並未等同於土地感，兩者之間有太大的空間穿插各種插曲。Appadurai 這樣形容這個落差：「共同閱讀替國族運動搭建的舞台，建立在矛盾性上面——一種建構出來的原初情感的矛盾」 (the act of reading things together set the stage for movement based on a paradox of constructed primordialism) (Appadurai 1996: 28)。

Appadurai 企圖以此為引子，來鋪陳他的全球化的「錯置」(disjuncture)。然而這個矛盾的真正原因，不在於那個「想像」與「建構」，而是象徵的指向母土，並未做出任何一次解決的保證，這個象徵能量如此巨大，在歷史上一再發酵，卻在各地有不同的發展的命運。就如同台灣過去的政治高壓將象徵指向遠方，並由此建構其權力時，對民主的呼聲也一併呼喚出母土的象徵。「台灣是我們的母親」被說出來的時候，表示了一個「創傷」主體的發聲，她才剛剛要建立起自己一套認同的框架，得以敘述她的傷痛，而族群是在這個方向上被建構起來的分類學——是誰較靠近土地。如同宇宙論的啟示，傷痛經常是一個文化建構的開端，這樣的創傷主體的呼喊是無罪的，只是它不能停在一個象徵的認同，它命定地不能停在

它的悲哀、它的母土，要繼續它的文化旅程，繼續保有和天辯證的能力，保有它從象徵 a 到象徵 b, c, d 的連結能力和彈性。

當激越的街頭運動以強烈的動力鬆化了政治土壤之後，台灣的社區運動隨之登場，雖然不再那麼慷慨激昂，卻是常民百姓一種緩慢的自我療傷、自我承認的過程，與地方相關的象徵，適時地提供了各種養分民俗、民謠、地方史…，地方象徵的可觸性，給了上層結構一個文化的辯證性。如果上層結構需要下層結構的文化批評 (culture critique)，下層結構亦冒著類似的危機。

在社區的層次裡，抽象的政治語言都難逃生活裡最切身問題的檢驗，失業的、家庭破碎的、傾倒廢土的、盜挖河川的、中輟生、老人村，在鄉村的地方社群工作者，要有高度細緻的耐心，運用同理心，直接面對所有具體的問題，包括如何引起成員參與，如何維持社群感，如何維持地方生計等，運用巧思開創所有可能的空間。然而親密性和地方感就像母親的子宮，讓人溫暖也讓人窒息疲憊與無力，甚至自我圈限，面對生活的真實性讓政治路線好像也失去了意義，如同一位熱心地方事務的藝術工作者給我的回答「玩政治也會給政治玩」「政治很髒」。如何連結最具體的生活面到抽象的政治語彙，並讓這個連結有意義，不僅是上層政治的工作，也是地方工作者不能規避的思考，並得以繼續保持熱情的良方，否則抱著希望的歸鄉曲極易轉變成憂鬱的田園風，或甚至自我圈限在不正當的權力陰影之下，回復到過去作為極權政治無傷大雅的花邊，吊詭地得到一種「去政治化」的效果。

政治權利在地理空間的運作猶如意識和潛意識的協調關係，潛意識經常用非文字語言的圖像來表達我們在意識面尚未覺察到的徵相，如果我們將之壓抑在潛意識裡，如同將某些社會事實壓抑在看不到的角落，將成病源，它必須被提升到意識面並加以整合，如同社會事實必須被提升到制度面加以整合。社會運動扮演著猶如信使的角色，讓每個象徵互通訊息，讓天公聽到地底的聲音，讓地面看得到陽光，從這一層到那一層，國家不能背叛她的社區，社區不能廉價地消耗居民的虔誠。讓潛意識不再被意識面所壓抑，也不因此施展它狂暴的反擊力。社會

運動是這個追尋與展演的過程。

社會運動和宇宙論的交相指涉，說明兩極辯證的重要性，以及遊走在文化圖譜中的路徑的能力，猶如 Blaze。「變動」是歷史的常態，反過來說「僵化」則是無時無刻的危機，象徵是建構的，建構者正是人，他的能動性正是宇宙論的編織者，猶如東非的努爾人（the Nuer），牲口既是食物，也是物質環境，又是儀式、政治制度的起源，這種 mythical participation，說明了一種象徵不斷地在各種層次裡轉化的能力和路徑（Evans-Pritchard 1969），不停留在那裡也不停留在這裡。宇宙論也向各種新元素開放，是否合乎道德不在接納新元素與否，而在於過程和力道，是不是這個文化建構的網絡可以承受的重。

陸、計畫成果自評

達成預期目標情況：藉由象徵的總譜，理解宇宙論和社會過程的互動，達到預期目標。

研究成果之學術或應用價值：在社會運動的研究領域裡，逐漸有注重「文化意義」和「價值體系」對社會運動的影響。本研究對台灣客家地區的宗教象徵的研究，可補充作為外在表現的深層價值支撐內涵的理解。

即將發表成專書論文，將在六月出版。

柒、結論與建議

經由一個長期的研究計畫，本研究得以進行地區之間的比較，並無到更為完整的象徵體系，並理解到地區之間的差異，從中釐清社會過程如何和象徵體系互動。第3年將繼續儀式、象徵和社會過程的互動關係。進一步理解歷史、社群和宗教的互動。