

國家圖書館



002570895

# 社會誌

# 茶鄉

謝國雄 著



中央研究院  
社會學研究所  
Institute of Sociology, Academia Sinica

形塑台灣社會的資本主義與現代國家如何與既有的社會運作原則接軌？透過田野工作，本書以在地範疇來勾繪茶鄉的整體社會圖像與社會性原則，藉此重新分析血緣、地緣、宗教信仰與實踐、以及股份等已經被辨識出來的運作法則。本書更有意識地將資本主義與現代國家搬上檯面，細究二者與在地範疇之間的關係。此外，本書突顯了「做」這個在地範疇所呈現出來的「存有」經驗，並以在地的「社會」經驗為基礎，重新概念化「社會」這個概念。

約定俗成的「經濟」、「政治」、「親屬」與「宗教」生活是本書的切入點。村民以「頭家」、「倩」與「事頭」等在地範疇來理解工資，呈現出來的是「以倩為買賣」：一方面等同了勞動力與一般的商品，另一方面則突顯了對等交換的平權理想。特定的制度安排、在地範疇以及「做」讓「以倩為買賣」變得可以理解，呈現出工資經驗中的社會性原則與社會關係物化的機制，從而可以進一步掌握資本主義在台灣社會形成的過程。在村民對現代國家的經驗中，選舉與派系是政治生活的「顯」，政府的管理與村民的回應也是「顯」（可談、可做），但是白色恐怖的「報」則是政治生活的「隱」（不敢談卻縈繞心懷）。村民以戮力於營生做事（不談「政治」）、日常的「搏撻」以及超自然的報應與宗教上的庇佑來因應白色恐怖的「報」；務實與對等交換仍可辨識。在親屬生活中，擬制親屬透露出「養生送死及祭祀祖先的義務」與「繼承財產的權利」是一體兩面，在「自然」親屬中隱而不顯的「有勞斯有獲（份）」的對等交換原則，因為擬制親屬而被突顯出來。即便是在房份中，也看得到「養的循環」的對等交換，即父母生養子女，子女養生送死。務實與對等交換，也可在宗教生活中發現。人構想神明的方式以及神人





# 茶 鄉 社 會 誌

---

工資、政府與整體社會範疇

謝國雄



中央研究院社會學研究所·台北·2003

---



# 序言

眼下國際化（或只是某種特定形式的「美國化」？）甚囂塵上。從好的一面來看，國際化的目的在於提升台灣

本地的研究水準，藉著與國際學術社群的互動與切磋，促使台灣的學術研究精益求精。國際化只是一個手段，不是目的。如果只是斤斤計較在有登錄的期刊所發表的論文數目，那麼就是本末倒置，國際化的初衷，反而無法實現。

國際化的最終目的是要讓台灣社會學能對國際學界做出獨特的貢獻，從而有一席之地。要達成這個目的，就必須細緻勾繪台灣社會的各個面向，準確掌握台灣社會的特徵，進行「返璞歸真」的學術對話（而不僅僅是計算期刊論文篇數）。這些努力，不外是希望在台灣建立起有自主判斷力的學術社區。國際化應該是促成我們實現這個願望的契機，而唯獨我們實現了這個願望，才可能達成國際化的最終目的。這是「立足台灣，放眼世界」的跨世代志業，但願本書是完成這個志業的一小塊踏腳石。

整體掌握學科知識（這本無國界）與進行細緻的在地研究（這是如假包換的本土化工作），如鳥之兩翼、車之雙輪，相互糾結與啓發，深刻地掌握二者間辯證的關係是學術研究者終生不敢懈怠的修練。本書立基在台灣前輩學者的耕耘成果之上，透過具體的田野工作，重探社會學中的基本問題。藉由返璞歸真的學術對話，希望本書多少能做到「彰顯台灣味」和「提出新論點」。

書越寫越改，越覺才疏學淺。心所嚮往的境地甚高，但實際能達到的卻十分有限和卑微。時常在徬徨中摸索：或因為田野材料的不夠細緻而苦惱，或因為無法釐清理論上的思辨而煩悶，或因為無法讓二者有貼切的對話而擲筆，或無法提出原創的論點而望洋興嘆。田野苦，

國家圖書館



002570895

分析苦，寫書更苦。然則何時而樂耶？必曰：「先讀者之苦而苦，後讀者之樂而樂」。如果在增進對台灣社會的瞭解與開創學術視野上，本書能讓讀者偶有一得，斯離苦得樂矣！

謝謝茶鄉的父老分享了他們的經驗。協助過我的人太多了，無法一一致謝，但請接受我誠摯的感恩。鄭瑋寧小姐細讀了初稿，鍥而不捨地追問，是讓這本書終能完成的一個動力。書中前三章與第六章的一部份，曾分別在中央研究院社會學研究所的「1997 社會學會議」（棲蘭山莊）與週五論壇、民族學研究所「漢人社會與文化研究群」、台灣大學社會學研究所以及清華大學社會學研究所週三學術演講中宣讀過，我要謝謝與會聽眾的評論。其他在各種非正式場合協助與指教的同仁，也請接受我的謝意。兩位匿名評審的鼓勵與建議，銘記在心。編輯委員會（章英華、吳乃德、陳東升與楊文山）對第一、三、四、五章提出修改意見，減少了本書可能的缺失，一併致謝。

然而缺失與錯誤難免，其責在我。

謝國雄

於台北南港 2003年8月



---

# 目 錄

---

## 序

- 第一章 從被遺忘的傳統再出發：  
台灣漢人民族誌與社區研究 1
- 一、陳紹馨的遺產 2
- 二、台灣漢人民族誌與社區研究，1966-1995 8
- 三、「森林中較少人走的那條叉路」：怎麼走？ 39
- 四、茶鄉速寫 42
- 五、茶鄉與台灣 46
- 第二章 「倩」、事頭與「做」：  
茶鄉的「工資」經驗 49
- 一、「工資」範疇的在地呈現 50
- 二、以市場為師：茶市的形成與經驗 61
- 三、做茶，抓住生命之香：  
勞動力之體現及其效應 69
- 四、工之脈絡：紅白帖互助與換工 80
- 五、祖宗之「倩」 82
- 六、工資的文化建構 91
- 第三章 派、管與報：茶鄉的「政治」生活 99
- 一、派：選舉、社會纖維與人群分類 101

	二、管：日常生活中的「政治」	107
	三、報：國家整體化宣稱的威嚇性力量	113
	四、有「政府」，無「國家」?!	123
	五、餘音繞樑否？	132
第四章	自然、人法與永恆： 茶鄉親屬生活中的常與變	139
	一、「自然」親屬：家、家族與姓氏	141
	二、擬制	161
	三、創制	179
	四、「自然」與「人法」、 整體社會範疇與人觀、永恆與時間	183
第五章	年例中的神明、人與社會	205
	一、年尾戲	206
	二、正月十五慶典	216
	三、上帝公誕辰	229
	四、迎媽祖	239
	五、中元普渡與鬼之信仰	246
	六、土地公信仰	249
	七、祭解	252
	八、由異觀己：天主教與茶鄉的邂逅	253
	九、神、人與神人關係	255
	十、儀式、宗教與社會	262

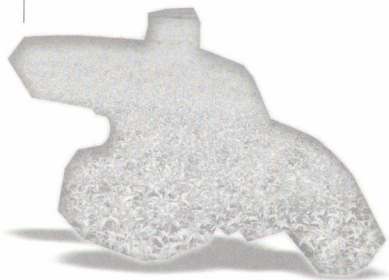
第六章	整體社會範疇與茶鄉社會誌	271
	一、整體圖像與整體論證	273
	二、整體社會範疇與資本主義： 「頭家」、「倩」、「份」與「做」	290
	三、「理解範疇」所為何來？	292
	四、在地的「社會」是什麼？	298
附錄一	閩南語一覽表	329
附錄二	田野過程與主要報導人	331
參考文獻		335



# 第一章

## 從被遺忘的傳統 再出發：

台灣漢人民族誌與社區研究\*



---

\* 從社會學在台灣的發展之角度來考察，社區研究只是曇花一現。台灣的人類學一直有漢人民族誌的研究傳統，雖未蓬勃發展，但也未曾式微。



過去 20 多年的台灣社會學研究，逐漸指出：資本主義與現代國家是形塑台灣社會的兩大力量。另一方面，人類學有關台灣漢人社會的研究，卻一直突顯血緣、地緣與宗教是台灣漢人社會的基底。二者雖不至於水火不容，但也未曾積極對話，更遑論整合了。

台灣的社會學家中，並非沒有人正視這個問題，陳紹馨(1906-1966)就是其中的佼佼者。本章將先回顧他的貢獻與限制，接著分析在他之後的台灣漢人民族誌與社區研究，指出這些研究的主軸、定位以及未決的問題。之後，將說明本書關注的焦點、切入的角度與核心的課題。本章最後將初步勾繪茶鄉這個田野，並指出其在台灣社會中的定位。

## 一、陳紹馨的遺產

在台灣社會學的發展上，陳紹馨是一個幾乎被遺忘的學者。<sup>1</sup>然而他的成就卻告訴我們：遺忘他將是台灣社會學的重大損失。他掌握了開闊的理論視野，呈現了社會整體的關懷，帶入了歷史觀點，確立了有關台灣社會研究的根本課題。在他之後眾多有關台灣社會的研究，仍然是在處理他所提出的課題：台灣社會的凝聚方式。

三十多年前，陳紹馨對台灣社會提了一個大哉問：整合台灣社會的原則是什麼？這些原則如何演變？他的根本課題是：「試圖探討台

---

<sup>1</sup> 晚近，陳紹馨似乎又重新被發現。兩位社會學者幾乎同時以其〈中國社會文化的實驗室——台灣〉當作討論的焦點與起點。徐正光(1991)從台灣的主體性來重新詮釋這篇論文，章英華(1991)則從歷經清領與日據的台灣史之歧異性，突顯這篇論文中的另一個訊息：「有著中國文化特色的台灣社會在現代化歷程中的變遷特色」。葉秀珍、陳寬政(1998: 23)在回顧台灣社會學的發展時，更推崇陳紹馨「堪稱為台灣社會學研究的鼻祖。」

灣聚落型態的演變情形，即台灣社會凝聚方式之理想型的發展過程」（陳紹馨 1979: 443）。

他指出了凝聚台灣社會的三種方式：血緣、地緣與功能關係。相應於這三種整合社會的不同原則，則分別有不同的社會類型：部落社會、俗民社會與公民社會。每個社會類型都有其相應的政治型態（部落、村莊與國家）和人口現象（分別是：高死亡率、規律的人口成長、以及下降的死亡率）。放在歷史上看，台灣的土著社會是部落社會，日據以前的台灣漢人社會是俗民社會，而日據以後的台灣則是公民社會（陳紹馨 1979: 443-485）。<sup>2</sup>

因此，要瞭解傳統的中國社會，包括台灣的社會，就要先瞭解血緣、地緣與功能性關係在中國社會凝聚過程中的重要性。陳紹馨具體地指出了這三種凝聚方式在台灣社會發展過程的不同階段中分別扮演了主導的角色（陳紹馨 1979: 446）。這也成為後來台灣漢人社會的人類學研究中的一個核心議題。

那麼要如何來回答這個大哉問呢？陳紹馨選了人口現象及其變遷來當作社會性質變遷的指標。

陳紹馨(1979: 35-91)比較了台灣人與旅台日人的死亡現象的各種面向（死亡率、死亡率的下降速度、嬰兒死亡率、嬰兒死亡率下降速度），發現旅台日人在各個面向都優於台灣人。但同時，日本殖民政府對於傳染病與風土病的控制，也投下甚大的精力，從而使得台灣人的死亡率下降。有趣的是，旅台日人死因以文明病為大宗。針對前者，陳紹馨的解釋是：「雖然風土不甚適合的殖民地，統治者可能利用政治上、社會上的優越條件，造出一個比本國更好的生活環境出來。這是一個普遍的現象，可以稱之為『死亡現象之殖民地的型態』。」針

---

<sup>2</sup> 這是很 Durkheim 式的提問，而所採取的分析策略則是 Weber 式的理念型，在解釋上則是採取結構功能論的立場。

對後者，他認為這是殖民政府的「餵牛搾奶」政策，使得被統治者的生活得到某種程度的改善，死亡率隨之降低，但這只是殖民政策的副產品而已，因此下降的速度不快，達到一定程度後，就不再下降了（陳紹馨 1979: 84）。

這是在同一個社會中比較兩種人（殖民者與被殖民者）的人口現象，從而推論出那個社會的性質。另一方面，也可以比較同一種人在兩種不同性質的社會中的人口學現象。陳紹馨(1979: 23-33)考察了由同一個原點出發的福建移民，分別在兩個海外地點的人口發展。他指出了這兩個地區人口現象在荷蘭殖民之前與之後的類似性，然後指出後續發展的相異性。福建移民在這兩個地區的人口現象相似，是因為這兩個地區的社會類型相似，在荷蘭殖民以前都是部落社會，而在荷蘭殖民以後都是民間社會。但在 1662 年鄭成功抵台以後，台灣與菲律賓的人口發展，開始有了不同點：前者持續發展，後者則有衰退的現象。顯然鄭成功抵台以後所採取的政治社會政策，為台灣華人人口增加之原因。<sup>3</sup>

進一步，他則直截了當地連結了社會類型與人口現象（陳紹馨 1979: 352-353）。部落社會中的人口現象是：高死亡率、高出生率、低自然增加率、變動的死亡率與出生率、沒有人為的人口控制手段。俗民社會則是：高死亡率、高出生率、低自然增加率、漸趨穩定的死亡率與出生率、逐漸控制人口現象。在文明社會則是：遞減的死亡率、高而漸低的出生率、高而漸低的自然增加率、穩定的死亡率與出生率、有人為的人口控制。<sup>4</sup>

陳紹馨(1979: 9-21, 93-117)也將歷史視野帶進人口學的考察，從而

---

3 但是鄭成功的這些政策迅速而且立即地改變了台灣社會的性質了嗎？

4 要留意的是，第三種社會類型是「文明」社會，而前面提及的是「公民」社會。

突顯台灣的人口現象的歷史脈絡：中國大陸人口在 1400-1600 年間倍增，導致華南過剩人口向菲律賓與台灣外移，以及日據時期人口轉型有其特徵（政府由上而下推動人口政策）。

陳紹馨對台灣社會的整體性質的關懷，使得他將整個台灣當作一個田野來考察。在他力陳「台灣社會雖然歷經日據但仍是中國社會」之餘，也透露了對台灣社會的看法：單純。這是因為台灣「地域狹小、歷史短暫」，日據時期台灣的人口是一個封閉性人口（從而可以當作與大陸對照的實驗室）（陳紹馨 1979: 1-7）。

陳紹馨給了我們幾點啓示。首先，是來自他的理論視野的示範。由於他所處理的是社會學中的一個根本問題，即社會的凝聚方式，使得後繼的台灣社會學家必須面對同樣的問題。第二、他所呈現出來的「整體觀點」，即企圖掌握台灣社會的整體性質，在分工日細的台灣社會學研究中，值得正視。第三、他將歷史過程納入社會學的分析中，讓歷史分析成為社會學研究的內在要素之一，值得學習。當然，針對這幾個攸關台灣社會性質的問題，他也提出了自己的答案。

像其他對社會作類型化的分析一樣，陳紹馨的架構與對台灣社會的歷史分期，也必然受到各種批評。諸如對於這三種社會類型的界定過於簡單、不同意他對台灣三百年來的歷史的分期等（黃應貴 1984: 115）。其次，則是從分析單位批評他忽略了具體的社區研究。陳紹馨對於台灣社會文化體系發展的理論，當然有助於處理「聚落與其所屬較大的社會體系間的關係」，但直到現在，他的論點「仍未與社區研究銜接而無法落實到地方性社會活動中」（黃應貴 1984: 134）。陳紹馨採取巨視觀點與依賴歷史材料，缺少比較地方性的微觀分析，無法呈現台灣不同地區的差異（黃應貴 1995b: 5）。<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> 也就在這個層次（具體的聚落），我們可以看到原住民與漢人的互動如何形塑了不同性質的社區（黃應貴 1995b: 5；Pasternak 1972）。

本書聚焦在其所標舉的凝聚法則。首先，人口現象做為社會凝聚原則的指標，<sup>6</sup>值得進一步探討。陳紹馨並未準確地說明三種社會凝聚原則與三種人口學現象之間的連結與機制。舉例來說，血緣作為凝聚原則如何會導致高出生率與死亡率、以及不穩定的死亡率與出生率？有關地緣與功能關係亦然。人口現象所指涉的，可能不全然是社會凝聚的原則。以旅台日人與台人的死亡現象之研究來說，讓我們掌握到的是殖民社會的殖民政策，而不是殖民社會凝聚的方式，而後者卻是陳紹馨所提的大哉問。如果這三種凝聚原則是台灣社會在各時期的主導法則，那麼一定有其他的表徵。換句話說，凝聚原則除了表現在人口現象之外，還可能表現在經濟、政治、宗教、社區認同等社會生活面向，但陳紹馨並未朝這個方向探討，好讓有關社會凝聚原則的論證更完備。<sup>7</sup>

其次，要如何確立與掌握社會凝聚原則呢？雖然分析的是台灣漢人社會的民族誌研究，黃應貴(1984)的評論也適用到陳紹馨身上。要確認某種社會構成法則，首先要確認這些法則在當時社會的各種社會組織的形成上，均具有其支配性與決定性。而要確認這點，必須與其他類似的構成原則並列比較。最具體的就是業佃關係與依祖籍而來的社會關係：「既然，當時的社會有著不同經濟利益關係的社會階層，而又不具有西歐中古封建社會封建主與佃農的社會關係，則依祖籍意識

- 
- 6 人口現象是「借事煉心」的材料：從人口現象中解讀出社會學的意義。「社會」與「人口」是兩組獨立的因素，彼此相互影響？或者：「人口」是「社會」的一個面向？「人口」是一個匯總的指標，它與個體行為之間的關係為何？個體又是如何決定其「人口」行為？如何匯聚出「人口」這個指標？個人的人口作為與「社會」的性質間的關係又為何？
- 7 當然，選擇「人口現象」當作社會凝聚原則有其優點：人口是匯總(aggregate)的現象，不可被化約為個人心理因素，從而是一種「社會事實」(social fact)。



而來的社會組織又如何協調其內不同階層的利益衝突呢？」（黃應貴 1984: 124）。

在〈台灣的社會變遷〉一文中，陳紹馨提到了地主與佃農的關係及其朝契約化的變遷，也提及了雇主與受雇者之間的關係也有類似的轉變（陳紹馨 1979: 518）。但在勾繪社會的類型與其變化時，他並未將業佃與勞雇關係納入討論，如這二組關係與用來勾繪社會類型的構成法則（血緣、地緣與功能關係）間，是什麼樣的關係？就功能性關係（「業緣」）來說，「同業」是否就是最重要的凝聚面向？勞雇關係是否也是一個關鍵性的社會構成法則？業佃關係在血緣與地緣主導的社會中，又扮演什麼樣的角色？<sup>8</sup>

同樣的，所謂的「公民社會」必然涉及了社會成員與「國家」之間的關係。這組關係在台灣社會的實相為何？在歷經清領、日據與國民政府之後的台灣「公民」如何經驗「國家」？陳紹馨(1979)對此並未多著墨。

另一個可能發展的方向，則是重新概念化所謂的「血緣」、「地緣」與「功能性關係」。舉例來說，陳紹馨所說的「血緣」，其實是親屬體系當中的一環，如果我們對親屬有進一步的理解，那麼也可以更深刻地掌握血緣關係的本質。晚近的研究透過物質性實踐(material practice)與人觀來重新理解「親屬」(Carsten 1995；林瑋嬪 2000)，即是具體的例子。

如何回應這些批評與挑戰？陳紹馨之後的台灣漢人社會研究，是否推陳出新？在本地方面，主要是來自中央研究院民族學研究所的台灣地區漢人社區的研究，如「台灣農村社會發展之研究，1971-

---

<sup>8</sup> 陳祥水(1973)的異姓公媽牌研究，指出了父系繼嗣在富農（地主）與佃農有著不同的表現。這樣的觀察，理論意涵豐富，參看本書第四章的討論。

1972」,「台灣北部地區社會文化變遷與適應的研究,1971-1975」以及「台灣省濁水、大肚兩河流域自然與文化史科學研究計畫,1972-1976」(以下簡稱濁大計劃)。<sup>9</sup>濁大計劃的研究探討了漢人的家族、宗族與祭祀圈,其主要的課題是,血緣與地緣在台灣社會的社區中如何具體運作(黃應貴 1995b;張珣 1996,2001)。西方的人類學家,也在這個時期投入了台灣漢人社會的研究。我將回顧從 1966 到 1995 年間出版的漢人民族誌與社區研究,試圖指出這些漢人民族誌是否意識到「台灣社會凝聚的方式」這個根本問題?如果有,又是如何處理這個根本問題?相較於陳紹馨,這些處理是否推陳出新?

之所以要選擇民族誌與社區研究,是因為在形式上,民族誌最具有兌現整體觀的潛力。社會學的「社區研究」,在形式上也具有「整體觀」的潛力。如費孝通([1947] 1991: 100)在回顧西方社會學發展史時提及了 Pitirim A. Sorokin 所說的「X+1」:社區研究整合了社會生活的各個分支,試圖點出整合社會生活的格式(configuration),而這正是各個分支研究無法取代的。

另一方面,民族誌與社區研究正是陳紹馨的研究較弱的一環。如前所述,他的研究偏重在宏觀與歷史,而欠缺在地的、具體的聚落研究。由此切入,我們應該最能發現後繼者超越他的地方。是否如此,就讓我們來一趟台灣漢人民族誌與社區研究之旅。

## 二、台灣漢人民族誌與社區研究,1966-1995

這段期間所出版的漢人民族誌與社區研究可分為兩類,一類是面面俱到的民族誌,另一類則是專注單一課題的處理。在討論這些著作時,我的焦點是,在理解台灣社會的性質上,這些民族誌是否做出超

---

<sup>9</sup> 這一部份,可以參考莊英章(1981)的回顧。

越陳紹馨的貢獻？是否仍有其限制？<sup>10</sup>最終的目的在於替本書做定位。

第一類的民族誌與社區研究，包括了社會生活的各個面向，依出版順序有葛伯納（1979；英文版，Gallin 1966）、王崧興（1967）、Diamond（1969）與 Harrell（1982）。這類「全方位」的民族誌，應該最能呈現社會凝聚的方式：或者透過明白表達出來的分析架構，或者透過其主要論證，或者透過未言明的章節安排。另一方面，在這類全方位的民族誌中，我們也最容易看出其「社會」與「文化」的觀念，而「社會」觀與「文化」觀的精進，正是促成「社會凝聚方式」的分析推陳出新的基礎。中央研究院民族學研究所在七十年代初期所推動的「濁大計劃」（王崧興 1973；莊英章 1973；陳祥水 1973；許嘉明 1973；施振民 1973），以及北部社會及文化變遷研究計畫（文崇一等 1975），也有整合的企圖，所以就列入此節討論。

以 1957 到 1958 年間的田野工作為基礎，葛伯納（1979）的《小龍村》（彰化縣鹽埔鄉的一個農村），涵蓋了生計、親屬、地緣、生命週期、宗教與變遷等議題。相較於陳紹馨，這本民族誌明確地標定了「血緣」的作用範圍。血緣一般指的是來自父系的關係（「族」）。他區分了族誼、親誼與村誼，族誼已制度化，親誼與村誼則尚未制度化（由個人作主，視情勢而定）（p. 209）。族在小龍村仍是最持久、最穩定的關係，但由於族沒有族產，所以會發展其他面向的關係（如單純地集中在祭祀）。同時，由於族的規模不大，成員一定要與非族內成員（如鄰居與朋友）發展關係（如合購農業機械）（p. 194）。

其次，葛伯納（1979: 195）指出，親戚（母系與姻親）在村際關係上十分重要。他也指出地緣關係尚未成為主導性的社會構成法則（「村」尚未成為一個整合性的組織）（pp. 195-196）。進一步，他將親屬關係與

---

<sup>10</sup> 我所討論的都是已出版的民族誌專書，並將其放在相關課題的歷史脈絡中，從而會帶進一些單篇的論文。

經濟關連起來討論，而這是在討論「血緣是否為主導性的社會構成法則」時，所必須進行的分析工作。族不參加經濟活動，不是替族中各戶服務的中心經濟單位，每家才是獨立的經濟單位。族的活動主要集中在祭祀以及政治活動（如選舉）（pp. 153-154）。

最後，他引進了「宗教與生命週期儀式」，並與「血緣、地緣、經濟」對照。他要強調的是，在社會變遷中，整合村落的力量是來自參與共同的宗教與生命週期儀式，而不是血緣或者地緣。可以看出他的「社會」觀，包含了親屬、經濟與儀式。親屬與經濟構成了社會關係，而社會關係與儀式又共同構成小龍村這個社會。

葛伯納的一個核心問題是：父系繼嗣而來的「族」是否為農村社會主導性的整合原則？血緣關係可能由村內推到村外嗎？在什麼意義下是？在什麼意義下不是？<sup>11</sup> 土地不足與人口壓力，使得小龍村村民與外界的關係越來越緊密，在村中，族可能仍是主導的關係，但是與村外的關係則不然：親戚與其他非親屬關係——灌溉系統、勞力交換群、運銷合作社等——的作用十分重要（葛伯納 1979: 306）。換句話說，血緣（父系）關係的整合有其一定的範圍與限制；在社會變遷時，更要靠儀式來整合。<sup>12</sup>

以漢人漁村為田野，王崧興(1967)從 1965 年 8 月起進行了一年的田野工作，寫成了《龜山島》，其整體觀十分突顯。首先，這個整體涵蓋了經濟生活（漁撈技術與經營）、社會生活（包含了親屬與非親

11 這裡可以看出葛伯納對於社區研究（民族誌研究）的定位，不在於概括整個中國文化，而在於「藉此重行檢討我們對中國文化若干最基本的概念」（如父系繼嗣是社會整合的原則）（葛伯納 1979: 9）。換句話說，我們對傳統文化的觀念未必正確，這一點在研究具體的社區後，就可以知道（同頁）。陳祥水(1973)的異姓公媽牌研究，就是一個例子。

12 會不會是因為宗教在在地人的社會圖像中是分立的，所以才能在變遷中發揮凝聚的力量？

屬的組織與活動)、宗教生活(包含了全社性、群體性與私人性的宗教活動)。其次,這個整體的主軸是經濟生活(漁撈技術與經營)。第三、構成這個整體的原則是「反應於」:「該島之漁團結構如何反應於其宗教生活?」(p. 2)。第四、主導經濟生活的原則是股東原則,股東原則指導了漁團的組成與運作。這是整體的基本原則,呈現在日常生活(共同出資買煙,依據出資分配香菸)、家族(有撫養才有奉養,有奉養與祭祀才有財產)、宗教生活(依出資額分配平安戲之豬肉、神明會有出資才有權利等)(pp. 133-137)。<sup>13</sup> 龜山島社會凝聚的原則不是血緣,而是股東原則(依出資、能力與貢獻來分配魚穫)。此外,股東原則中的資本配股(出漁船、漁網等固定設備的股東可以配到一半的紅利)、勞動配股(船員分得另一半紅利以及船員可以有「私公」,在漁船行駛期間,順便放些釣繩釣到的魚歸船員)、頭家與海腳(受雇的船員)的身分很容易變動等,都透露出台灣式資本主義萌芽的蛛絲馬跡。最後一點,他也提出文化的對極性(個人主義與社區價值)來勾繪龜山島的價值體系:個人主義體現在經濟生活,社區價值體現在宗教生活中。跟「個人主義取向相伴的近代生產技術」與跟「社區精神取向相伴的保守性宗教信仰」,是互補的兩個極端,二者由家族統合(男人的「行」(漁撈技術),女人向神明祈求「運」,都在家族內進行)(p. 137)。<sup>14</sup> 這本民族誌,不僅呈現了整體觀,而且具體地勾繪出不同於血緣與地緣的凝聚方式:股東原則。<sup>15</sup>

<sup>13</sup> 這當中要做出細緻的區辨:股東原則(有貢獻始有收穫,二者成正比例)、房份(諸子均攤撫養父母之責任與均分父母之遺產)、對等交換(又區分為貢獻與收穫二者間的對等交換,如漁團、神明會、家族活動間的對等交換,以及人與神間之對等交換)。

<sup>14</sup> 從本書的觀點來考察,這必須探究漁民信仰神明的理路,而不能簡單地說:因為這二者都是在家族內完成,所以家族就統合了這二者。參照本書第五章所討論的「神人分工」與務實保險等理路。

<sup>15</sup> 另一個在同時期處理漢人漁村的民族誌是Diamond(1969)。這是一本中



濁大計劃的民族學研究，重點在於「描述與分析濁水、大肚兩溪流漢人之拓展史、土著之遷徙與漢化的過程，以及各族群對於各種自然資源之利用的差異與變遷」（王崧興 1973: 1）。漢人部分的研究，其實是在 Maurice Freedman (1958)的架構下提問：福建、廣東的大宗族，為什麼不見於台灣？宗族為何沒有成為地域性組織的核心？莊英章(1973: 1977)指出，竹山地區在拓荒時期先出現的是以地緣關係為基礎的村落組織，以奉祀鄉土主祭神的村廟為其群體象徵，宗族——不論是以唐山祖為中心的大宗族或者以開臺祖為中心的小宗族——發展是較晚的現象。在概念上，濁大計劃的學者則提出「祭祀圈」，以之當作台灣漢人的地域性組織的架構。許嘉明(1973: 173)指出，拓荒時期的生態環境的適應、所謂的「番害」、漢人本身不同人群間的傾軋，使得各自將特定區域內的村落結合為一個更大的社會群體，這個群體以居民共同信奉的鄉土主祭神（如三山國王與媽祖）為表徵，其廟宇也就成為該地域內社會、經濟、自治、防衛等的樞紐；「以共同崇奉的鄉土神為中心，所形成的社會群體之地域範圍，可以視為一個祭祀圈」。施振明(1973: 199)則「以主神為經而以宗教活動為緯」建構出不

---

規中矩、相當細緻的民族誌，包含了經濟（謀生活動、階級結構、借貸與控制環境的手段）、親屬（成為一個人的過程、家、家戶與世系）、社區（廟與社區、村與國家、認同本村等）、及宗教（神明信仰、治療、運等）。作為記錄式的民族誌，這是一種所謂「只記錄現象」的實證作法。我們看不到 Diamond 的核心問題，也看不到她與理論的對話（除了簡單的現代化理論之外），自然也無法突顯鯤鯨所呈現出來的文化的特殊性。如果民族誌只是停留在這樣的階段，那麼我們對於台灣社會的認識，以及對社會學與人類學知識的累積，都無法有突破。王崧興的龜山島民族誌，就比 Diamond 深刻，原因有三：第一、王崧興正面迎戰「社會構成法則」的課題，而 Diamond 則未意識到這個問題。第二、王崧興在他的民族誌中，意識到社會學的一個根本課題，即「個人」與「社會」間的關係，並進一步說明這個問題呈現的樣態與解決之道。第三、王崧興具體地勾繪出了主導社會運作的股東原則。

同層級的地域性組織。

林美容(1986)對草屯的祭祀圈做了全面而細緻的調查。她一方面釐清判定祭祀圈的標準，如共同出資建廟或者修廟、收丁錢或者提緣金、演公戲、輪頭家爐主、巡境、及其共同活動（如宴客），<sup>16</sup> 另一方面則釐清了不同層次的祭祀圈，如聚落（自然村，主要是奉祀土地公）、村落（聚落群，以村廟為中心）、超村落（以歷史悠久之廟宇為中心或者12年一次的建醮）、全鎮性（以朝陽宮為中心）。她關心的問題是：「為什麼某一地域範圍內的居民會形成一個祭祀圈？……某些地域範圍的人群到底有什麼共同的特質，會讓他們結合在一起，形成祭祀圈？……」（林美容 1986: 98）。換句話說，她將祭祀圈定性為地域組織，試圖找出其運作原則。她發現了：聚落與村落層次的祭祀圈是依據信仰的結合（有共同祭拜天地鬼神的需要）與同庄的結合（同住、同屬一個地方），而超村落與超鎮域的祭祀圈是依據同姓結合與水利結合來運作，全鎮性的祭祀圈則是依據四姓結合自治的原則來運作。<sup>17</sup>

上述這些研究都將祭祀圈當成地域組織，但對其形成過程著墨不多。王世慶([1972] 1993)對樹林（日據時屬海山庄）的研究，提供了一幅完整的變遷圖像。十八世紀初，漢人初到樹林開墾時，村落尚未構成，宗教信仰社區也尚未構成，先民信奉自家從唐山帶來的神像與香火，祭祀限於家族內。所以此時的神明都與特定的家族連結，如賴家保生大地、藍家清水祖師、簡家媽祖等。十八世紀中葉以後，村落成立，相應的信仰圈也成立，開始有土地公廟與神明會。這二者大體上

<sup>16</sup> 張珣(2001: 11)在回顧祭祀圈的研究中，另外加了兩個標準：請主神來家中主持儀式的權利，以及成員的資格以父傳子為準。

<sup>17</sup> 張珣(2001)指出台灣的祭祀圈研究影響了中國學者。她並指出中國學者在大陸的研究，重視文獻，他們的歷史探究發現祭祀圈源自「政教合一」的里甲或者鋪境。

是跨越二、三庄頭的地緣性信仰組織，但也還有血緣性的土地公廟與神明會。此時期最重大的發展是賴家保生大地因為靈驗，由各人私有神明轉變為全樹林共同信仰的神明。即便如此，祖籍神明信仰仍然持續下來。此時，官方行政體系尚未滲入村落，祭祀組織在祭祀之外，兼討論「公」事。十九世紀末進入近代化歷程後，樹林的信仰圈也有了變化：土地廟的興建與信仰圈的分割（除了村里級的土地廟之外，還有甲鄰級）；濟安宮東遷並且繼續發展；神明會或者廢止、或者保存現狀、或者由血緣會員開放為地緣會員；祖籍神明信仰轉變為對所有住民開放（如十八手觀音），或者放棄原有祖籍神明（如安溪人之清水祖師），加入當地大多數人之祖籍神明信仰（十八手觀音）。

王世慶([1972] 1993)將信仰圈的發展放在地方的開拓史來看，並指出：家與聚落在宗教祭祀上的動態的合與分的關係。這是研究台灣漢人社會的一個關鍵課題。

「整合」的課題，在跨科際的社區研究中，以不同的樣態呈現。文崇一等(1975)就試圖以「整體」觀點來處理西河的社會變遷（田野工作於1971年8月到1972年7月間展開）。這個研究的主要目的是「探討西河村在現代化過程中，在文化、社會、心理以及生態上的變遷」（p. 2）。更具體地說，是探討「如何從傳統轉變到現代」（p. 101）。他們採用了「整體」（holistic）的觀點（p. 6），指出「由於社會變遷的各種現象彼此間有緊密的互動關係，在討論或分析某一個現象時我們又盡可能地考慮到他與其他現象間的關連」（p. 3）。他們隨即舉了一個例子，說明宗教在社會層次上的意義，一定與個人心理層次間有關連。這其實是在說要同時關照「社會的」與「個人的」這兩個層次。

他們探究了生態環境、人口變遷、職業變遷、經濟活動、親族關係、社會團體、宗教活動與社會態度等（pp. 4-5）。他們發現生態環境的變化，影響了職業結構（由農漁而工）。村民對土地的觀念沒什麼特殊的變動，對祖公業與自己買來的土地比較有感情，不會完全當成是

商品來看待；放領來的土地，則較易成為交易的對象，但是宗族並非土地買賣中的考慮因素。再者，土地已經不是社會經濟地位的象徵。就親屬生活來說，宗族關係不強烈，但在婚喪中被突顯出來。大體說來，親族關係變化不大。各種社會關係的重要性依順序轉變為：家庭、親戚、朋友、換帖兄弟、同族。換帖兄弟會則在社區的各種領導上，扮演重要的角色。在宗教活動上，不論是社區性的、群體性的或者私人性的，都相當頻繁。在社會態度上，男女間的差異不大，但年齡間的差異，在宗教、政治、家庭與道德態度上極為顯著，然而在經濟態度與成就態度上看不出來：不同年齡層的女性，成就動機都不強烈(pp. 233-235)。

Harrell (1982) 三峽犁舌尾的研究（田野工作在 1972 年 7 月到 1973 年 4 月間進行），則是透過研究者自創的分析架構來整合的全方位民族誌：「文化」在特定的「脈絡」下，呈現出了特定的「社會組織」。具體地說，犁舌尾的人依據中國文化的特殊運作原則，在不同的脈絡下，呈現出了不同的社會行為（組織）(pp. 53, 208)。

「文化」指的是那些為衆人所分享的、形塑現實的原則，可以區分出「社會結構」(social structure)與「非社會結構」兩個成分。「社會結構」指的是那些形塑社會現實的原則，「非社會結構」指的是文化的其他領域，包括藝術的原則、宗教的教義等(p. 8)。但 Harrell 並未說明「文化」的具體指涉。<sup>18</sup>「脈絡」指的是外在、既定因素的總和，面對這些因素，依特定文化規則行事的一群人必須調整其行為，加以適應(p. 9)。具體地說，「脈絡」包含了社會經濟脈絡 (Chap. 1)、變

---

<sup>18</sup> 我們大概可以透過 Harrell 在 *Ploughshare Village* 各章中對「中國結構」或者「中國模式」的描述(pp. 115-117)、社區「合作」的討論(pp. 135-8)、衝突的處理(pp. 150-154)、家庭生命史模式、父子關係、婚姻型態、女性角色等(pp. 170-175)，得知一二。但這些「中國模式」，卻又是散在「社會組織」（行為面）的章節中。

遷中的工作的性質(Chap. 2)、以及社會不平等(Chap. 3)。「行爲」除了社會組織之外，尚其他的領域（藝術品的生產、宗教儀式等）。「社會組織」（作為實際行爲的類型）包含了社區關係(Chap. 4)、家之組織(Chap. 5)、以及宗教組織 (Chap. 6)。

Harrell (1982)這本民族誌，有幾個特色。首先是觸及了「工作」與「不平等」這兩個台灣漢人民族誌不太常正視的課題。他發現：聚落成員在很多的互動中，是平等的，如慶典聚餐、換工與信貸等。聚落內各類屬——窮與富、有生產工具與無生產工具的人——的內部，並沒有共同的利益；不同類屬的人之間，也沒有對立的利益。對於剝削階級，當地人的態度是希望能加入（從而能享受免於辛勞工作的生活），而不是剷除他們，村民對工作的態度是不喜歡但認命(p. 83)。

其次，他對社區關係的分析，也有獨到之處。例如指出家是社區的核心單位，家與家之間的關係構成社區的另一個層次(p. 114)。他更進一步指出，犁舌尾無法人團體（corporate group，如父系世系組織），有對偶關係（dyadic relationship，如來自父系、姻親、結拜兄弟、與雇傭的關係）。對偶關係是人際互動的基礎、是潛在的（只有在有需要時，才會被動員）、各種對偶關係是等價（彼此可以相互替代，只要可以發揮作用即可）、可以被創造出來。<sup>19</sup>最後一點，他指出儀式的組織反映了先前的社會實況（如根據姓氏的人群分類），但因為習俗的力量，被保留至今(Harrell 1982: 187)。

除了這些全方位的民族誌之外，也有聚焦在單一課題的民族誌分別處理了親屬、宗教與教育。

---

<sup>19</sup> 本書將從在地範疇出發，試圖掌握田野中的整體性社會原則。從「頭家」、「份」與「做」等在地理理解範疇出發，能讓我們更貼切地掌握在地人對「工作」、「不平等或者平等」（階序）以及對偶關係的理解。此外，對等交換與務實的社會性原則，可以使我們同時掌握到各種對偶關係的共同性與特殊性，以及儀式性組織之變化邏輯。

在親屬課題方面，我們看到了 Pasternak (1972) 在台南 Chungshe 與屏東 Tatieh 的比較研究（田野工作於 1964 年 1 月到 1965 年 6 月間進行）。前者是閩南聚落，後者是客家聚落。在生計活動（土地取得；水利、勞力、資金與信貸）、親屬生活（婚姻、儀式、家之形成、延續與分割、家之外的親屬關係，如祭祀公業）、以及村莊活動（行政、經濟、內外威脅等）上，前者突顯了父系連帶，後者則突顯了跨越地方性祭祀群的社區性組織。他想回答的問題是：為什麼？(p. 2) 他提供的答案是，維生資源的性質，以及土地與水利的取得、維持與保衛的方式是關鍵(pp. 2-3)，這涉及了最初拓墾的環境，Chungshe 有開放的疆域，不需要競爭資源，而 Tatieh 則必須開拓新環境，水利系統需要跨家族的合作，更需要協防以對付外來的威脅。

與陳紹馨類似，Pasternak (1972) 也在處理台灣社會凝聚的方式，並且落實到具體的聚落層次，進行比較。他從而發現了同一時期的台灣社會有著不同的凝聚方式：Chungshe 是以父系為凝聚原則，但是 Tatieh 則以跨越地方性繼嗣群的社區性組織來整合。這自然挑戰了陳紹馨含括性的歷史分期。這個研究承襲 Freedman (1958) 對中國東南部的親屬組織的研究而來。Freedman (1958) 探討的是，單世系村莊何以在閩越如此普及。而 Pasternak (1972) 發現了變異（如在 Tatieh 村所發現者），並且提出了以外部生態條件為主要因素的功能性解釋。<sup>20</sup>

另一本與親屬有關的民族誌是 Cohen (1976) 對美濃 Yen-Liao 的分家的研究（田野工作於 1964 年 2 月到 1965 年 6 月間進行）。血緣是

---

<sup>20</sup> 依據黃應貴(1995a)的分析，Fortes (1945, 1949)的 descent theory (這是 Freedman 所沿用的理論)有下面幾個預設。第一、親屬、宗教、經濟，是原始社會中三類不可化約的「社會事實」(social fact)。第二、親屬關係本質上是一種道德關係(或者道德價值)。第三、做為價值系統，親屬不只有別於宗教與經濟，而且與這二者相互緊密依賴；親屬的組織原則更是社會組織與結構的支配性原則(master principle)。



台灣社會的凝聚法則，Cohen 界定「血緣」，並進一步處理血緣關係中的「家」，指出家的實踐之一致性、重新概念化「家」、釐清家的分合過程、分家過程與經濟活動二者間的關係、以及分家的內在邏輯。

Cohen (1976)認為中國家庭的實踐有其一致性，這個一致性對中國家庭的組織十分重要。這些實踐包括：家庭經濟角色的安排（如父親是再分配者、父親或者長子是管理者、子女是工作者）、以及資源的整合與再分配。這些實踐使得家庭可以因應各種不同的環境，發展出不同的經濟活動(p. 230)。雖然有不同組織（與結構）的家，但是背後運作的邏輯仍是一樣的(p. 231)。

其次，Cohen 進一步區分「家」為家計、家產、家群。三者各自有其分與合，彼此間有著不同的結合。這就挑戰了一般對中國家的預設：中國的「家」具有集中的家產、含括性的家計與集中的家群(Cohen 1976: 63)。

他也將家的分合過程與經濟活動連結在一起：種煙草與從事多樣化的經濟活動，會使聯合家庭(joint family)的階段延長，以便動員與使用家庭中的勞動力與資金。這是一種經濟性與功能性的解釋。<sup>21</sup>

另外一方面，Cohen (1976)卻也指出了「家」內部邏輯有分割的傾向。在「合」的階段，兄弟關係的連結緊密，強調團結，對於家產有同樣的權利，對於促進家的整體利益有共同的理解，所以不會表現出衝突與矛盾。但在「分」的階段，呈現出來的則是衝突與競爭。兄弟間的衝突，通常是透過他們的妻子來表現，唯有他們的妻子能代表他

---

<sup>21</sup> 其他全方位的民族誌，也都會處理到親屬，通常也都是在討論親屬是否為台灣聚落的凝聚原則。另一方面，也涉及了親屬關係的各種變異性（如 Harrell 1982），但 Cohen (1976)則是直接處理家的經濟面向。Wang (1978)採取了類似的策略來連結中國家族與其經濟性效應：共有與共享的內在機能促成了職業流動，含括性經濟促成了資本流通，多角化的自然趨勢則促成了中小企業的興起。

們這一房的利益來講話。由於有這種矛盾的關係，所以在合的階段，夫妻的關係是疏離的，但在分的階段，夫妻則團結在一起。因此，媳婦間的關係與夫妻的關係，都是「房在家中的結構」的函數(pp. 177-178, 193-211)。

大體說來，Cohen (1976)同時討論了家的內在邏輯與家的經濟活動，這讓「台灣社會如何整合」這個課題，又往前走了一步。值得進一步探討的問題是：家的實踐之一致性除了表現在經濟功能之外，是否還有其他呈現的方式？或者說，經濟性功能可以窮盡家的特徵嗎？其次，究竟要如何去理解「房」的概念與邏輯？<sup>22</sup>

「血緣」顯然沒有像初看時那麼自明。Ahern (1973)帶進了祖先崇拜，讓我們看到「血緣」的另一個面向。她首先分析三峽溪南的四個厝的祖先崇拜，由在世的血緣出發，邁向死後的血緣，指出必須將在世的血緣與死後的血緣視為一個整體（所謂「血緣」）中兩個不可分割的部份。

確立生前與死後的血緣關係之不可分之後，她指出並且證明了死後血緣關係的特殊性：祖先崇拜有其獨特的效應，這表現在對「死者具有特殊的力」的信仰上。祖先在祠堂、墳墓與在冥界舒適與否，影響了子孫的福禍。所以在世的子孫必須透過各種方式來紀念祖先，如在節日祭拜、在忌日祭拜以及建立牌位(p. 161)。

Ahern (1973: 91-92)指出：「解析祖先崇拜，可以引導我們到溪南社會纖維的經與緯，呈現了社群之間的聯盟與張力、以及個人的欲望與害怕。它不僅僅是父系關係的抽象表達；我們可以透過死者崇拜解讀台灣社會的基本設計。透過死者崇拜這個媒介，各種重要的社會關係彼此關連在一起。」生者與在陰間的死者間的關係之連結與斷裂，

---

<sup>22</sup> 在理論上，Cohen (1976)的研究採取了結構功能論取向。若從文化取向或者實踐取向來探討，自會有不一樣的詮釋。



「表達」、「再度肯定」與「重新調整」村民的世界觀(p.163)。<sup>23</sup>

在實質的論證上，Ahern (1973)指出：無財產（特別是水田），則不能名列神主牌位供子孫祭祀；祖先可以透過風水而有靈力作崇子孫；祖先不仁慈，反覆無常加害子孫。她很細緻地論證財產與祖先祭祀間的關係：只要祖先有留下財產，接受財產的人（不論是旁系或者直系）就必須在節日時祭拜死者；如果接受財產者是直系親屬，更必須在忌日祭拜（直系親屬通常有養育之恩，所以責任更大了）；如果是唯一的直系親屬，那麼更必須替死去的祖先建立牌位(Ahern 1973: 161, table 6)。

這個論點，引起了台灣漢人親屬研究者的激辯。余光弘(1986)細緻而犀利地指出 Ahern 因受先有理論定見，削足適履，誤讀了田野材料。余光弘(1986: 129, 138)指出，「無財產，無神主牌」是出現在倒房無後的情況下。他也提醒要區辨祖先與鬼的牌位以及祠堂上與廳堂中的牌位。他的結論是：「溪南人並沒有和一般中國人有太特異的理念，溪南人的祖先牌位的祭祀義務是循父系繼嗣相承的，財產的有無並不影響此一義務的傳遞；……溪南人的風水觀念也是『機械性的風水論』，即每一時空因素都能適當配合，風水的靈力即能產生，此種靈力並非

23 Ahern (1973)掙扎在變項式分析與主觀意義的掌握之間。全書的分析架構與大部份的解釋，都是在分析變項間的關係。但在書的結尾處，她警覺到了變項分析的限制，對於被研究者而言，研究者的這種變項式分析毫無意義。因此，完整的研究必須能將被研究者的主觀意義含納進來。變項分析的課題，立即可見，如牌位有無、家祭與家壇的有無、族產的有無、族譜的角色、以及這幾個變項間的關係等，但被研究者如何理解這些變項，則不那麼自明。從主觀意義來看，強調的是共通性，也就是試圖釐清不同的人的主觀意義的共同基礎。以三峽溪南的例子來說，不論這四個厝的哪一個厝，他們對於祖先在祠堂、墳墓與陰間的意義與性質，其實有共通的地方。這也是為什麼 Ahern 在分析這幾個課題時，並沒有著力於這四個厝的不同處，而是陳述了他們的共通處，如祖先的陰間之旅、在陰間的生活、陰間與陽間的關係等。

發自墓中的祖先；溪南人的祖先基本上是仁慈的，只有受到忽略或激怒時才會懲戒子孫……」(p. 173)。

李亦園(1985)試圖調和因 Ahern 這本民族誌而引發的各種爭論。他的基本立場是儀式象徵論(p. 47)，主張「親屬關係構成原則是一種理念的存在，儀式行爲或日常生活上並不一定把所有存在於理念層次的原則都表達出來，只有在特殊的情況下，不同的原則才視環境需要而被強調以作為調適的方法」(p. 60)。他認為表現在中國人各種祖宗崇拜儀式中的親族關係面向或者成分，最少可以分爲三類：親子關係（包含扶養／奉養、疼愛／依賴、保護／尊嚴等）、世系關係（包含家系傳承、財產繼承等權利義務）、以及權力關係（包括分枝、競爭、對抗與併合）。「這三種親族關係的成分，不但分別表現於不同的崇拜儀式之中，而且也可以因環境與情況的不同而有不同程度的表達與強調，因此使中國祖先崇拜的儀式極富彈性而有多樣性的表現」（李亦園 1985: 48）。

因此，在「正常」情況下，親子關係面向居於主導：祖先是仁慈的；子孫會祭祀祖先，不論祖先是否有財產讓子孫繼承。但在特殊狀況下，世系關係面向的權利義務關係就被突顯出來，如在無男嗣繼嗣的情況下，就必須以財產爲誘因而來招贅、過繼與收養。李亦園(1985: 50)認爲 Ahern 看到的就是這種情況，而陳祥水(1978: 36-37)的異姓公媽研究，也證實了「財產的贈與與祖先崇拜可以說是一種互惠的關係」。

Ahern (1973)這本民族誌意識到「死者崇拜」與「社會」及村民「世界觀」間的關係，前者不僅僅是「陳述」而已，而且有「行動」與「作用」等形塑效應在內。這告訴我們，要討論社會整合的原則，就必須探討儀式的再現與建構作用。在具體課題上，這本民族誌也引起了有關祖先的性質、祖先與祖產間的關係等課題，並且引來犀利的批判與調和的嘗試。余光弘(1986)與李亦園(1985)都準確地替 Ahern 所

看到的現象——祖先祭祀與財產繼承間的關係——定位。李亦園(1985)的理論企圖更寬廣，試圖以三個面向來勾繪台灣漢人親屬關係表現的光譜。

晚近，林瑋嬪(2000)以台灣南部的萬年村為例，對漢人親屬生活做出了紮實而創新的貢獻。受到 Carsten (1995) 啟發，她從「被研究者如何理解」親屬出發，勾繪出了台灣漢人親屬關係的新樣貌。親屬關係指的不僅僅是有關生育的文化性理解，也包含了日常生活中親子間的互惠交換（表現在衣、錢與同居共食等），更以好命的道德人為理想目標。她更從人體構成物質來重新理解父系繼嗣以及母方在父系繼嗣中的角色：父系繼嗣以「骨」為象徵，代代傳承，而母方則提供了「肉」，供父系持續與繁衍，但「肉」會不斷式微，不像父系那麼永久不朽。生命儀禮中的儀式物品的象徵性流動清楚地表達了這個訊息。她更指出，家屋不僅是親屬關係實踐的場域，在象徵上也結合父系繼嗣——生育、親子間互惠交換以及好命——與母方關係。

我們碰見的第二個重要課題是宗教。早期的研究大都從社會凝聚的原則出發，如 Jordan (1972)；較晚近的研究，則直接處理宗教本身，如 Sangren (1987)。

Jordan (1972) 處理的是台南新港附近的「保安村」（田野工作於 1966 年秋天到 1968 年夏天間進行），分析了該村的神、鬼與祖先。他的焦點不在聚落的凝聚原則，而是「宗教信仰與實踐」。就社會的凝聚原則而言，他的發現與陳紹馨不同，他認為姓氏與地緣（「同村」）是保安村並存的兩個凝聚的方式。姓氏當然與血緣有關，但保安村的姓氏組織，並不同於一般的「族」。帶入「宗教信仰與實踐」之後，要如何處理社會凝聚的原則與宗教信仰與實踐呢？我們看到他徘徊在結構功能論與結構論之間。他的功能論的傾向指出宗教信仰與實踐維持與繁衍社會結構，這出現在他對保護神與村及家之間的關係、靈媒權威之來源、家鬼等課題的詮釋上。

Jordan (1972: 172)清楚表白的則是結構論立場：台灣民間信仰的模式，獨立於它所觸及的社會實踐，從而，這個極具彈性的模式可以容納社會變遷，而不需更替。

然而，Jordan (1972)並未清楚呈現民間信仰的邏輯本身，而這本是結構論所應正面處理。民間信仰看起來仍是社會結構的反應，也是修補社會結構的機制（如冥婚）。這個信仰的邏輯本身，要到了 Sangren (1987)才得到正視。

Sangren (1987)對大溪的宗教信仰與歷史的研究（田野於 1976 年 1 月到 1977 年 8 月間進行），有幾個特點。首先，像 Ahern (1973)一樣，Sangren (1987)也試圖證明宗教信仰與實踐具有其獨特而自主的效應：儀式體現(embody)、正當化(legitimate)與繁衍(reproduce)了權威結構與價值(p. 170)。宗教包含了象徵性範疇間的關係（文化邏輯），以及社會集體間的關係（「實質性」邏輯(material logic)，媽祖信仰中的分香是一個最好的例子）(p. 213)。這樣一來，宗教的集體表徵與社會制度共同構成一個較大的繁衍體系，這個過程必須加以探討。第二、探討這個過程就涉及了當地人對歷史的建構（如媽祖助台人祖先渡海、開漳聖王助人抵禦外侮的事件在儀式中被再現出來）與對認同的建構（也呈現在各個層級的宗教儀式之中，如進香）。第三、他試圖呈現台灣宗教信仰與實踐底層的邏輯：陰與陽。這是 Sangren 所找出來的中國的文化邏輯。陰代表失序，陽代表秩序。陰與陽賦予中國的儀式特定的意義與價值。陰與陽是相對的與階序性的，是一種「含括對反」("the encompassing of the contrary")的關係（參照 Dumont 1980: 245）。陽在階序上含括陰。失序／秩序的對照本身就是一種秩序(pp. 133-4)。第四、宗教信仰中的靈力(efficacy)是來自陰與陽的中介。Sangren (1987)努力證明在家的空間、神明與祖先的牌位安排、死亡、喪禮上都看得到陰與陽的運作，同時在祖靈與鬼、女性神明與有應公、天庭與社區等都看得到陰陽的運作，這些實體之所以有靈力，乃是因為他們

中介了陰陽。

Sangren (1987)的一個理論企圖是重新概念化「文化」與「社會」。他認為「文化」、集體表徵與象徵在一邊，「社會」、社會制度與社會結構在另一邊，二者在分析上可以分開來，但在實際上則必須被看成是一個結構化的、cybernetic 過程（即社會繁衍）的一部份（亦即不可物化這種分辨）(p. 130)。「社會」可以從兩個層次來看：相對於文化的「社會」，這是由分析上的對照而來；以及包含了上述的「社會」與「文化」的「社會」(p. 131)。這是台灣漢人民族誌中，第一本有意識地將「社會」與「文化」概念搬上檯面，並且正面處理這兩個社會科學中的核心概念的著作。也因為如此，Sangren (1987)這本民族誌比其他的漢人民族誌更深刻。<sup>24</sup>

到這裡，台灣漢人民族誌已經比陳紹馨走得更遠了。台灣社會凝聚的方式，不限於在血緣、地緣或者功能關係；「宗教」與「象徵邏輯」也可以發揮凝聚的效應，呈現在歷史意識與社區認同的建構。結構論的立場使得晚近的漢人民族誌對於社會凝聚的原則有著不同的理解。而這是來自對宗教與儀式的探討，以及對「社會」與「文化」的重新概念化。

在後續的研究中，Sangren (2000)對中國文化邏輯的勾繪，則不同於大溪的專著。他以「中國的社會性邏輯」(Chinese sociologies)來稱呼。這有幾個不同的指涉，如社會生活是一種「生產」(production)，

---

<sup>24</sup> Sangren (1987)另一個獨特的地方是將他的論證與資本主義連結在一起討論，雖然很不經意。在分析對於新的經濟機會的在地反映時，Sangren 強調了傳統制度與其所體現的價值的中介性角色。傳統制度與價值（如家）「賦予了『對於薪資勞動與牟取利潤的在地反應』一個特別的形式，同時也限制了資本主義需求可以在當地達成的形式」(p. 41)。但他並未提供資料來佐證與說明。本書的立場是直搗核心，探討資本主義的核心範疇如何在在地社會中呈現。

從而社會性邏輯是一種實踐邏輯(a practical logic)；社會性邏輯是意識形態的異化（將自己的力量再現為外力，如神明的力量）；社會性邏輯連結了家、社區、地域與國家，其特徵是異化。前二者是一般性的描述，而最後一點則是中國的社會性邏輯的特徵。

最近的一本台灣漢人民族誌是 Stafford (1995)對綠島小孩學習過程的研究（田野於 1987 到 1989 年間進行）。綠島小孩的學習之道有二：家及社區中的學習與學校的正式教育，二者在教導方式與過程上都有不同。家及社區中的學習是在「廣泛分佈的再現」(widely distributed representations)中進行，包含了食物與金錢的交換、儀式的參與(p. 6)、中國人有關「人」與「生命循環」的觀念、社區的特殊性質（住宅與人際間的緊密相連）等(p. 167)。他們的學習過程是「一個與意象、概念以及實踐邂逅的持續過程」(p. 168)。

透過綠島的個案研究，Stafford 對「再現」(representation)重新概念化。他指出再現有兩種作用：認知（再現將注意力導向特定的、既存的社會關係上，使得當事人辨識出一種人與人之間的聯繫）；創造社會關係（再現導致了當事人認同某事或某人，從而發展出附著上去(attachment)的關係；以及做（再現的實踐本身就是關係，如做某些特定的事情就是作一個小孩）。

顯然，Stafford 處理了陳紹馨未觸及的問題：社會凝聚是如何形成的？個人是如何認識到、體會到「社會」的存在？Stafford 從認知的過程來處理這個課題，當然反映了西方人類學的進展，如持續關注人建構社會現實的過程以及引入一些關鍵課題（如認知、再現）(Bloch 1992)。

在葛伯納(1979)與 Harrell (1982)的農村民族誌中，都看得到工業活動的種子。Hu (1984)的主題就是台中南屯劉厝的農村工業化（田野時間從 1976 年 10 月到 1978 年 3 月）。農村工業化有幾個不同的面向，包括設立在農村中的小工廠、在農村家庭中進行的家庭代工、到附近



都市地區的工廠工作（但仍然居住在農村）、政府在農村地區設立的工業區（如竹山工業區）（Hu 1984: 215）。Hu 看到的是前三者。

Hu (1984: 93-98)發現了農村工業化的幾個特徵：自發的、立基於土地改革以後的小農經濟之上、以家庭為基礎、是外包體系中的一環、與農業活動並非互補、以及屬於非正式部門。

她提出的問題是，既有的社會——文化制度（如家與宗教）與農村工業化之間有什麼樣的關係（Hu 1984: 2, 9, 99-100, 187-188）？她的答案是，先存的社會——文化制度被保存，但也被改變，以便能對農村工業化做出調適。1970年代以前的工業化，年輕村民帶著妻小遷出到都市工作，削弱了與親代的連結，家庭的整合力量被削弱。隨之而起的調適是「隨人吃」（各房吃各房的），雖然還沒有正式分家（p. 117-118）。工業化削弱家庭連帶，家庭對工業化調適。1970年代以後的農村工業化，親代提供資金與房舍，讓兒子回來創業（pp. 118-119, 188）。家庭（特別是主幹家庭與聯合家庭）促成與提升了農村工業化。

如果進一步探討這種以家為主的生產組織與勞動過程，將會呈現出不同的面貌。柯志明(1993)處理的課題是台北五分埔成衣業的創業、經營與生產組織。他所探討的對象是一個「社區」：來自相同原鄉的移民、彼此有著地緣或者血緣的關係、而且都經營著相同的產業（成衣）。他的重點顯然是「產業」多於「社區」。

這個研究最大的貢獻在於突顯了產品市場的變化對生產組織的影響以及經濟邏輯的轉型。1980年代以前的五分埔，以生產量大價低的成衣為主，小頭家們主要是運用家庭勞動力（家庭工作坊），家戶邏輯主導了生產。人際紐帶（地緣與血緣）在創業資訊、資金籌募、市場變動與生產安排上，都發揮了正面的作用。1980年代以後，以仿冒流行成衣為主的市場，量小而變化快，加上原鄉來的勞動力逐漸枯竭，小頭家開始採用雇工與代工，並且彈性安排家庭勞動力、雇工與代工：「業者在機變程度不等的勞動雇用關係上，區分開核心勞動力與邊陲

勞動力，而建立梯次性勞力動員的機制，在這個基礎上形成搶時機頭的生產組織」（柯志明 1993: 192）。他也暗示了家戶生產的邏輯已經轉型為資本主義生產的邏輯，但仍「具有其特殊的部門屬性」（pp. 4-5）。

先前有關外銷部門的研究已經指出外銷市場之波動與台灣內部外包體系二者間的關係(Shieh 1992)。台灣從 1960 年代以來的外銷導向工業化，呈現出了產品種類不斷變化、產量波動大等現象，這意味著快速、彈性而且平順地動員勞動力。Shieh (1992)指出了外包體系擔當了這樣的工作。外包體系中有多樣的生產單位（發包者、代工廠、外包點、家庭代工）、不同單位間的「吸納吞吐」、單位內部彈性與快速的因應、以及創業機會所帶來的階級流動等，是台灣外銷導向工業化的生產機制。Shieh (1992)並進一步指出這個體系的壓力之分配與承擔的機制。

柯志明(1993)的研究，是以內銷的成衣市場為例，並且以「社區」為具體的探究對象。他也發現在內銷成衣業中產品市場在量與質上的變化、多樣的勞動力安排、以及這二者間的關連。他的獨特貢獻是帶進歷史過程，指出商品市場的變化、生產組織在不同時期的演變以及這二者間的關係。其次，以生產模式之連屬為架構的分析，也突顯了家戶生產邏輯的角色及其可能的轉型。對於台灣的社區研究或者漢人民族誌，這是一個重要的提醒：完整的社區研究必然要正視各種結構性的經濟邏輯。但令人好奇的是，由產品市場波動而來的壓力如何分配、由誰承擔、小頭家以外的行動者為什麼要接受這樣的安排？

從社區研究的角度來看，社區有其「非經濟面向」。柯志明(1993: 40-57)指出人際紐帶（血緣與地緣）在五分埔創業、經營與生產組織上的貢獻。在勞動管理上，更有「超經濟權威」（擬似家長的權威，pp. 85-86）。被突顯出來的是人際紐帶之「用」。值得追問的是，如何處理因為人際紐帶的運用所帶來的衝突？舉例而言，發包者的觀點是「自己人比較會配合，……趕工一定幫忙」「價格一樣，但親戚代工比較



會關照，整理的比較好」(p. 50)。但從承包者的角度來看就不同了，與親戚做生意，「不好計較價錢，利潤受影響，又繁瑣、要求多……親戚比較不好說話，親戚比較挑剔，別人比較客氣，親戚小量就叫我們去拿，別人則量大才叫我們去拿」(p. 50)。如何整合與調解這兩種衝突的看法？五分埔的小頭家在運用血緣與地緣時，是否遵循了一定的規範？

這裡的「人際紐帶」是「血緣」與「地緣」。其實，「姻緣」（姻親）是另一個很重要的人際紐帶。值得進一步探討的是，血緣與地緣的內涵、本質與特徵是什麼？是否有多層次的呈現與多樣態的運用？從這個角度切入，才可能由「產業」走向「社區」，而呈現出產業「社區」的整體特徵，而不僅僅是社區的「產業」研究而已。

針對「台灣社會的凝聚法則」這個大哉問，從 1966 到 1995 近三十年的漢人民族誌與社區研究以更細緻與更創新的方式來回答這個問題。首先，這些研究將台灣社會凝聚的法則當作一個核心主題，並且進一步細緻論證與標明這些凝聚法則作用的範圍。就血緣而言，葛伯納(1979)標明父系繼嗣關係可以發揮作用的範圍，Cohen (1976)指出家的分與合的邏輯，Ahern (1973)突顯了生者與死者之間的連帶，李亦園(1985)試圖以親子關係、世系權利義務與權利關係三個層面來調和因 Ahern (1973)而來的有關台灣漢人親屬的主要爭辯，林瑋嬪(2000)則從人體構成物質的象徵性交換與「好命」的人觀開啓了台灣漢人親屬研究的新面貌。

就地緣而言，Pasternak (1972)指出了有別於父系繼嗣的跨地區連帶，意味著不同的社區有不同的主導性凝聚法則。濁大計劃的「祭祀圈」指出了台灣漢人的地緣關係的表現形式，是以跨村落的輪流主祭的宗教活動為之。林美容(1986)指出了不同層次的祭祀圈以及推動祭祀圈的原則（同信仰、同庄、水利、自治）。王世慶([1972] 1993)指出了信仰圈之形成與變遷的過程。Harrell (1982)則指出社區關係的特質（對

偶、等價、潛在、可以因需要而被創造)。

在功能性連帶上，王崧興(1967)指出了股東原則的重要性，Hu (1984)突顯了1970年代以來的農村工業化，柯志明(1993)則以不同的生產組織的連結與家戶生產邏輯來理解都市移民社區中的生產活動。

其次，這些研究也指出了血緣、地緣與功能性連結以外的凝聚法則。葛伯納(1979)、王崧興(1967)、Ahern (1973)、濁大計劃、Harrell (1982)與Hu (1984)都留意到宗教儀式的重要性，但Jordan (1972)與Sangren (1987)則聚焦到宗教本身，二者都觸及了宗教儀式底層的結構邏輯，特別是Sangren (2000)更以「異化」來勾繪這個邏輯。<sup>25</sup>

最後一點，新理論課題的引進，也讓凝聚法則的討論有了新的空間。Stafford (1995)探討兒童學習過程中的「再現」與「認知」，有助於理解：社會凝聚法則是如何形成？人如何認識與體會到這些社會凝聚法則？

然而，這樣的進展也有其限制。

就血緣來說，李亦園(1985)有關漢人親屬的理論總結，暫時調和了由Ahern (1973)所引起的辯論，但仍然有幾個問題有待進一步探討。首先，要如何理解作為台灣漢人親屬關係的主要架構的父系繼嗣？其次，除了祖先崇拜與財產繼承之外，父系繼嗣是否有其他的要素（如養生

<sup>25</sup> 在這裡，我們要區辨社會凝聚原則、社會構成法則與社會運作邏輯。社會凝聚原則指的是人與人之間關連在一起的各種方式，如透過血緣、地緣或者功能性關係。要探討的課題是，哪一種人與人關連的方式居於主導的地位？這是陳紹馨的用法。社會構成法則指的是社會中各個生活領域（如「經濟」、「政治」、「親屬」、「宗教」等）如何分化、如何關連在一起的原則。社會構成法則的另一個意義，則涉及個人與「社會」之間的關係。社會運作邏輯指的則是社會凝聚原則與社會構成法則之底層邏輯。最適切的例子是杜蒙(1992)以「含括對反」來說明印度種姓社會底層的運作原則。此外，我們也必須區辨上述抽象層次較高的討論與較為具體的指涉（如血緣、地緣、功能性關係）。

送死與姓氏傳承)？這樣一來，這幾個面向間的關係為何？李亦園(1985)認為其所指出的三個面向是一致的(至少親子關係與世系關係)。但這三者間可能有不同的關係，如權力關係可能就與親子關係的邏輯相互衝突。進一步來看，養育兒女與養生送死之間，又有著什麼樣的關係呢？為什麼生前未奉養會遭活人批評、死後未按時祭祀會惹惱祖先？權利義務的對等關係，可能不僅僅在世系關係中發揮而已。最後一點，即便是承認只有在特殊狀況下(如無後、招贅、收養等)，財產贈與和祖先祭祀之間才有互惠的關係，我們仍然好奇，為什麼要透過財產來形塑這樣的關係？為什麼單單透過儀式還不夠？這是否傳遞了有關社會運作底層邏輯的訊息？我們要如何理解漢人親屬生活的「常」與「變」？

林瑋嬪(2000)的「新親屬研究」回答了上述的部分問題。往前推一步，我們仍然好奇：父系繼嗣本身是如何給建構出來的？為什麼「骨」被用來象徵父系，而不是母系？被研究者在理解親屬關係時，是否採用了「骨與肉」以外的比喻與象徵？父系繼嗣關係是如何被自然化的？

就地緣來說，濁大計劃所提出的「祭祀圈」，突顯了地緣關係可以透過宗教活動來建構。祭祀圈是宗教組織與宗教活動，但是有整合地域的作用，從而有地域性組織的成分。濁大計劃以來的祭祀圈研究，留意到了其地緣面向，但未正面處理其宗教面向。整個問題的焦點在於祭祀圈的「社會性」(sociality)的性質是什麼？也就是說，祭祀圈所打造出來的社會關係，與其他種類的社會關係(如由血緣而來的家與宗族、由維生而來的經濟關係、由權力運作而來的政治關係)有何異同？如何在整體的社會生活中予以定位？<sup>26</sup> 要回答這些問題，必須正

26 張珣(1996: 188-189)指出了問題的所在：祭祀圈是一個宗教組織，還是一個地方組織？這個問題源自「祭祀圈」這個概念的各種不確定性，如指涉的地域範圍不一、指涉的神明不一、指涉的活動不一、成員資格是強制性或義務性未定、居民參加的原因不一(居住、同姓、水利、或自

視漢人宗教信仰與實踐的理路，如台灣漢人為什麼要舉行各種宗教活動，帶來了什麼樣的效應。此外，必須分析血緣之外的各種性質的社會關係：「家」是台灣漢人社會中的主導單位，那麼家與家之間的關係以及超越家的社會連帶如何可能？以何種樣態呈現？

將血緣與地緣並列時，更可突顯上述問題。Pasternak (1972)的貢獻在於區辨出不同地區的主導性凝聚法則，這預設了「親屬關係」（特別是父系連帶）與「社區關係」有別。但他並未說明「親屬關係」與「社區關係」的本質與特性是什麼？二者間有何差別？被研究者如何來構想「親屬關係」與「社區關係」？「親屬關係」所發揮的作用與「社區關係」所發揮的作用有何不同？家與聚落如何區辨與連結？

就功能性的凝聚法則而言，王崧興(1967)的貢獻在於指出另一種凝聚方式：股東原則。但要如何對這個原則加以定位呢？是否有更底層的原則？這個底層原則在各個社會生活面向上是否有不同的呈現樣態？

---

治)、神明有廟無廟未定、廟與個人之間是否有層級未定、祭祀圈與編制村間的關係未定、各個層級的祭祀圈的演化關係未明。莊英章(1977: 175)的竹山研究，在祭祀圈之外，也引進了自然的流域、水利灌溉系統、交通等要素，並論斷「透過祭祀圈所形成的地域組織也就基於自然流域、水利系統或交通等要素」。他進一步指出，竹山的祭祀圈、擇偶範圍與市集有相當大的重疊。但是這個地域組織為什麼要以「祭祀圈」的形式出現，而不以婚姻圈或者市集出現呢？我們為什麼不稱這些地域組織為「市集圈」、「婚姻圈」呢？這才是需要回答的問題。林美容(1986: 139-140)也對這個問題存而不論，「本文的主旨在於說明祭祀圈的內涵與本質，至於祭祀圈除了共同祭祀的表相及人群結合的底相之外，與其他的社會生活到底有怎樣的相關，則不在本文探討的範圍。」但她仍然假設，在市場圈、通婚圈與祭祀圈三者中，祭祀圈才是台灣漢人社會生活的主體。顯然莊英章與林美容都已察覺到，必須釐清祭祀圈在台灣漢人社會生活中的定位。王世慶([1972] 1993)對樹林地區的祭祀組織與活動的研究，很清楚地呈現出家族、村落與跨村落三個層次間的結合與演變；他以祭祀圈的歷史演變過程，說明了家與聚落（以及跨聚落）間的分合。

其反映出來的社會具有什麼樣的性質？這都是值得進一步探討的問題。

相較於 Hu (1984)以「農村工業化」來勾繪 1970 年代的農村經濟生活，柯志明(1993)從生產組織及生產模式的連結切入，更能突顯形塑台灣社會的結構性力量——資本主義。柯志明(1993: 191)認定代工是資本主義生產的一種勞動組織形式，並且指出下面這個視角是比較貼切的：「……從小型企業如何結合不同機變程度的勞動組織……動員不同來源的勞力，並在多元的勞動組織間建立彈性的連結，俾能在……多變的市場需求及激烈的競爭下，適時地掌握市場機會與避開生產風險……」(p. 192)。

他在這裡討論的焦點是「勞動組織」之連結，而不再是「生產模式」間的連屬。更準確地說，是勞動力運用的各種樣態及其連結。這暗示了不同生產模式間的連屬，可能有不同的機制，例如壟斷商品市場的價格、提供貸款、與強制指定土地用途，但讓家戶生產依其特有邏輯運作 (Ka 1991: 231-232)，或者透過不同的勞動組織的連結 (柯志明 1993)。

這涉及了對「生產模式」（乃至於「社會」）的重新概念化。朝這個方向前進，就可以看到不同性質的連屬機制，如「工資」範疇或者「商品」的在地理解 (Taussig 1980; Biernacki 1995; 謝國雄 1997; Sahlin [1988] 1994)。這樣一來，探討的就不僅僅是「經濟」範疇，也不是「資本主義」而已了，得一併處理由在地範疇所構成的在地文化體系。

具體的例子更能說明這一點。小頭家在勞動力運用上的「伸縮吞吐」（各個類別勞動者數目依淡旺季而變化，以及彈性運用廠內雇工與廠外代工），似乎相當平順。這何以可能？勞動者為什麼願意接受這樣的安排？產品市場波動的壓力最後是由這群代工所與家庭代工承受（呈現在事頭的變動，甚至事頭的有無），他們如何經驗、理解與因應？小頭家追求最大的收益與利潤，或許是這個體系的動力，但是其他行動者也認同這樣的邏輯嗎（謝國雄 1992）？「事頭」中心與

「有做有錢、沒做沒錢」的「純勞動」共識，是否在這裡發揮了作用（謝國雄 1997）？或許，我們可以從這些行動者對資本主義基本範疇（如「工資」）的經驗、對在地範疇（如「倩」、「事頭」、「頭家」）的運用、以及實作經驗（如「做」）切入，以便能更深入掌握系統的邏輯。謝國雄(1997)的《純勞動》已經指出了這個方向，本書則以具體的例子來落實與證明。

就宗教與儀式這個凝聚方式而言，Sangren (1987)突顯了儀式的建構性作用：儀式建構出了歷史意識與社區認同。但是儀式所建構出來的，只有這兩樣嗎？或者儀式可以建構出不同的客體？進一步將儀式放在整體生活中加以定位，是否更可以看出「社會」的整體面貌？

其次，我們仍然無法被說服：靈力來自中介陰陽，是中國文化的邏輯。舉例來說，鄰里、村莊、市場區等「社會制度」，如何體現陰陽？再如，個人身體的內部也有陰陽之分，那麼調理身體內部陰陽的中藥，是否也具有靈力？

Sangren (2000)後來以「異化」來掌握中國社會文化的邏輯，也值得商榷。誠然，中國社會文化邏輯中有異化的再現，但中國社會文化僅止於此嗎？異化可以窮盡中國社會文化的特徵嗎？雖然在台灣漢人的宗教生活與家中都可以看到異化，但這並不意味著這就是台灣漢人的文化特色，正如「人必有一死」是普遍性的邏輯，但這並不是台灣漢人的文化特徵。即便是被異化，其樣態為何，也有待進一步釐清。更何況，台灣漢人是否將己力看成是外力而被異化，猶待證明。

探討凝聚原則，一定得分析主導的凝聚原則如何滲透到社會生活的各個面向、如何與其他凝聚原則連屬。葛伯納(1979)的「社會」是由「社會關係」（親屬與經濟）和「宗教儀式」所構成，但我們不知道這二者如何整合在一起；他只告訴我們在社會變遷劇烈時，儀式會發揮整合的作用。此外，葛伯納(1979: 139-144)也指出在土地不足與人口壓力下，村民的出路不外乎受雇（在鄰近地區或者台北）、做家庭代



工、做小生意等，同時也留意到行政機構與選舉(pp. 24-26)。換句話說，他留意到資本主義與現代國家在小龍村的蛛絲馬跡，但並未正面與細緻地處理這兩種結構性力量與原有凝聚原則間如何連屬。

王崧興(1967)的整合是「反應於」，<sup>27</sup> 這預設了以經濟生活為主軸，社會與宗教生活只是反映經濟生活的場域。也就是說，經濟生活上的原則是整合社會的主導性原則。就實際的情況而言，在這群漢人移居龜山島開始漁撈生活時，他們一定已經有特定的親屬與宗教關係與概念。這意味著親屬與宗教生活中的關係與概念，早於經濟生活。所以「漁團的結構反應於其社會宗教生活」的論證，在歷史過程中恐怕站不住腳。其次，我們看到了兩個平行的論證：經濟生活反應於社會宗教，而經濟生活中的個人主義與社會宗教中的社區主義則相互矛盾。那麼要如何調和「反應於」與「相互矛盾」呢？第三、如果家族統合了相互矛盾的個人主義取向與社區主義的取向(p. 137)，那麼家族應該是龜山島主導的社會構成法則。然而王崧興卻說：「漁業為龜山島之主要生產事業，而其生產團體之船隊，也是該島社會宗教活動之單位。家族並非該社會之生產單位，而是附屬於船隊之組織」(p. 91)，如何調和這兩個矛盾的論點呢？最後一點涉及了文化對極性，如何確認文化的對極性表現於這兩個取向（即個人主義取向與社區取向）？文化中是否有其它的對極性（如：潔與不潔、今生與來世、入世與遁世等）？如何確立這樣的對極性是龜山島的特徵、漢人社會的特徵、或者是人類社會的一般性特徵？個人主義與社區主義者一定矛盾嗎？這最終會導向漢人的「社區」觀念與經驗。

文崇一等(1975)對於「整體」有幾種不同的勾繪。首先是「社會的層次」與「個人的心理層次」之間的關連(p. 3)。與此類似的是區分出

---

<sup>27</sup> 「反應於」出現在該書第 2 頁，但在第 131 頁時，卻又變成「反映於」。後者應該是一般中文的用法。

「社會文化層面」、「個人實際行為」與「個人態度與價值」，分別有適切的研究法來探究（參與觀察和訪問、問卷法、量表法）(p. 192)。其次，「整體」指的是由《西河的社會變遷》這本書各章所指涉的面向所構成，包括生態環境、經濟活動、親族組織、社會關係、宗教活動與社會態度。但這裡似乎有些曖昧。在序論處，作者們陳述的目標是「探討西河村在現代化過程中，在文化、社會、心理以及生態上的變遷」(p. 2)，但在結論處，作者們卻說：「……生態、經濟、親族、社會、宗教及態度六種變數在變遷中互為影響，沒有任何一變數具有決定性的影響力。換句話說，就是生態體系、社會體系、文化體系、和心理體系可以互為因果關係或者互相推動變遷」(p. 235)。顯然，在前面一個論點中，「變遷」呈現在文化、社會、心理以及生態之上，但在後者中，「變遷」變成一個有待解釋的對象，而生態、經濟、親族、社會、宗教及態度則是解釋這個變遷的諸種變數（彼此間相互影響）。

這樣的曖昧，更呈現在特定的社會生活面向。以「經濟」來說，各種維生活動（漁業、農耕、經營小商店、到工廠工作）被放在「經濟活動」這一章，而與親族、宗教、社會關係等區分開來。但是農會與漁會，則被放在「社會關係」一章中討論，稱其為「經濟性社團」，以與「社會性」、「政治性」、「宗教性」社團相對。而有關經濟活動與成就的態度，則被放在「社會態度」一章，以與其他的家庭態度、政治態度、宗教態度等分開。一方面，我們可以看到「經濟」的各種面向：活動、團體與態度，但另一方面，這些面向卻被放在不同的社會生活領域之中（如經濟性團體被放在「社會關係」）。同樣的問題也出現在「宗教活動」與「宗教性社團」的安排上。在討論社區領導人與權力時，他們也一致地將權力區分為政治的、社會的、經濟的與宗教的權力，然後探討這幾種權力匯聚到哪些人身上(p. 129)。

換言之，文崇一等人(1975)所勾繪的「整體」有多種圖像以及不一



致的版本。更重要的是，這個研究預設了「經濟」、「政治」、「宗教」、「親屬」等分立的社會生活領域之外，更有一個叫做「社會關係」的獨立領域。可以確定的是，這都是研究者的分析架構。上面已經指出這種架構的不一致之處，更具挑戰性的問題則是村民是否採取這樣的架構用來理解與經營他們的社會生活？最後一點，我們並未看到這些範疇如何整合在一起。<sup>28</sup>

本書將從不同的角度來勾繪「整體圖像」。首先，本書直接面對這些約定俗成的「經濟」、「政治」、「親屬」與「宗教」等範疇，並且呈現村民的經驗與理解。其次，本書從「在地範疇」切入，希望能達到立基於經驗而超越經驗的效度。第三、基於上述的努力，本書提出整合的社會性原則（對等交換與務實）。<sup>29</sup> 第四、本書將勾繪出茶鄉村民對於「社會」的經驗與再現。最後一點，本書認識到的「結構化力量」（形塑台灣現代社會的力量）是資本主義、現代國家與在地理理解範疇，所以勾繪出來的整體圖像自然不同於《西河的社會變遷》。<sup>30</sup>

Harrell (1982)的分析架構，相當突兀。就「文化」而言，我們可以同意文化是形塑社會現實的原則，但是將「文化」分為「社會結構」與「非社會結構」就值得商榷了，因為「文化」與「社會結構」指涉的可能是不同層次的現實。再如將「社會組織」看成是行為的類型，

<sup>28</sup> 作者們有整合的企圖，但也發現整合相當困難(p. 10)，最後的結果是一個半整合的狀態，「共同決定一個全般性的研究架構，每個參與研究者在這個架構中擔任一部或者兩部分」(p. 11)。

<sup>29</sup> 事實上，《西河的社會變遷》的許多發現支持本書的論證，在相關的地方，我會指出來。

<sup>30</sup> 《西河的社會變遷》的作者們其實都已經察覺到「變遷」的力量（如工廠林立、藍領工人增加、居民對研究者的猜疑與不信任等），但卻以「工業化」、「都市化」、「現代化」等概念，而非「資本主義化」與「現代國家形成」等來掌握。

是實證式的觀念。最讓人不可理解的是所謂的「脈絡」（包含了社會經濟脈絡、變動中的工作性質、以及社會不平等）。Harrell (1982: 113) 甚至認為這三者與文化無關(culture-free)，不需要知道中國文化或者中國社會結構，就可以瞭解這幾個面向。他認為要瞭解社區關係、家與宗教組織，就必須要掌握文化規範，進一步考察上面的脈絡因素對文化規範的影響，從而表現在社會組織（行為）上。但要瞭解空間經濟（社會經濟脈絡）、工作與不平等，不也是同樣要掌握到其文化內涵嗎？Harrell 的「空間」、工作與社會階序的概念，相當武斷，而這來自武斷的「文化」觀與「社會」觀。武斷的分立與僵硬的連結，構築成一個外加的整合架構，使得 Harrell (1982)無法有效回答：這個民族誌所提及的社會生活的各個面向，是如何整合在一起的？這個被整合在一起的整體，以及整合的邏輯，具有什麼樣的特色？即便我們不質疑這個架構，另一個質疑也會浮現，這樣的分析架構，能呈現出犁舌尾這個個案的特色嗎？<sup>31</sup>

討論凝聚法則的問題，最後必然涉及「社會」的概念化。Sangren (1987)有意識地將這個課題搬上檯面。但我們仍然無法確切掌握到，他的「社會」指的是什麼？是社會制度、社會組織、鄰里、村莊、市場區、或是儀式(pp. 6, 230)？Sangren (1987: 10)在以「社會繁衍」來涵蓋社會與文化之後，指出散在不同章節的歷史分析、社會學分析與文化分析的對象，其實是同一個實體，就是「大溪社會」。這到底是什麼？如何才能呈現大溪社會的特色呢？依 Sangren (1987)的研究，我們可能得到一個結論，大溪的中國人很像印度人（至少在思考結構上），因

31 但 Harrell (1982: 211-212)指出了以聚落為分析單位（民族誌或者社區研究）的優點，包括比較的（中國文化區中不同村落的比較，以考察中國社會結構的變異的範圍）、系統的（瞭解一個社會中的地方體系的不同層次如何彼此連屬）、具體的（涉及了具體的人類經驗）。因此，這種的村落研究不同於孤立的部落社區。前兩點與葛伯納(1979)的見解一致。

爲二者都運用「含括對反」的階序性原則（參照杜蒙 1992）。這暗示了大溪這個社會及文化的特色，另有所在。他重新概念化「社會」與「文化」等核心概念，但卻仍未能掌握到被研究的田野的特色。這也說明了，在「社會」與「文化」的重新概念與具體的田野個案之間，有許多細緻的中介工作必須進行。

本書將指出透過在地理解範疇，勾繪在地人的「社會」觀與經驗，是一條可能的途徑。<sup>32</sup>

Stafford (1995)提出了「再現」這個理論課題，使得凝聚原則的探討，有了新的空間。雖然有這樣的進展，但仍有不足之處。首先，再現的這幾個作用，在理論上當然擴大了我們對再現的概念化。但是「文化」（如中國文化）在學習過程中的特殊性在那裡？除了認知過程的普遍性基礎（如他所提及的再現的三種作用）外，必須指出特定的文化在學習過程中的特殊貢獻。

其次，在處理這些課題時，Stafford帶入了漢人研究中的親屬與宗教的分析。可惜在連結這兩個課題與「孩子」或者「學習」的研究時，做得不夠細緻，以至於無法從親屬與宗教研究中借力，強化對「小孩」與「學習」的研究，也未能從對「小孩」與「學習」的研究中，重新看待親屬與宗教。<sup>33</sup>

---

32 以中國研究來說，大都發現了一組思考的範疇（兩極、associative thinking、五行等）或者價值（孝、階序性的臣服等）持續存在。但這些研究都未能解釋這些思考範疇何以持續存在，也未解釋他們與社會制度（如家、社區、國家）之間的關係(p. 2)。Sangren (1987: 2)的立場是，思考範疇與社會制度二者相互生成。「文化」（「集體表徵」、價值、世界觀、象徵體系）與「社會」（人之作為、他們賴以生活與互動的制度、「社會結構」）不可能分開來被分析。本書認為單單宣稱這二者相互生成、不可分割，並不能讓我們的分析更進一步。本書的立場是，正是所謂的「範疇」，特別是被研究者日常生活中所運用的在地理解範疇，才是重新概念化上述各種二元關係的敲門磚。

本書將從在地範疇來分析這樣的課題。舉例來說，Stafford (1995: 70-113)指出的親子之間的「養」的循環，其實涉及了親子之間的對等交換與其倫理性的呈現。此外，本書也將以年例為例，指出茶鄉「再現」的特殊處，如「繞境」同時涉及再現的三個面向，「做」更包含了宇宙觀與存有經驗。

雖然有部分的研究觸及了資本主義與現代國家，但形塑台灣現代社會的這兩大結構力量，仍未獲得深入與全面的處理。在地人如何經驗這兩大結構力量？這兩大結構力量如何與既有的凝聚原則（如血緣與地緣）發生連結？如何在整體社會生活中替這兩大結構力量定位？

本書立基在上述的研究成果之上，並且試圖超越其限制。總言之，深化凝聚原則的探討、嚴謹地勾繪出社會的整體圖像<sup>34</sup>、正視資本主義與現代國家及其與既有社會連帶間之連屬，將是本書的核心課題。

### 三、「森林中較少人走的那條叉路」：怎麼走？

形塑台灣社會的資本主義與現代國家如何與原有的社會運作原則

33 在寫作上，Stafford (1995)採取了「廣泛分佈的再現」的寫法。但綠島小孩的認知模式真的是「廣泛分佈的再現」嗎？Stafford 並沒有提供足夠的資料（如小孩的主觀經驗）。此外，在民族誌寫作的方式上，有些再現的標題與內文的論證不很相符。各個再現之間如何整合在一起，也未做說明。當然，被研究者的學習環境可能是由廣泛分佈的再現所構成，但研究者的「再現」，是否一定要跟隨被研究者的世界呢？這值得進一步思考。

34 七十年前出版的一本社區研究，自許為「社會誌」(sociography)，其目的是要掌握社區的結構，勾繪其整體生活圖像，其手段則是結合主觀與客觀、細節與數字、個案與統計，最終以整合性建構(integrating constructs)總其成(Jahoda et al. 2002)。該書踏實細膩，是社會誌的好榜樣，但後續的發展卻是「革命尚未成功，同志仍須努力」。本書認同這樣的精神，同時也試圖另闢蹊徑。

接軌？以茶鄉這個聚落作為考察的田野，本書透過在地範疇來勾繪茶鄉的整體社會圖像與社會性原則，藉此重新分析血緣、地緣、宗教信仰與實踐、以及股份等已經被辨識出來的社會運作法則。本書更有意識地將資本主義與現代國家搬上檯面，細究二者與整體社會範疇之間的關係。此外，本書突顯了「做」這個在地範疇所呈現出來的「存有」經驗。這是本書有別於其他幾個理解範疇(categories of understanding)傳統（如 E. Durkheim、M. Mauss、A. Gurevich 以及 W. Sewell 等人）之處。最後，本書以在地的「社會」經驗為基礎，重新概念化「社會」這個概念。

第二章將從資本主義切入茶鄉。「工資」是資本主義的基本範疇，要瞭解資本主義在台灣的進程，就必須探討台灣社會如何經驗與理解工資。村民是以「頭家」、「倩」（*chiann*，僱用）<sup>35</sup>與「事頭」等在地範疇來理解工資，呈現出來的是「以倩為買賣」：一方面等同了勞動力與一般的商品，另一方面則突顯了對等交換的平權理想。何以如此？第二章從特定的制度安排、在地範疇以及「做」來詮釋這樣的經驗，最後輻轉到村民的「人觀」。從這三方面來做解析，可以呈現工資經驗中的「社會性原則」與社會關係物化的機制，從而可以進一步理解資本主義在台灣社會形成的過程。

現代國家是台灣當代社會中的一個要角，而茶鄉是台灣社會的一部份，所以要整體地理解茶鄉的社會生活，勢必要面對現代國家在茶鄉的作為與實踐。第三章探討村民如何經驗「國家」與「政府」？是

---

<sup>35</sup> 閩南語首次在內文中出現時，寫「漢字」，並在括弧內加註拼音及解釋，第二次以後出現，只寫「漢字」。與閩南語「相應」的漢字與拼音，則依據董忠司(2001)所編《台灣閩南語辭典》。如果沒有貼切的相應漢字，則會同時再列出拼音。辭典上查不到的詞彙，則依據相近的拼音呈現。本書最後並列出閩南語、漢字與拼音的對照表，便於讀者查詢。

否會做此區辨？二者間有著什麼樣的關係？他的經驗與執政者及研究者的分析有何不同？第三章將從派系、政府的管理與各種意義的「報」（特別是白色恐怖的「報」）來探討茶鄉的「政治」生活。選舉與派系是政治生活的「顯」，政府的管理與村民的回應也是「顯」（可談、可做），但是白色恐怖的「報」則是政治生活的「隱」（不敢談卻時時縈繞心懷）。村民以戮力於營生做事（不談「政治」）、日常的「搏拏」（*puah nua*, 相互往來）<sup>36</sup>以及超自然的報應與宗教上的保佑來因應白色恐怖的「報」；對等交換與務實仍可辨識。

第四章處理「親屬」。本章先討論「自然」親屬中的家、家族與姓氏，接著分析救濟「自然」親屬之窮的「人法」：擬制（如收養與招贅）。擬制親屬所呈現出來的原則是，養生送死及祭祀祖先的義務與繼承財產的權利是一體的兩面。在「自然」親屬中隱而不顯的「有勞斯有獲（份）」的原則，因為擬制親屬的救濟而被突顯出來。隨後將聚焦到「份」這個整體社會範疇(*total social category*)。本章最後將討論茶鄉親屬生活中的自然與人法、親屬與人觀間的關係、以及茶鄉親屬生活所強調的「不可絕嗣」中的時間與永恆。

「份」體現了務實與對等交換，不僅呈現在親屬生活（房份、股份、丁份）、維生與政治生活中，也呈現在宗教生活之中（第五章），人構想神明的方式以及神人關係都暗示了「務實」之基本態度，「務實」的態度在年例這個理當超越的「宗教活動」中特別突顯。神人分工以後二者間的關係以及宗教性社區的分化與變遷，則呈現了對等交換的原則。<sup>37</sup>但「神明界」仍然有其特殊性：神力高於人力（可以濟

<sup>36</sup> 依據董忠司(2001: 1048, 941)應寫成「跋攔」，但「搏拏」似乎更能傳達其意義。

<sup>37</sup> Ahern (1973: 161, table 6)證實了「對等交換」的邏輯，不僅適用於在世的親屬之間，也適用於在世與過世的親屬之間。她也指出這種生者與死者之間的對等交換的特殊性，涉及了「死者有降福禍於子孫之力」的信

人力之窮）、神力無所不在、不受派系、貧富等影響。

第六章總結全書的發現與論證。本章從兩個面向切入，藉以勾繪出茶鄉「社會」的不同層次與整體面貌：約定俗成的劃分（「家族」、「政治」、「經濟」與「宗教」）以及在地理範疇（如「頭家」、「天地人」、「報」、「份」以及「做」）。其次，第六章將總結「體現社會性原則的在地範疇（整體社會範疇）」與「資本主義範疇（如「工資）」間的接軌。隨後，我將比較本書的整體社會範疇與幾個理解範疇傳統間的異同。最後，第六章以在地理範疇所呈現的在地的「社會」觀來重新概念化「社會」：家與家之間的交換、跨越家的連帶、集體自我再現、呈現「社會」的機制與樣態、社會關係之物化與自然化、社會的核心價值與社會性邏輯(sociologics)。

## 四、茶鄉速寫

回顧了過去三十多年來的漢人民族誌與社區研究後，可以發現其主要的田野是平原的農村與海邊的漁村，山村比較少見。以山村為田野的研究，可以與既有的研究互補。其次，如果要從整體觀來考察社會生活，那麼所選擇的田野必須含括有各個面向的社會生活，特別是

---

仰。陳祥水(1978: 36-37)也指出，財產贈與與祖先祭祀之間的互惠關係。本書一方面指出對等交換之普遍性，另一方面則指出其在不同社會生活面向的不同呈現方式（如在親屬關係中之隱與顯，在宗教生活中之神人分工等）。此外，Jordan (1972)所勾繪的台灣民間信仰其實也呈現對等交換與務實之社會性原則。前者如人神聯盟對抗別村落，共享榮耀(Jordan 1972: 47)；家與神明之間相互有義務(p. 126)；神可以駕馭的死者(p. 171)——駕馭的方式是許願還願的對等交換。後者如台灣人可以很自由地改變他們所祭拜的神，不同的問題可以求諸不同的神；以及通靈(divination)有很大的空間與彈性(pp. 175-177)。此外，擲筊時認識到神意也理解到人的合作的重要(p. 63)，更說明了本書的「神人分工」。



維生的經濟活動（台灣目前有很多村落已經沒有在地的經濟活動）。第三、這個田野必須有足夠的歷史縱深，而不是新近形成的社區，這才有機會讓研究者掌握到資本主義、現代國家與既有社會運作法則間的接軌。茶鄉吻合了這三個條件，是一個山村、以製茶為主要經濟活動、有相當的歷史縱深。

依據鄉志的描述，「本鄉位於台北縣之東南，為雪山北段，海拔 160 公尺至 1,100 公尺之間。四面環山，中間為平坦的林地，是標準的山村」（坪林鄉公所 2002: 44）。北勢溪是主要河川，由東向西流，兩條主要支流，逮魚岬溪與金瓜寮溪則是以南北走向匯入北勢溪。台九線（北宜公路）貫穿茶鄉，另有縣道 106 乙經石碇、深坑，連接木柵。

茶鄉目前有七個行政村，大體可以分成三個區域（參見茶鄉簡圖）。首先是老街，是茶鄉最早建立聚落的地方，目前有雜貨店、茶販經營的茶行以及住家。茶鄉的信仰中心保坪宮就在老街上，各種行政單位也聚集在老街街尾。其次則是北宜公路兩旁的店家，販賣茶葉、茶的副產品、餐點等，是過往旅客的休息站。第三個區域則是山上各個種茶與製茶的農戶。

茶鄉之有漢人開發，始自清朝嘉慶年間（1790 年代），安溪人陳梓孚與陳合興墾號，向台北市永和一帶的秀朗社承墾來此開墾。其後，沿著今縣道 106 乙方向發展，到道光末年，開拓至闊瀨。清同治元年（1862），保坪宮創建，主祀玄天上帝，俗稱「上帝公」（坪林鄉公所 2002: 674-683）。

漢人最早入山以打鹿、抽籐伐木、烘焙樟腦為主（坪林鄉公所 2002: 97）。到嘉慶年間安溪人引進茶葉後，茶鄉開始種茶，所製的粗茶要「徒步用扁擔挑到深坑，再從深坑過六張犁到艋舺裝船，然後運到福州加工」（p. 98）。但單種茶葉無法維持生計，所以還種大菁、稻米，農閒還要採藤、捕魚。



這個時期茶鄉所生產的主要是烏龍茶，透過洋行，經由福建外銷到美國。一直要到西元 1881 年，福建泉州府同安縣人吳福老來台開設「源隆號」茶廠後，才開始在台灣經營製造包種茶，主要銷往東南亞。日據時期，殖民政府鼓勵茶葉的生產，除了原來的包種與烏龍之外，更獎勵紅茶的生產，銷往歐洲(pp. 427-8)。昭和 4 年(1929)，茶鄉的包種茶產量佔全台輸出包種茶總量的 3.3%，次年攀升到 9.0%，然後降到昭和 12 年(1937)的 3.1% (坪林鄉公所 2002: 429; 陳慈玉 1994: 243-246)。光復後，台灣的茶葉仍然以外銷為主(但是以綠茶為大宗)。從 1951 到 1965 年間，茶鄉的包種茶，在外銷包種茶中的比例，最高曾達到 1963 年的 16.8% (台北縣統計要覽，歷年; 陳慈玉 1994: 243-264)。

1950 年代以後，台灣開始工業化，經濟的發展，造成台幣升值、生產茶葉的勞動力缺乏、工資高漲，而使得台茶失去外銷競爭力。但經濟的發展，也使得消費能力提高，1980 年代以後，茶葉逐漸以內銷為主。外銷的大宗是紅茶與綠茶，而內銷則是以包種茶與烏龍茶為主(陳慈玉 1994)。

讓我們聚焦到茶鄉從 1951 年到 1999 年各種農產品產量的變化。以稻米來說，從 1956 到 1977 年間，大體在一百萬公斤上下，1977 年後則逐漸減少，到 1996 年時，只剩下 770 公斤。果品(柑橘是其大宗)的產量則從 1951 年一直攀升到 1973 年的高峰(4,141,760 公斤)，過後就一路下滑，到 1999 年時，只有 462,400 公斤。豬隻從 1951 年的 4,520 頭增加到 1978 年的最高點(14,808 頭)，之後則一直降到 1987 年的 384 頭。茶葉從 1951 年的 60,395 公斤，攀升到 1974 年的第一次高峰(1,236,000 公斤)，然後再挺進到 1987 年的最高峰(2,882,772 公斤)，之後就逐漸減少，1994 年遽減至 720,023 公斤，之後就一直保持這個水平(台北縣統計要覽，歷年)。

稻米的生產，在茶鄉已經無足輕重。水果的生產也有過高峰，但

也已經風光不再。茶葉生產的最高峰也已經過去，但這個高峰晚於果品生產的高峰。而豬隻自 1987 年後也因水源保護區的劃定，不能再飼養。目前的茶鄉，仍是以茶葉生產當家，但已經不復最興盛時期的面貌了。1987 年可說是一個轉捩點，稻米已不足道，果品產量在下降，豬隻不能再飼養，獨獨茶葉產量達於最高峰，但這也是茶葉產量走下坡的關鍵點。

1974 到 1987 年是茶鄉茶葉最發達的時期，茶葉產量大增，但是種植的面積只有緩緩上升，幅度沒有產量增加那麼大，種茶戶數則相當穩定。這意味著這個時期茶農的生產力增加頗快。

從 1951 到 1999 年，茶鄉的人口從 7,684 人減少到 5,996 人。最大的波動是 1985 年鄉長選舉的「遷票」（選舉前將支持者的戶籍遷入茶鄉）。大體看來，茶鄉的人口逐漸緩慢遞減。這個時期的出生率與死亡率大致穩定，人口有自然的增加。然而整體人口數卻緩慢遞減，主要是因為持續遷出的關係。1990 年的人口組成呈正金字塔型（坪林鄉公所 2002: 622）。

可以預期，茶鄉從事一級產業（農林漁牧）的人口一定最多，實際上 1960 年佔了 60%，1992 年仍然佔有 47%。依從業身分來劃分，自營作業者一直佔有 30% 左右：1987 年茶葉產量達高峰時，有 40% 的人是自營作業者。到了 1993 年，甚至高達 50% 的人是自營作業者。無酬家屬則是另一大類別，從 1976 年的 39% 逐漸降到 1993 年的 7%。相反的，受私人僱用的比例則由 19% 增加到 31%。整體看來，家戶仍然是主要的生產單位（但無酬家屬的勞動力之比例逐漸減少），但是雇傭勞動力的比例逐漸在增加（台北縣統計要覽，歷年）。<sup>38</sup>

38 上述透過歷史與統計所勾繪出來的整體圖像，與我透過田野所勾繪出來的茶鄉，二者間有著什麼樣的關係？前者可以做為後者的背景，並且對後者定位，如我的民族誌當下，其實已經過了茶鄉茶葉生產的高峰。後者則可以細緻勾繪出一些過程與機制，如從 1974 到 1986 年間茶葉生產

我是在 1998 年 9 月進住田野，1999 年 5 月離開。這段期間，茶鄉已經過了茶葉生產的高峰期。但各種以茶與茶鄉為主題的活動，從 1994 年以後陸續推出，如第一屆茶藝文化週(1994)、茶葉博物館開幕(1997)、第一屆茶鄉文化季(1999)、茶鄉觀光協會成立(2000)、在台北市東區舉行茶鄉包種茶嘉年華會(2000)、從台北市茶郊媽祖分靈至茶鄉(2001)等。

## 五、茶鄉與台灣

茶鄉可以「代表」台灣嗎？茶鄉與台灣社會間是一個什麼樣的關係呢？<sup>39</sup>

北宜公路（台九線）經過茶鄉，連結了新店與宜蘭。茶鄉是中點站，旅客通常會在這裡下車休息用餐。茶鄉的村民稱茶鄉像是「驛

---

力為什麼大增？後者並可以言前者所未言，如「自營作業」、「受私人僱用」這些類別對於村民的意義是什麼？二者間的關係還有更複雜的面貌，但一定不止於一般所謂的「背景」說（「歷史與統計圖像是田野的背景」），這有待進一步的探討。

39 以具體的聚落為田野的探究方式，要面對的問題是：如何劃定聚落的邊界？如何確立聚落是一個凝聚的社會連帶？如何處理聚落與外在大社會之間的關係？晚近的研究，呈現出了三個立場。首先是將社區的邊界看成是一個象徵，而象徵允許有不同的解讀(Cohen 1985)。其次是仍然堅持「地方」(place)所蘊含的面對面互動，是「社區」不可化約的特殊性(Harris 1990)。第三則是認為地域(locality)只是一個參考點，以之來處理立基在社會關係與物質生活上的「政治性意義與政治性意識形態」：可以將地域當作焦點，但並不是在做社區研究(Silverman 2001: 8-9, 494)。與此立場接近，但是更貼近「在地」的則是 Strathern (1982a, 1982b)所提出的，在地人區分「我們」與「他們」的原則，正是英國大社會的「天生」與「後天」的文化邏輯的呈現。這些論點都獲得本書的證實，但本書更以在地理解範疇來說明這些論點如何被整合。國內最新的反省請參看陳文德、黃應貴(2002)。

站」。在北宜公路開通以前，從台北到宜蘭，只能走現在的線道 106 以及線道 106 乙（由深坑經石碇到茶鄉，然後再到宜蘭），當時的旅行一定要在茶鄉打尖。現在正在開拓的北宜高速公路，則又將茶鄉深深捲入全台的交通網之中（如果在茶鄉的出入口改成一般的交流道的話）。透過道路系統，茶鄉已被整合進台灣。茶鄉不是一個孤立的社會。

道路如此，電力的供應亦是如此。隨著電力而來的大眾傳播系統（如無線的四台及有線電視），也深入茶鄉。這又與台灣的其他地區類似。

茶鄉所生產的茶葉，幾乎都是銷到茶鄉以外的地方（如本島其他地方、東南亞等地）。採茶時所請的茶工，則來自北台灣其他舊的產茶區，如苗栗、桃園、台北縣郊區等。在不做茶的季節，茶農們會到處打零工，其中有一部份是到外地做工。此外，茶鄉外移人口也相當多，過去四十多年來都是持續遷出。

茶鄉的各行政單位，都集中在茶鄉老街街尾。在巷口，可以看到好幾面豎立在一起的綠色指示牌，如鄉公所、鄉民代表大會、分駐所、戶政事務所、衛生所等。這些機構，都是台灣整體行政體系中的一環。在這個意義上，茶鄉也不是孤立的。

從稅收來看，茶鄉的歲入大部分要靠上級政府的補助（1993 年佔 80.51%，1999 年佔 61.77%（坪林鄉公所 2002: 282））。

在眾多與外界的聯繫中，「水」是最突顯的議題。翡翠水庫供應大台北（特別是台北市）的用水，茶鄉則被劃入水源保護區。被劃入水源保護區後，村民在開墾、建築以及其他各種開發活動上，都受到嚴格的限制。雖然台北市政府提供了回饋金，但也引起了各種爭議（參見第六章）。

宗教上，除了迎媽祖之外，茶鄉保坪宮的村民信徒會組團到全省各地「巡香」。與保坪宮有往來的廟，在他們各自的進香旅程中，也

會來保坪宮參訪。

茶鄉已經不是一個孤立的社會。因此，「茶鄉是不是具有代表性？」，答案可能是複雜的。茶鄉自始即與台灣大社會有密切的聯繫，這是因為茶鄉自始即是一個「邊疆」社會與「驛站」。在這個意義上，與外面世界的聯繫建構了茶鄉，這個建構隱含著從原住民（泰雅族）手中取得土地。

茶鄉與外在世界的聯繫，有多樣的性質。以行政體系上的聯繫來說，茶鄉的基層行政單位是代表性的樣本，它與台灣其他鄉鎮的基層行政單位一樣，這是統計學上的代表性樣本。道路與電力也是如此，在大眾傳播上亦是如此：茶鄉所看的節目與台灣其地方所看到的節目是類似的。但是除了統計學的代表性樣本之外，茶鄉的基層行政體系、道路與電力也是構成台灣整體行政、道路與電力體系的一環。在這個意義上，茶鄉構成了台灣社會（而不僅僅是代表了台灣社會）。另一方面，台灣大社會建構了茶鄉。水源保護區的劃定，是外來力量「構成」茶鄉的一個例子。整個台灣社會的行政、道路、電力與大眾傳播體系也形塑了茶鄉。更不用說，茶鄉的茶葉行銷到全省，也使用了其他各地所輸入的物品，從而是全台經濟圈的一環。除了「代表」與「相互建構」之外，我們也看到了「結合」的關係。五年一次的迎媽祖結合了全台灣普遍的媽祖信仰與在地的玄天上帝（這當然也是全台的信仰，但是在保坪宮的玄天上帝，是在地化的上帝公）。

外在的聯繫對茶鄉的影響與形塑，必須透過茶鄉村民對這個聯繫的理解。在這個過程中，我們也看到茶鄉村民更深一層的「觀念」（如整體社會範疇），水源保護區的回饋金爭議呈現了這一點。藉此，茶鄉村民在「觀念」上與台灣大社會發生聯繫。

第  
二  
章

「倩」、事頭與「做」：  
茶鄉的「工資」經驗



「工資」是資本主義的基本範疇，要瞭解資本主義在台灣の進程，就必須探討台灣社會如何經驗與理解工資。本章以茶鄉為例，首先勾繪茶鄉村民的「工資」經驗，其主要特徵是將涉及購買勞動力的「倩」當作一般商品的買賣：一方面將勞動力等同於一般的商品，另一方面則突顯了對等交換的平權理想。茶農最切身的買賣經驗是茶葉的交易，爲了理解「以倩為買賣」，就必須瞭解茶農的茶市經驗：茶價靠茶的品質，而茶的品質靠炒茶的工夫。不論直接出售勞動力（如被「倩」）或者出售勞動力的成果（如茶葉），靠的都是個人的能力（做事的能力與做茶的能力），講究的是公平與對等。然而我們仍須直接面對茶農做茶與做事的經驗，特別是其現象學面向，使人與人的關係被經驗爲人與事頭的關係。作為「倩」的勞動力買賣，必須與其他種類的勞動力交換——如紅白帖互助、不要計算的換工與要計算的換工等——併陳，並推敲彼此的關係。進一步的定位與定性的工作，則必須將區辨「倩」的兩種意義，並將其放在台灣漢人社會中的整體交換光譜來看，即買賣、定做與包。

本章從特定的制度安排（如一般化的資本主義環境與家戶生產的並存，以及由此而來的「一人飾三角」——自營作業者、雇主與受雇者）、在地範疇（包含了用來直接描述工資的「倩」以及間接說明的「天地人」與「機運」）以及「做」，來解析「以倩為買賣」的經驗。這些都輻輳到村民的「人觀」。從上述三個面向切入，可以呈現工資經驗中的「社會性原則」與社會關係物化的機制，從而可以進一步理解資本主義在台灣社會形成的過程。在結論中，我將藉茶鄉的例子來討論「商品拜物教」與「工資的文化建構」。

## 一、「工資」範疇的在地呈現

茶農除了做茶與賣茶者之外，本身也會僱用茶工來採茶，農閒時



更會出去受雇「做事」，這兩個過程都涉及了「工資」這個範疇。

工資範疇在茶鄉的第一個呈現是作為想像的比較標準：茶鄉的居民以「工資」來衡量各種活動的價值。茶農常將做茶的收入、養豬的收入與出去受雇所賺的工資做比較(C1, 3/15/99: 3)。<sup>1</sup>一位老茶農認為清朝與日據的茶價都不錯，「種茶來換米吃，有工錢的代價」(Z1, 4/30/99: 1)。這是以工資來衡量茶的價值，中間是透過與米的比較來進行的。

茶農普遍認為請人來採茶與炒茶，不見得炒出好茶來，但是自己出去給人「倩」，現做現賺，很穩當。此外，一年做茶只能做五「水」（*cui*，農產品收穫或者畜產的批次），現在大部份只做春茶與冬茶二水，頂多加上夏茶，而不是連續可以做一整年（除了五水之外，什麼也沒有），所以也有茶農認為吃頭路比較穩當(9/10/98: 1)。以出去給人「倩」來評估做茶收入的好壞，是很常見的想法(H8, 11/20/98: 3)。

「工資」作為想像的比較範疇暗示了一般化的資本主義環境。一般化的資本主義環境對茶鄉的另一個意義是：做茶作為最後的退路。茶鄉的人出去做事（受雇）或者做生意，如有不順，還有一片茶園供他們回來謀生。

茶鄉的茶是在家戶生產方式下進行，茶農本身參與了做茶的過程；他們用了「自己的工」。如前所述，這個「自己的工」仍是以「工資」的範疇來衡量。以採茶來說，夏茶品質不好，炒出來價格也不高，所以茶農就自己採，不請茶工採；「自己採，採多少，算多少」，能賣少錢也就不那麼重要(L5, 11/30/98: 1)。雖然這是用自己的工，但是背後的參照點仍然是「請茶工所必須付出的工資」，「工資」範疇客體

---

<sup>1</sup> 逗號前的英文字母與數字代表主要報導人的編號（請參考書後的報導人名單），逗號後則是田野日誌上的日期與頁碼。未加編號的，則是次要報導人與田野筆記。

化了「自己的工」。

現在照顧茶園的事情比較不那麼緊迫，如果是春茶，你慢個五天採，就 *gua*（老）掉了。今天只有我一個來，太太沒有來，現在的事情如除草，我一個人就可以了。我如果出去做，一天可以賺兩千元，那為什麼要回來做這些事情呢？兩千元的事頭不是每天都有，待在家裡不動就沒有錢，我上山來做，一天就算他一千，我做一天就賺一千，總比在家沒事頭好。只有這樣想，山上的事頭才做得下去。(F5, 1/26/99: 2)

很清楚，這是以外面的工資來做為衡量的標準（一天兩千元），用以「虛擬」自己的工。但是外面的事頭並不是很穩定，勞動力一旦閒置，就是浪費掉。因此，最重要的就是不能讓自己的勞動力閒置。到山裏來整理茶園，就是一種「不讓勞動力閒置」的工作。給這樣的工作隨便打一個「虛擬工資」（「就算一天一千元」），也勝過於沒有上工，賺不到任何工資。只有這樣想，整理茶園的工作才做得下去。也就是說：為了讓自己的勞動不置閒，所以才能在不合算（與出去外面給人請的工資做比較）時，仍然做得下去。

工資範疇客體化自己的工，也呈現在茶農對自己的勞動所得以及作為請茶工的「頭家」的看法。租茶園來做茶，算到最後只是賺自己的工資而已(12/10/98: 2)，這是以「工資」範疇來看待自己的勞動，算自己的工。茶農應邀算收入時，會這麼算「（在三分之一的做茶收入給茶工之後）自己的工賺得起來，但日子就不好過」(C1, 1/7/99: 1)。

與「自己的工」相應的是沒有「利潤」的觀念。炒茶賣茶之後所得的收入，扣掉各種開銷，包括自己的工資，如果還有剩下的，茶農並不認為這是「利潤」，而是「較大把的工錢」。在沒有工資收入時，自己的工可以隨意做做，而創造「虛擬工資」。在自己的工創造出比

工資高的收入時，卻不認為這是利潤，而是仍然認定這是工資的一部份。換句話說，茶農作為「倩」茶工的頭家身分並未被突顯。

上面討論了「自己的工」與工資範疇間的關係。自己的工還有另外一個面向，那就是自己「做」的現象學面向，這也會影響茶農對工資範疇的體會，稍後將進一步討論這個課題。

「工資」不僅是想像的與虛擬的標準，而且是作為實存的現象。在茶鄉，家戶是茶的生產單位。一般照顧茶園、製茶、賣茶，通常是由茶農夫婦自己來做，至於採茶則必須請茶工來採。茶農通常有一定班底的茶工，大部分是外地請來的中老年婦女。

一旦請了茶工，就會感受到工資的壓力，最顯著的是，請來的茶工是否能採到工資的價值。一般而言，請人採茶，一天要採到能做成四到五斤的茶乾的茶菜（指從茶樹採下來、尚未進行製作的茶葉）才划算(Z5, 4/23/99: 1; Z5w, 4/22/99: 1)。

茶農與販仔都感受到：過去二十多年來，茶價基本上沒有什麼變動，但是茶工的工資卻由一天不到兩百元，漲到了一千五百元，「茶不好（做）了」是普遍的感嘆。在茶工高工資的驅動下，茶農有各種因應的方式，有的是走高茶路線（亦即盡力炒出一斤上千元的高級茶）(W1, 11/12/98: 4)。有的則是以量取勝，無法顧及採茶時的天候，「茶工既然請來了，就要讓她們盡量採」(12/11/98: 1)，在這種情況下，早上那一「水」所炒的茶，就是與茶工對分，因為早上的那一水所採的茶，品質不是很好，所以等於與茶工對分，這是為了「依持」(*ichi*)她們（維持她們的工資）(L5, 1/19/99: 2)。有些茶農的茶價被壓低，不得已還是要賣，就是因為要付茶工工資(H8, 11/20/98: 4)。聽說還有炒完茶，賣茶的收入全部給了茶工，茶農一無所獲的例子。茶農對工資的驅力的感受十分深刻，炒茶過程中的不確定性，又讓這種感受加劇。<sup>2</sup>

2 對工資驅力的感受，當然不僅僅只是來自請茶工。有些茶農曾向林務局

現在不是很好了，工資高，（做茶的收入）都給工資拿走了。現在請茶工一天要一千五百元，一個茶工一天摘個三斤茶乾（也就是摘可以做到三斤茶乾的茶菁），好天氣採的茶可以賣到上千元，這就還可以賺。如果是雨天摘的茶菁，一斤賣不到五百元，幾乎就全賺給他了。未來只好用機器剪了，但是機器剪的茶品質比較不好。現在只做春茶與冬茶，加起來的收入，大概還可以維持一個家，但是就沒什麼儲蓄了，所以算起來還不夠，還要再出去做事。（F5, 1/26/99: 2）

有些茶農會購買茶菜，而前來兜售的茶菜的價格比較便宜，一位茶農評論道：「他們用家裡的人採的茶葉，不需要工錢，所以才能這麼便宜，但（請茶工採的）每一片茶葉，都要工錢！」（W1, 11/12/98: 6）

茶農僱用茶工時，自然就處於工資的驅力底下，這樣一來，對於萃取工資勞動的剩餘價值，十分敏感：

後來我（本書作者）從自己的採茶工作中停下來，看她們工作。她們都是兩隻手一起採，手心中塞滿茶葉後，再放入茶萸中。我說：「妳們採得好快喔！」茶農太太用嘴巴扭著指上面請來的採茶工，說：「這還不夠快！」（L5w, 11/30/98: 2）

如果她承認茶工們採得很快話，那麼她們可能就會放慢下來。此外，在相褒的茶歌中，也不時出現：「要認真採，不能爲了唱歌忘記採茶，這樣頭家來，看到了就會不好意思」。

---

包工作來做，再請工人來幫忙，這時他們就知道要精算完工的時間，才不會賠錢（L2, 9/17/98: 4）。

茶農必須考量家庭內可以動員多少人來炒茶，以決定要請多少茶工來採茶。這都會促使茶農將茶葉炒到一定的數量之上。此外，夏茶品質差，價格不好，這時就不能請茶工，而必須用自己的工。

茶農「倩」茶工，是給日薪，所以購買的是工作的能力，有別於已經完成商品的「買賣」或者保證事頭完成的「包」。這是一種事頭中心的關係，關係之存續依照在事頭上的表現，在事頭結束後就終止。外地來的茶工稱「倩」他們的茶農為「頭家」；本地的茶工只有在採茶期間稱呼「倩」他的人為「頭家」，採茶結束，就不再這麼稱呼。

請來的茶工，如果遇見下雨天不能採茶，通常就沒有工資。有的茶農會要茶工們在家裡撿茶枝，然後付一半的工資。茶農與茶工間的關係最好長期、有感情。這樣的茶農與茶工一起分攤風險，接近「合夥」的關係。即便是做了暫時頭家的茶農，對於茶工，仍然有公平、對等與分攤風險的想法。這裡的「倩」，不是純然的勞雇關係。換言之，盡力萃取剩餘價值、暫時性的頭家以及風險分攤三者結合在茶農身上。

茶農家戶作為生產單位，結合了僱用茶工的「倩」，以及自己也下去做的「自己的工」。前者與下面要分析的茶農出去給人「倩」性質類似，即工資交換的是勞動力，但實際上是以事頭當作關係存續的判準。隨著「倩」，帶進了工資的驅力，使得茶農必須萃取更大的剩餘價值。但是為了維持長期的關係，卻又可以以分攤風險的方式來節制這個趨勢。另外一方面，茶農自己做也使得其作為「頭家」的身分不顯著，沒有利潤的觀念，而以「工資」來看待自己的收入。<sup>3</sup>

3 另一種對一般化資本主義環境的反應是不在乎。留在茶鄉的茶農，很多都已經是六十多歲的老人，他們將自己做茶的勞動叫做「老人工」(lau hwei a kang，利用閒暇來隨意做做)。老茶農們多半已經沒有生計上的壓力，做茶的收入或者用來買香菸，或者用來換米吃（老人們的其他收入足以買米，這裡的「換米吃」是謙稱自己做茶不是要賺大錢的大事

出去受雇的「做事人」也經驗到作為實存現象的「工資」。茶農在農閒時，也會出去受雇做事，如幫人家整理山林、伐木、做墳墓、蓋房子、在林務局做粗工等。這與僱用茶工一樣，都是「倩」。下面是我與一位 60 歲的茶農(C1, 4/14/99: 5; 4/13/99: 4)的對話。他炒過茶、在外面做過事（即給人「倩」做日工）、現在在家幫忙太太經營飲食攤。我和他討論我在工業部門看到的「純勞動」現象。

老茶農：「有做有錢，沒做沒錢，好比我們賣東西，值多少錢，就是賣多少錢，沒有東西賣，當然就不能拿錢。」

我：「可是人總有生病不能工作的時候啊！」

老茶農：「那你就向別人借錢過日子，等身體好了以後，再還給人家！頭家可以來看看你，慰問你。」

我：「那就是說，要靠自己！」

老茶農：「是，就是要靠自己。」

我：「就是頭家付給你工資的時候，關係就完全結束了？」

老茶農：「是，關係就完全結束了。你今天做完，他明天要不要再叫你來做，都不知道。有的頭家看你需要錢，明天還會再叫你來，這就是很好的頭家了。」

---

業)。「老人工」在這裡的意思就是「賺多賺少，都沒有關係」(Z5, 4/27/99: 3-4)。顯然，這是相較於工資勞動——不論自己給人請或者請人來做，如採茶——做多做少有關係而來。此外，還有以人情為主的採茶，因為採茶的時間有限，需要人力幫忙；而幫忙採茶的人，並不是為了工資，而是為了「人情」。例如有些六十幾歲的老太太，孩子都已經大了，其實並不缺採茶的工資，但還是去替別人採茶，這都是純粹為了幫助人家，是「人情工」(C6, 11/2/98: 2)。還有，曾經在生病中得到鄰居的照顧，回報的方式就是將來優先替他採茶。人情工當然仍需要支付工資，但在工資與勞動力的對價之外，還有其他的要素。

我：「有的吃月給（領月薪）的，生病時請假有保障，這是一種安排；你出去給人家做事，沒有保障，這是一種安排；為什麼同樣是工作會有兩種安排？」

老茶農：「那是人家有讀過書，有特別的技術，頭家需要。人家要按月的才要來做，但這也是要和頭家談條件。」

我：「那你有沒有想過要找這種吃月給的比較有保障？」

老茶農：「有啊！但是我們沒有人事（關係）！能力也不到啊！不會寫……」

我：「那後來像是勞工保險、全民健保啦，是不是有好處？」

老茶農：「這是真正有好處，其他的政策都沒有落實。」

出去受雇做事的茶農認為賣勞動力就像賣東西一樣，人的勞動力就像物一樣。人與其勞動力可以分割，這個可分割的勞動力就像東西一樣。既然賣勞動力像賣東西，講求的是「公平」：一手交錢，一手交貨，銀貨兩訖。「人家出高工資請你，你就要『賺人家ㄟ落』」（*than lan e lag*，以工作表現來證明自己有能力賺這個高工資）（C1, 4/15/99: 4）、「別人請我們去做事，我們就要做出同樣價值的事情出來……這是與別人比較」（才知道自己做的事情是否與工資有同樣的價值）（C1w, 4/15/99: 3）。<sup>4</sup>公平的等價交換是基本原則。

4 最「卓越」的資本主義倫理，也是所有雇主夢寐以求的理想狀態是，在人群分類範疇與關係上，有雇主與受雇者之分，但是在做事上，卻是不分彼此。台灣勞動體制中的「純勞動」，或可溯源到工業化之前的「做事」中所呈現出來的受雇經驗。後來發展的勞動基準保護，以及勞工保險，都是針對「純勞動」而來。戰後台灣製造業部門中的受雇經驗，則



與此相應的是「做事人」與頭家之間的關係短暫，以「事頭」為中心，事情做完了，二者的關係也就結束了。在地茶工也是如此：茶鄉的人被請去採茶，在採茶這段時間內，會稱請她去採茶的人為「頭家」，但是採茶結束，就不再稱呼他是頭家(Z6w, 4/27/99: 1-2, Z1, 4/30/99: 2)。「做事人」以工作表現來爭取事頭，延續彼此關係(5/10: 5)，事頭結束，關係也就結束。做事人的「獨立」、「自主」與「自助」的想法十分突顯。做事人有他的尊嚴，不會因為他出賣勞動力，就失去其尊嚴，強調的是平起平坐。

這裡所謂的「做事」，指的是按日計酬的日工，與領月薪的吃頭路有別（這是後面所提到的第二種「倩」）。做事的人，如受雇於人去「做山」（除草、造林）或做土水（水泥工），通稱自己為「做事人」，關心的是事頭之有無與持續，這涉及了人與「事頭」間的關係；頭家在這裡是隱形的，被突顯出來的是「做事人」與事頭間的關係。那些領月薪的人被稱「吃頭路人」，關心的是雇傭關係的有無與持續，涉及的是人與人之間的關係，頭家在這裡現身。

這樣的想法有幾個特點。首先，「做事人」將自己看成是一個與頭家處於公平交易的地位，彷彿是兩個頭家間的往來，只不過這裡涉及的是勞動力的交易。兩造間的對等與公平的規範一覽無遺，「就是要『賺你ㄟ落』我才去，沒有這個『才調』（*cai tiau*，本領、能力），我就不去」；「要做出同樣價值的東西出來」。其次，雖說是勞動力的交換，但卻是事頭為中心。第三、這也反映出了「做事人」對自己能力的驕傲。第四、做事人會「設身處地」，「我會把頭家的事情當成是自己的事情來做」。茶農三位一體的經驗可能有助於「設身處地」的形成：自己當頭家時，也是希望受雇者能這樣「設身處地」。

---

是上述「做事」的觀念與國家制定的勞動保護制度相激盪而呈現出來的產物（謝國雄 1997）。

將「設身處地」與「要做出同樣價值的東西出來」放在一起看，那麼彷彿同是一家人的「回報」就呈現出來了。這暗示了對工資範疇的這種體會，可能還有三位一體以外的來源，稍後我將做進一步討論。

確實，這樣的「資本主義的理想國」（付工資的時候，勞動力像物；工作的時候，勞動力則像人，會替頭家想）並不多見，但也說明了這種想法雖然不是當今勞資關係的主流，但也沒有完全絕跡，更暗示了這樣的觀點可能有其歷史上的淵源。

總結講來，今日茶鄉的「工資」經驗（包含了僱用茶工以及出去受雇做事）有三個特色：其一、原本是人與人之間的僱用關係，被經驗為人與事頭間的關係，是一種「事頭」中心的理解；其二、對等與公平的觀念十分突顯：受雇者與頭家彷彿是平起平坐的兩個人，而其交易的對象是受雇者的工作能力；受雇者在出售他的工作能力時，就有如他在出售他所炒製的茶一樣。其三、透露出做事人「回報」的訊息。<sup>5</sup>

這就是本章所面對的謎題：「倩好比買賣」。如何解謎？首先，茶農如何經驗賣東西（特別是茶）？其次，茶農做茶過程的經驗帶來了什麼樣的效應？第三、將「倩」加以定位，如「倩」與各種勞動力交換的異同及彼此間的關係，以及「倩」與其他有不同標的的交換間的異同與關係。再來則是考察作為台灣社會的歷史遺產的「倩」之沿用。最後則從「人觀」（人與其勞動力以及勞動成果間的關係）來切入。

在進行解謎的工作之前，有必要對上述的「工資」範疇進一步做定位與定性。<sup>6</sup>大體而言，茶農的生產是以家戶為單位，夫妻及其父母

<sup>5</sup> 值得追問的是，不同種類的雇主（本地的鄉親、外地的雇主與公家機構），會不會讓工資有不同的意義？不同的類別的工作，如農業部門中的雇工、工程中的雇工、與工業部門中的雇工中的「工資」與勞雇關係是否有不同的意義？是否有共同的要素？是否各自有其特徵？

是主要的勞動力，外出的子女在採茶期間間或回來幫忙。茶農試圖極大化他的收入，但並沒有擴大再積累的作為。但這也不是純然的家戶生產，因為在採茶季節，必須僱用茶工，一旦僱用茶工，就感受到工資的驅力，而希望茶工的勞動成果能與工資相應。茶農也都體認到如果工資繼續上揚，最後只好以機器來採收（但這樣就不容易炒出高級茶）。此外，茶農也試圖改進生產過程，如引進冷氣機與乾燥機來控制攏（lang，翻）茶過程中的濕度與溫度，進而控制茶葉行水的時間。

茶農僱茶工時的「工資」是不是資本主義中的範疇？做為雇主的茶農，在實作上並未完全以擴大再積累為目的來運用勞動力（如改進採茶的勞動過程），但在僱用茶工時，茶農卻感受到工資驅力，並且期望茶工至少能生產出與工資等價的茶葉。作為受雇者的茶工，則是以「倩」來理解這組關係，他並未區辨這是家戶生產或者資本主義生產下的「工資」。出去受雇做事的茶農，也未做此區辨。同樣的情況也出現在作為比較的想像標準與虛擬的範疇的「工資」。茶農區辨的是「給人情」與「吃頭路」（工作有保障、沒有上工時也有工資等），這樣的區辨，不涉及其所販售的勞動力是否被用來擴大積累。

茶農並不是不知道做茶有其他的方式。例如台東的製茶過程，就是採取茶工廠的方式，從採茶、攏（翻）茶、炒茶都有細分工，而負責攏茶與炒茶的師傅，大都是從外面「倩」來的。這是因為台東的茶不像茶鄉的包種茶那麼講究香氣，從而可以採取細分工與雇工的方式大量生產。這是資本主義式的做茶，其「倩」師傅的「工資」，是典型的資本主義的範疇，但茶鄉的茶農仍然以「倩」來稱呼。

在分析上，雖然可以區辨出在家戶生產中與在資本主義中的「工資」範疇，其「客觀」性質有別。但在茶農的經驗中，並未做出這樣

---

6 柯志明與翁仕杰(1993)以家戶生產模式與資本主義經濟之間的連屬來分析台灣的農民類型及其分化，提供了進一步分析農民工資經驗的基礎。

的區辨。作為理解經濟生活的範疇，「工資」可能是通用於家戶生產與資本主義生產部門。至少，在作為想像的比較標準與虛擬的範疇上，「工資」範疇是通用的。分析上，可以從雇主僱用勞動力的意圖與作為來勾繪不同的經濟理性，但從受雇者角度來看，「工資」範疇有其通用面。或許也是因為如此，使得台灣資本主義經濟的發展（以及其與家戶生產的接軌）得以如此平順，如工業部門所呈現出來的「純勞動」（謝國雄 1997）。

茶農的謀生活動都是以「工資」來衡量。不論是作為實存的現象，或者虛擬的標準，「工資」這個範疇都已經成為茶鄉勞動力交換的普遍性操作項(universal operator)，將其他類別的交換客體化，成為以工資範疇為參照點的交換。

## 二、以市場為師：茶市的形成與經驗

如果受雇就像賣東西一樣，那麼茶農如何經驗賣東西的市場？最切身的就是茶的買賣。

茶農與販仔對於過去三、四十年來的茶市場的變遷，感受十分深刻。根據報導人的說法，從前只有茶鄉有茶，後來南投開始有茶；從前一個販仔一年可以銷二十萬斤，到現在只能銷六、七萬斤；以及由外銷到內銷等轉變。同一個塊餅，禁不起更多人加入共食。

在茶鄉的老街上，一共有六家收茶的茶行（「販」仔，也可指這些茶行的頭家），茶農在茶炒好之後，會將茶葉從山上載下來，賣給茶行。據說從前茶農與販仔之間的關係比較固定，哪一個茶農與哪一個販仔往來，大體上是固定。即便到了現在，據說也有一定的型態可循，但這已經像是「理頭髮一樣，習慣到那一家，就會到那一家去」（H2, 9/11/98: 2）。也有的販仔是受到上一代的餘蔭，父親借錢給需要的人，小數目的不去計較有沒有還，從而借錢的人會將茶留著給這個販

仔收購。

目前的情況則是，這一家價格不好，就換另外一家。一位茶農說：「賣茶沒有一定的管道。這家壓低，就到另外一家」(L2, 9/17/98: 5)。我在田野看到也是這樣的光景。

販仔也不是靜態地等著茶農載茶下來賣，他們也主動地上山去收茶。老街的六家茶行都有箱型車，在春茶與冬茶的生產季節，一大早就上山去收茶。販仔上山收茶，通常是用「包」的：看到茶農當日正在炒的茶，好壞都要。早上採的那一「水」的茶葉，通常還帶有露水，炒出來的茶不容易香（「帶有露水味」）；午後採的茶葉，因為太陽曬過了，炒出來的茶容易香；再來傍晚又有水氣出現，採的茶葉又不容易香了。販仔上山收茶，一般的情況是所有的茶都要收。如果只收炒得比較好的茶，那麼價格就會比較高。茶農賣茶時，有兩個可能的目標：一個是為了名，炒好的茶，一斤賣到一兩千元，另一個則是為了總金額，各等級的茶賣出去之後，總金額賣得最多(W1, 11/12/98: 6)。販仔上山收茶的目的是要收「高茶」，也就是炒得比較香的茶。茶農送到山下茶行來的茶，通常是比較差的茶。比較好的茶，在還沒有完全炒好之前，就已經被販仔上山收走了。除了賣給販仔之外（不論是上山來收，或者茶農載下山去賣），茶農自己也做「小賣」，也就是賣給自己找上門來的客人。小賣的比例有逐漸增加的趨勢。

山上的茶市，則是由「前一個打價，後一個收（購）」來形成，打價的販仔先設下一個行情，後來的茶農與販仔依據這個行情來議價。另一方面，販仔所經營的茶行以及六間茶行聚集的老街，也是一個具體的茶市。

那販仔又是如何知道「市場」的？首先是依據經驗歸納而來的「市場」，這是根據上一年度的客戶實際購買狀況而勾繪出來的。其次，是根據「上天」的意旨，這個意旨具體呈現在米與茶的生長狀況：米好，茶就好，茶市場也跟著好。第三，則是依據對市場的判斷而採取

「早一步」的行動(H11, 5/6/99: 7)。第一個面向是所謂的「科學」的市場建構，第二個面向是根據宇宙觀信仰而來的市場建構，第三個則是依據前二者而採取的市場行動（實踐）。第三種行動事實上是匯聚成所謂「市場」的具體作為，是建構（打造）市場的行動，但是這個行動卻是依據前二者而來。

小結講來，茶農對於茶葉買賣的經驗有幾個來源。首先是販仔陸續上山收購茶葉，形成了行情。此外，販仔也透過「包」來預買茶葉。<sup>7</sup>在這兩個過程中，茶農對於「茶葉的價格靠茶葉的品質，而茶葉的品質靠自己的『工夫』的體會」，必然十分強烈。其次，茶農也直接將茶葉賣給散客。會找上山的散客，通常精於品茶，這也一定讓茶農對於「價格繫之於茶葉的品質」感受十分強烈。此外，茶農將茶送到茶行中出售時，通常會遇到其他茶農也去賣茶，從而同時有好幾支茶在比較。另一方面，茶農也可以「這家價格不好，換另外一家」，這是最具體的「市場」，最後靠的是茶的品質。

上面所提到的茶葉買賣經驗，都有一個試茶的過程，藉以評定茶葉的等級，進一步在這個判定的等級上協商價格。這個過程強化了一分錢、一分貨的等價交換的觀念。讓我們看看茶行中茶農與販仔的交易中三個很重要的過程：試茶、閒聊以及議價。

試茶在從前是不用泡的。有人說，台灣茶葉大亨林華泰在收茶的時候，就不用泡，而是用手摸，根據茶葉的重量、質地、粗細就可以判斷出茶葉的產地、種類與品質。茶鄉一個資深的販仔則說，只有在摸不出來的時候，才會泡來試試看，「好比與一個小姐交往，看一面不能判斷她的好壞時，就要交往一陣子」(F1, 10/14/98: 1)。演變至今，在茶鄉老街上的六家茶行，都以泡茶來判定茶葉品質的好壞。

試茶有其社會性。茶行中參與試茶的人，角色十分清楚；品茶有

---

7 這裡的「包」是「統包」的意思，與「包」作為「承包」的意義有別。

一定的程序與順序；評論也有一定的順序。根據販仔的講法，通常對於香或不香，都會有共識，要討論的只是價格而已。試茶的目的雖是交易，但是試茶過程本身有一定的程序與規範，這個規範並不是依據市場原則而來。

但市場上的討價與還價，確實會影響到試茶的結果，更精確地說，影響到對試茶結果的詮釋，這就是策略性評價。茶葉並不像一般的商品，其品質可以一眼判定，「茶葉黑黑的，不是一眼就可以看出來，所以不能像在中央市場上喊價拍賣」(H8, 10/14/98: 4)，因此需要試茶。這是茶葉做為商品的一種不確定性，帶來了兩個後果。一方面，個人的品味不同，品出來的等級就不一樣，出的價格也不一樣，「就像藝術品一樣，你看到的和我看到的都不一樣」(H8, 10/14/98: 4)。另一方面，由於試茶的目的是為了要敲定價格，於是就出現了策略性評價。

在賣茶的時候的各種評語，其實是受到雙方都要講價格以及庫存的影響。他想買便宜，所以會說你的茶沒有「轉花」、沒有「著水」；我想要賣好價錢，所以會說我的茶「出花」、「著水」。中盤如果有庫存，要買不買都可以，自然會將茶說得不好。我有一次賣給中盤，他說我的茶有這個有那個缺點，但過了一會兒，我人還沒有離開的時候，又有人來看這支茶，中盤就開始說這支茶「出花」、「著水」，優點很多。同樣一支茶，同一個人，他身為買方與賣方的不同，就有不同的講法。(W1, 11/12/98: 5)

茶葉品質的不確定性，使得策略性評價得以可能，但策略性評價也不是可以為所欲為。大體而言，販仔與茶農對於茶的好壞均有一定的共識，問題在於：要出多少錢才會成交，在議價的過程中茶農就會操弄試茶的結果。



試茶的焦點是評定茶的品質，分別是茶香、茶湯與茶形，但是最重要的仍然是茶香與茶湯（文山包種尤其重香味）。因此，環繞在茶香與茶湯的品質，就發展出一系列的評論術語。在香味方面，多半以花的香味來做比喻。

如「衝」（*chenn, ching*, 新鮮、有力）、清、著水、重水、轉花、出花等。大家都在用這些術語，但是沒有共同的標準。比如說，「轉太過」指的是花香已經要謝了，這大家有共識。但是「有點轉」，大家的標準就不一樣了，你的「有點轉」，與我的「有點轉」，程度不一樣。（W1, 11/12/98: 4）

這些術語指涉了不同類型的茶香，一方面反映了茶農的工夫，「這種『香』是某某人的『手勢』（*chiu se, chiu loo*，指特殊的炒法與隨之而來的特殊香味）」，另一方面也會回饋到製茶的過程中去，成為茶農追求的目標。追求特殊的香味讓茶農投入做茶過程，全神貫注。

泡了茶之後，到看、聞、嚐中間，有一段間隔的時間。茶的各種性質在這段時間內出現。通常在做完第一次的品茶之後，也會有個間隔，在這個間隔內，茶農與販仔都不會去動茶杯與茶湯，而是開始閒話家常。除了土地的買賣與價格之外，談論雙方都認識的親友的近況、確認賣茶的茶農是某某人的什麼人、哪裡有房屋要賣、哪裡釣到的魚最肥、以及哪裡可以打獵、吃喜酒紅包要包多少、乃至於相約飲酒或者論酒量等。在這段時間內，大家彷彿都忘記他們是在進行一樁茶葉的交易，也忘記他們是在試茶。總是在茶農問一句：「到底多少？」，大家才會再回到試茶。這時販仔會再聞一下或者用茶匙喝一小口茶，再試一次。

這段空檔中，時間是在工作，是在發揮作用，讓茶葉的滋味發揮

出來。先前還沒有辦法判斷的，經過這段時間，是否比較可以判斷了？如果是香的，香得夠不夠持久？如果是澀的，澀的成分出來了沒有？如果在品質上有譜了，販仔也利用這段時間準備出價。

試茶與議價顯然是茶行中交易的焦點，但雙方卻不是赤裸裸地一來就喊價。閒聊在這裡的角色，可能只是「裝飾」(embellish)。要思考的是，為什麼要有這樣的裝飾？其次，如果要裝飾，為什麼採取閒聊這種形式？裝飾，可能不像乍看之下那麼次要。如果「試茶與議價」和「閒聊」共同構成了茶葉交易的整體圖像，欠缺了這個裝飾，就不是完整的圖像了，它實際上是「構成整體所需的裝飾」。

試茶有其社會性、策略性與知識性（由術語所構成的分類與評價體系以及相關的類比）。試茶的目的是為了確定茶的品質，進一步做為議價的依據。所以我們才在試茶的過程中看到試茶的程序、規範、秩序與共識。我們也看到了茶葉品質本身的不確定性帶來的策略性評價（但對茶的好壞，仍然有共識）。我們也看到了因為試茶而來的術語體系，判定了各種香味與等級（這是與花香有關的審美），反映了茶農追求的目標與工夫。雖說這些過程與性質，最終都匯集到價格的商定與茶葉的交易，最後產生了茶葉的價格。但可以確定的是，「茶市」並不是天生的、自然的，完全受供需律所決定的一個創造價格的機制。價格的創造自有其機制：環繞在茶的品質而來的各種複雜過程。試茶是其中一個，茶比賽則是另外一種創造價格的過程。追求茶香則將茶農捲入製茶的過程；價格靠茶香，茶香靠工夫，等價交換的精神貫穿其間。

在各個茶行中，平常有各種交易在進行。在茶生產的季節裡，幾乎天天都有試茶。試茶的時候，茶農、販仔與旁觀的人，彷彿就像是武林高手在論劍一樣，要對茶的高下做出一番定論。試茶的最後擂臺，則是每年兩次的茶比賽（春茶與冬茶）。茶比賽原來由鄉公所舉辦，後來則改由農會舉辦。每逢茶比賽時，整個茶鄉都動了起來，老街上

幾乎人人都在揀茶枝（參加比賽者必須先將茶枝揀清），而且日夜趕工，以便因應比賽茶截止日而來的緊急狀況。

茶比賽原來有切磋技藝、表揚優良茶葉的用意。一旦得到特等獎，原來一斤兩千元的茶可以賣到兩萬，頭等獎的也有上萬元，其他優良獎的，價格也有一定的行情。更重要的是，將得獎的匾額或獎狀掛在店裡或者家裡的客廳，可以突顯這店家或茶農的手藝超群，也意味著他們所賣的茶，高人一等。茶比賽一來評定了參賽茶的等級（確立了品質），同時也「點石成金」，讓得獎的茶葉身價百倍。因此，茶比賽中茶師（評審者）的偏好會影響到來年茶農炒茶的「路線」。

茶農與販仔也因此對參賽趨之若鶩。原來的規定是只有設籍在本地生產茶葉的茶農才可以參加，但是沒有直接種茶的販仔也到處收茶來參加比賽。通常一個茶農或販仔會報很多「點」。「點」是參賽的單位，每一點茶必須準備二十三斤茶葉，二十斤是將來得獎以後可以販賣的，三斤則是用來進行比賽。所以茶農或者販仔都會以家人名義來報名參加，因為一人只能報一點。

茶農當然就是以自己生產的茶來參加茶比賽，所以在那一季的生產過程中，都會將某一天或者幾天炒得特別好的茶留起來，準備參加比賽。而販仔則是到處蒐集，希望能買到好茶參加比賽。販仔稱為了比賽，大家都在「大戰」：除了得獎的茶身價百倍之外，也是為了面子。有時為了避開其他販仔，不讓他知道收茶的所在，還特別繞遠路。

茶農與販仔對茶比賽的評論是，茶怕比，所以你跟誰排在一起很重要。如果初賽時，就與今年得特等獎的茶排在一起，那一定會被「脫褲子」（淘汰出局）（W1, 11/12/98: 5）。還有，一壺開水從第一杯沖到第三十杯時，後面幾杯水的熱度可能就不夠了，所以茶比較不會入味。類似的情況是，在二十三斤的茶中，主辦單位是從那個部份取出樣品來泡？（H6, 12/2/98: 5）

目前的比賽，茶農覺得已經失去原來的用意。因為有的人收外地

茶來參加比賽，有的人則將去年的茶拿來參賽，目的都是爲了「過水」：一旦入等，就是得獎茶；即使沒有入等，也可以說這是「比賽茶」(H8, 11/20/98: 4)。此外，切磋技藝的意思，也逐漸在消失中，變成「一人一祖師」。

我們很難否認茶比賽的經濟成分，但是茶比賽中更有其他的社會性與觀念性成分。比賽是官方舉辦的茶葉鑑定賽，這種由第三者（茶師）公開的試茶，是最終的鑑價標準，也決定了當年香味的主要路線。雖然平常茶行中有各種試茶，甚至在比賽前，在各個茶行中還有「會前賽」，但最後的評判標準是在茶比賽。茶比賽雖然不是市場的喊價還價，但是一旦得獎，即可身價百倍，再次說明了供需律並不是價格決定的唯一因素。其次，既然是一個比賽，就有「遊戲」的意思，於是才有像「玩」一樣的「大戰」，從而出現了對規則的操弄與各種創意的運用，如以家中（沒有做茶的）成員的名義報名、販仔以茶農的名義參加、比賽時爲了對抗可能的作弊的作爲等。但原本是評定等級、賦予公信力以及切磋技藝的茶比賽，近來已逐漸變成做生意的手段。最後一點，茶比賽本身也呈現出了常民的一些基本觀念，如「機運」。這個「機運」反映了他們對茶的認識，例如茶怕比（與當年可能得特等獎的茶爲鄰，就完蛋了），同時也反映了他們對物理秩序的理解：如何抽取樣茶、泡茶的開水沖到最後一杯時會逐漸變涼等。茶被擺在什麼位置，是一種機運，這個機運對是否得獎有重大影響。由於是「機運」，所以參賽者無法對此狀況有所作爲。但「機運」的概念要與對茶的認識與對物理秩序的了解結合，才能變成一個認識與理解的範疇。三者結合後，形成了茶農對茶比賽結果的解釋，而茶比賽的結果再影響了茶的價格。這是一種多重的「鑲嵌」(embeddedness)。

作爲茶葉的販賣者，茶農最強烈的體驗可說是，茶葉的價格要靠茶葉的品質，而茶葉的品質則視茶農在整個製茶過程所下的工夫而定。另一方面，茶葉價格的決定也不是那麼簡單，而是透過底層相當複雜

的試茶與茶比賽來決定。茶農很清楚他的工夫體現在茶葉的品質上，不論是販仔上山收購，或者在茶行中的議價，都是以茶葉的品質做為出價的基礎。茶農將其有工夫的勞動力體現在茶葉上，買賣茶葉，就是在買賣體現在茶葉中的工夫。這樣的經驗與出去做事（直接販賣勞動力）十分相容，雙方都是以「貨色」（茶葉的品質或是做事的表現）來做等價、公平的交換。

試茶與茶比賽涉及了複雜的社會過程與觀念。試茶所呈現出來的策略性評價可以說為市場邏輯所主導，但是試茶的社會性與知識性則不然，有其自主的邏輯。而更深層的時間觀念與茶比賽中所呈現出來的「機運」觀念，則是瞭解價格形成不可或缺的元素。在這個意義上，可以說是茶葉的買賣是鑲嵌在複雜的社會過程（試茶的社會程序與規範與茶香術語體系等）以及較為基本的觀念：人觀（獨立自主、平起平坐、對等交換、以人為物）、時間（不經意地從事其他活動來讓時間發揮作用，這與時間在漢人的宇宙觀與人生觀中有決定性力量類似）、以及在地範疇（如機運，必須與物理界的知識結合）。<sup>8</sup>

### 三、做茶，抓住生命之香： 勞動力之體現及其效應

茶葉從茶園採下來後，要先做萎凋，這個可以透過日光或者室內熱風來做。萎凋之後，每隔一段時間就必須攏茶。攏茶必須做到茶葉的香氣已經出來時，才可放進炒鍋內殺青，最後再放進乾燥機內乾燥。

如何把茶炒好？茶農的答案一定是「天地人」。「天」在這裡其實還包含了「時」，也就是天時的意思。對茶農來說，採茶時候的天

---

<sup>8</sup> 文崇一等(1975: 37-38)有關西河的漁業經營中，也發現了「過排」這種兼顧了對等、公平、機運與對物理世界理解的捕魚安排。

氣，幾乎決定了茶葉的品質，下雨天採的茶，一定帶有「水味」，即使讓得過特等獎的茶農來炒，也一樣回天乏術。所以茶農很少在下雨天採茶。早上那一「水」的茶，因為露水未乾，所以也不容易炒出好茶。

採回來的茶，要萎凋多久、多久攏一次、每一次怎麼攏、要攏多久，都得視當時的天候而定：是否有太陽、吹什麼風。這個對「天」的理解，與「時」連結在一起。茶農雖然不能控制採茶和攏茶時的天候，但是能依據「天」的狀況來調整進行各種炒茶動作的時候與時間。這是「順天務實」的因應策略。舉例來說，他們對攏茶的間隔與每一次攏茶的時間，十分留意。有的茶農會在放置茶葉的筴櫃上用紙條寫著每一次攏茶的時間，旁邊還加上鬧鐘設定下一次要攏茶的時間。從傍晚最後一「水」茶葉進來，一般要到凌晨才能炒，這當中就必須留意茶葉「行水」的狀態，以便彈性調整攏茶的間隔與時間。簡言之，茶農對「時」的敏感與留意，無與倫比，一般都認為這是茶炒得好與壞的關鍵。這個「時」是物理意義下的「時」，與生辰、擇日等宇宙觀下的「時」有別。二者分別有其運作的範疇：二分、各安其位，但卻可以被含蓋在同一個觀念範疇之下。這與宗教信仰中的神人二分，有類似的邏輯（參見本書第五章）。

天地人的「地」指的是地利（土地的肥脊、向陽或者背陽、什麼時候可以曬到太陽等）以及地點，「人」則是茶農的「工夫」（技術）。

由於天與地的因素多變，所以「如果有一百種的情況，就有一百種的炒法」，就可以炒出一百種高下不同的茶來。這樣一來，茶的價格波動就很大，所以要「靠工夫」。換句話說，茶農遵循「經濟邏輯」（茶葉的價格依據品質的好壞，波動很大），以個人的技藝（「靠工夫」將茶炒好）來因應，這也是「較大把工錢」的來源。

在茶鄉的茶農可以分成兩類，一類是六、七十歲的老茶農，孩子

都已成人，也都外出去工作了，只有老夫婦留在茶鄉。生計本身不虞匱乏，炒茶只是做「藝量」（*gi nioo*，做消遣、好玩）。這類老茶農一般認為天的力量最大，「採茶時的天氣，決定了茶的好壞……人是不能給能幹的（亦即人的能力有限），我們都是看天吃飯」（C13, 10/28/98: 6）。「天影響我們，我們不能影響天」（G2, 11/10/98: 2）。第二類則是較年輕的茶農，以炒茶作為主要的生計來源，還可細分成兩類。一類將茶當作藝術品來炒，但是也知道要炒出高茶不容易，所以就將量炒大，這樣一來炒出高茶的機率就較高。這一類的茶農，對自己的炒茶能力有信心，但仍然認為人力有限（天佔了 60-70%，人只佔 30-40%）（如 H8）。另一類的茶農則是在高工資的壓力下，也往高茶的方向走，同時更將冷氣機、電熱爐等電器用品運用到炒茶過程中，藉以控制濕度與溫度。他們認為天、地各佔 20%，人的能力佔了 60%（如 W1）。

具有相同物理意義的天，引發出不一樣的對天的態度：敬天、順天與勝天（當然也認識到人力「工夫」的極限）。這是「天地人」宇宙觀下的「人觀」：作為有工夫的人，以務實的態度來因應天地的各種變化。

也有人評論，不賭不喝顧家的茶農，看重做茶，炒出來的茶有一定的水平（敬天與順天的茶農）；會喝會賭的茶農，炒出來的茶大好大壞（勝天的茶農）（H1, 11/9/98: 3）。在這裡，做茶的好壞就與人格的高低關連在一起了：「人」的意義不僅僅是茶農的炒茶技術與經驗，而且包含了他的倫理特質。這是一種信念與評論。

做茶也有其現象學意義。做茶的過程充滿了各種不確定性。首先，做茶的過程包括了農與工，農業上的種植與採收的時機，以及加工（茶葉的炒製），而且二者的關係密切：種植與採收（特別是採收）影響了炒製的方法。其次，如上所述，產程的不確定性極高。第三、產品的高下不是事前可以看出，而必須在事後以試茶的方式決定，因此，



也充滿了不確定性。

在做茶的過程中，茶農被捲入這三種不確定之中，也就是說，他處於一種實踐模式(practical mode)之中(Bourdieu 1990)。對「時」的敏感從而將注意力集中在當下，是實踐模式的一種呈現。

炒茶過程的不確定性，也將身體五官具體地帶入。炒茶的第一、二天，茶農的鼻子還靈，可以用嗅覺來判定茶菜的香氣是否出來了。但是連炒幾天之後，特別是在睡眠不足的情況下，鼻子就不準了，這個時候就要用摸的方式來判定茶菜行水的狀態。有些茶農就指出，攏茶要攏到用手掌背拖過茶菜，茶菜不會沾黏在手背上時，才可以開始殺青。「體現」在這裡真的意味著：用身體去實現。

於是我們看到了「實踐」的兩個面向：對「時」的敏感及捲入當下；另一個則是「體現」，用身體去實現。

做茶的實踐的樣態也突顯了不是用嘴說出來、而是實際做出來的意義。在顧茶的空檔，夜深人靜的時候，茶農心裡都在想什麼？

如何將茶炒得香？茶樹要如何來照顧？銷路要怎樣來開拓？像今年雨多，這個問題要如何克服？總之都是在想錢的問題。(H8, 11/9/98: 8)

表面上看來，他都是在想錢。但從另一方面來看，爲了賺錢，必須想如何炒好茶；爲了炒好茶，必須完全投入；而在投入當中，有一部份的人生意義被實現出來。這裡可以區辨出兩種意義：談出來的意義（「都是在想錢」），以及做出來的意義（如呈現在他把茶炒好的實際活動之中）。可以辨識的是說出來的意義，而「做出來的」意義恐怕連他自己都沒有察覺。<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> 有待探討的問題是，在夜深人靜的顧茶空檔，「想賺錢」僅僅是一種

即便是到了山上整理茶園，專注於當下仍是茶農主要的心態。我曾問：「一個人在山上茶園做事的時候，都在想什麼？」老先生答道：「昨天還有什麼事沒有做完？今天要怎麼做？不會擔心家裡的事」(C5, 9/16/98: 3; L2, 9/17/98: 4)。

自己做的茶農有這樣的體會，出去做事的村民亦然。一位老先生描述出去給人家做事時的心情：「擔心這個，擔心那個，怎麼替人家做事？我只想今天要怎麼做事頭！不要想長久！」(F2, 10/21/98: 1)。「集中在當下」是實踐模式的一種呈現。

受雇的村民同樣也突顯「身體」之運用（「體現」）。一位因為中風無法再出去「做事」（即受雇於人做日工）的老先生，現在與太太擺攤子做小生意。他就認為他現在無法「做事」，擺攤子不算做事，必須是「花力氣」才是做事(C1, 9/7/98: 2-3)。他太太也認為我的工作靠頭腦，比較「軟力」，而她年輕的時候與先生一起出去做事則要靠身體力氣，但我與她都要打拼才有飯吃(1/7/99: 1)。花力氣的另一面則是：有些工作只能年輕的時候去做（如去金瓜石挖金礦，Z7 的例子），在地人稱之為「賺中箍」（*than tiong khoo*，賺中間那一部份），不像回到茶鄉，可以做到六、七十歲。

與此相關的是：村民認為辛苦做事與炒茶賺來的錢是「性命錢」。晝夜顛倒炒茶炒到「帶身命」（*tai sin mia*，患有難治的慢性病），以及打石師傅（茶鄉從前蓋石頭厝需要打石頭的師傅）賺來的錢，是用

---

「純經濟」現象嗎？或者有「非經濟性」的意義摻雜其中？這涉及了「經濟是什麼？」這個根本的問題。以「經濟」與「非經濟」二分法來看待這個現象適切嗎？如果適切，這二者間是什麼樣的關係？如果我們探討的是終極價值，那麼實踐的意義與終極價值間有什麼樣的關係？是掩飾了或者實現了終極價值？是否有其他的觀點可以將這個現象詮釋得更好？例如怎麼樣才算是一個人？一個成功的人？一個成功的男人？亦即以基本文化分類概念中的「人觀」來解釋，是否有可能開創出一個新的局面？

性命換來的（打石頭的時候會有粉塵）等，都是性命錢。做事賺來的錢都是辛苦錢，捨不得花。這都是另一種意義的「體現」：身體的健康與力氣具現在工資之上。這是一種特別的體現：此消彼長，以身體的消耗來賺取工資。這樣的體現讓工資帶有感情。<sup>10</sup>

集中在當下的實踐可以忘憂。一個颶風來襲的午後，我到隔壁的茶行聊天。隨後，我加入茶行老闆父子揀茶枝。在找茶枝、撿起來、丟到旁邊、撥走揀好的茶葉的動作中，我似乎覺得日子很平常、也很實在，腦筋中的一些雜念與憂慮，在這幾個簡單的動作中，似乎都化為雲煙了。我問頭家父子是否有這樣的感覺？他們說是。這時風雨一陣一陣地吹過來，但是揀茶枝的動作仍然繼續。茶行頭家說：「有一次一對台北來的夫婦來這裡玩，請他們喝了茶以後，他們坐下來幫忙揀茶枝，一直撿到天黑才回家，走的時候還一直說，揀茶枝這麼好玩！」(Z2, 10/15/98: 1-2)。

但在撿茶枝的同時，茶行頭家也不時抬頭留意老街上是否有茶農前來兜售茶葉。另外一家茶行頭家的年輕媳婦則說，在揀茶枝的時候，偶爾會想到「待會要煮什麼菜；孩子要不要送出去新店唸書；如果要

---

10 這些苦樂情感，在我們瞭解「經濟」現象上，又有什麼樣的意義呢？有幾個方向值得嘗試。首先，一般的「經濟」分析，會將這類感情視為無關緊要的附屬品，是經濟邏輯的產物，無關宏旨，也不會影響經濟的活動。我試圖挑戰這種看法。這裡必須區辨：經濟的情感性前提與後果；與經濟相干以及與經濟不相干的情感；在與經濟不相干的情感中，與經濟相容以及與經濟不相容的情感；以及相容的過程是如何發生的？其次，這些情感，必須放在整體的架構中來看，亦即必須與下列事實合在一起看：茶已經是一個如假包換的商品；茶是生計的來源；炒茶時被捲入務實的狀態，從而有務實的態度。最終的問題是在理解人類的社會生活（經濟是其中的一環）中，「情感」扮演了什麼樣的角色？Durkheim 的 *collective conscience* 以及 *collective efficacy* 應該都是「情感」。在原則分類中，最後還是祭出情感來解釋邏輯分類概念的效力(*efficacy*) (Durkheim and Mauss [1903] 1963)。

送出去，與孩子相處的時間就不多了」等。

實際參與做茶的茶農，其現象學上的意涵最為聚焦；受雇者出去做事亦有其「集中在當下」的意涵；頭家或者頭家的家人撿茶枝有忘憂的效應，但這可能只是附帶的效應，手規律地動，但眼與心仍然繫在別處。<sup>11</sup>

茶農參與做茶過程的效應，還涉及了「社會」範疇與「經濟」範疇。自己參與做茶之後，就不認為自己是「頭家」，也不會認為多賺的部份是「利潤」，而是「較大把的工錢」。這都涉及了「人」、「物」及二者間的關係，在下一節中將會進一步討論。

「做」的另一個效應是形塑認同。茶鄉的茶農出去都市時，「市內人」（住在都市裡的人）都叫他們「炒茶人」。炒茶只是整個做茶過程中的一部份而已，做茶的過程應該從茶葉進來就算，那為什麼大家都以「炒茶人」來稱呼做茶呢？「確實是如此，叫『做茶』可能比較恰當，但是我們去都市，都市人都叫我們『炒茶人』，指的就是我們的職業，就是以『炒茶』來指我們的工作」（L5, 11/11/98: 3）。認同源自兩個不同的社群之間的互動，而他人對茶農的認同，是以做茶過程中的一個步驟（炒茶）來呈現。炒茶其實並不是做茶過程中最關鍵的步驟，一般茶農會認為攏茶（也就是在炒茶之前的發酵過程）才是關鍵。在此，「炒茶人」的「炒茶」指的或許不僅僅是炒茶這個步驟而已，而是泛指整個做茶的過程。這裡要指出的是，「做」可以形塑認同，是再現一個社群的媒介。<sup>12</sup>生產關係並非茶農認同的主要來源，「做」才是。這暗示了人與事頭間的關係（「做」）具有主導性，掩

<sup>11</sup> 但仍可能將揀茶枝的動作轉化，成為專注於當下的實踐。一位茶行頭家的太太邊揀茶枝，邊唸大悲咒。在後面這個例子中，揀茶枝可能只是附屬的「動作」，主要的行動是唸大悲咒。原來屬於工作範疇的揀茶枝，在這樣的脈絡下，其意義完全被轉化，成為修行的一部份。

<sup>12</sup> 可以與 Astuti (1995) 的發現（實踐形塑了認同）做比較。

飾了人與人之間的生產關係。因為品茶術語的豐富而足以區辨茶鄉的茶農與非茶鄉的茶農，也是一個類似的例子。

做茶有其宇宙觀面向，天地人的結合決定了茶的好壞。「天」與「地」在這裡指的都是物理意義：天氣、天候、天時、地利與地點等。而「人」直接指的是茶農的「工夫」，間接指的是其倫理特質。不同年齡層的茶農對於「人」的工夫與天的相對角色，看法不同，從而發展出順天、敬天與勝天等態度。這裡的「天地人」並沒有超自然的指涉（如宗教祭祀中「天公」、土地公與地龍、以及神明庇佑的子民等），而是務實意義下的天地人：物理意義下的天與地以及自立自主、相信自己能力的人。村民可能容許這兩個意義被區隔，各不相涉，而各有其運作的領域。「人」則是以有「工夫」的主體出現（間或遭到倫理上的評價），這是以「做事人」來自稱，呈現的是人與事頭間的關係，而不是人與人之間的關係，從而勞動力的交換就有如東西的買賣一樣。特定的宇宙觀（及其所涵攝的人觀）有其社會性意涵。

做茶也有其現象學的意義：對時的敏感、專注於當下、體現（以運用觸覺來判斷茶葉的行水、花力氣才是真正的做事、工資是性命錢等）以及有當事人未曾察覺的做出來的意義等。

做茶的宇宙觀（「天地人」下人作為有工夫的主體）以及現象學經驗二者結合在一起，更有其社會性效應：由於自己也參與勞動，從而沒有「做頭家」（僱用茶工）以及賺「利潤」的觀念。「頭家」與「利潤」指涉的是人與人的關係（蘊含了資本主義中的「雇主」或者「資本家」範疇），這暗示了天地人下的人觀與做茶的現象學經驗，將人與人的關係呈現為人與事頭之間的關係——至少人與人的關係退為背景。此外，做茶也可以再現茶農這個社群的認同，茶農被再現為「炒茶人」，而不是「賣茶人」或者僱用茶工的「頭家」，這也兼有掩飾人與人之間的社會關係的效應。

「做」所預設、活化與體現的宇宙觀，不單單是物理意義下的「天

地人」而已，還有屬於純正宇宙觀下的意涵。做事是爲了「討賺」（*tho than*，謀生、討生活），而「討賺」是爲了餬口，進一步是爲了家庭子女。如果再追問：爲什麼要辛苦討賺？有的茶農會說：「希望下世人可以免做！」做茶晝夜顛倒的日子會讓人帶身命，「做」久了會「厭倦」（*ia*），但爲了謀生，還是得繼續做下去。有的茶農就會評論：「做人就是這樣子！」「做事」是「做人」的宿命。「做」所預設、活化與體現的宇宙觀，一方面是物理性理解下的「天地人」，另一方面則有人在此世或者來世存有的意義：「爲誰辛苦爲誰忙」？爲家庭與爲子女打拼是一般的答案，更冀望下一輩子可以不用這麼辛苦。這是透過親屬與宇宙觀來理解維生活動的「做」。

「做」對當地人而言，包含了三個面向：賺錢以維生、人與物及事頭間的關係以及人與人的關係。第一個面向是人存有的基本事實，在茶鄉則以自己做茶或者出去受雇的形式出現。第三個面向表現在「不覺得自己是頭家」以及「做茶可以形塑認同」，有可能發展爲資本主義中的勞雇關係（但看雇主如何運用勞動力）。茶農對第一與第三個面向的經驗，是以第二個面向呈現，涉及了身體的實踐、對時的敏感、集中在當下、體現與花力氣做事等。底層則是「做」在宇宙觀上的定位：做事是做人的宿命（「本分」）。在「做」的實踐與理解中，人與人的關係先是被再現爲人與事頭間的關係，再進一步被經驗爲人的宿命與本分。

茶農對於茶有一些正面的感情，例如把茶拿來欣賞——泡、聞、喝；「茶買來了，就要像兒子一樣的『養』（*qiang*，撫養照顧）」（Z2, 9/18/98: 2）；炒得香時，心裡暗喜「怎麼會這麼香？」，炒不香時，會「咒罵」（*gan giao*）（Z5, 4/23/99: 2）。

炒茶通常是徹夜未眠，連續幾天下來，精神就會不濟，所以也會有一些負面的感情，如：「看到茶就 *ia*（厭煩）」；「查某人很怕進茶間，怕一進去就出不來」；炒茶炒到出意外（沒有睡覺騎車撞山

壁)、帶身命、炒到不像一個人(「鬍鬚像頭髮一樣長」)等。<sup>13</sup>

三十五歲以前的人,在興頭上的人,才會這樣(炒出香的茶很得意),那時對茶還有興趣。剛學會將茶炒香的時候,確實有這種成就感,但這都是在學會炒茶的四、五年之內有,過了之後,就會 *ia* 了。要不是為了肚子,是不會繼續炒茶的。這就像去做土水,每天就是要去做,沒什麼成就感的。(S1, 5/10/99: 2-3)

「做」當然會帶來一定的滿足,但這種因為「做」本身所帶來的滿足通常都很短暫,厭倦的感覺會隨之而來,最後推動做的力量只是為了生計。<sup>14</sup>

在這裡,我們還彷彿看到了工資勞動萌芽的跡象。下面是一個販仔的感想,他對每天在店裡試茶分等級的工作,感到厭倦:

人生就是一直求,為了求到,就要努力打拼。一直做,也會有 *ia* 的時候,像現在試茶,我就很不願意去做。怎麼解決呢?就是「倩」人來做。要是我事業做得夠大,我就倩人來泡茶、試茶、揀茶枝,我每天「穿得漂漂亮亮地領薪水」。

<sup>13</sup> 炒茶的晝夜顛倒,讓茶農感覺到是在耗費生命。這是逆「時」的作為。相對於炒茶過程中對「時」的敏感,晝夜顛倒的炒茶生活則是違反了日常作息,違反了「日出而作,日入而息」的節奏。一年之中,以炒作春茶與冬茶時最忙,其他時間,茶農主要的工作是整理茶園。

<sup>14</sup> Hegel 的外在化(objectification)是發生了,但是再吸納(sublation)呢(Miller 1987)?工作做為一種實踐,似乎有點再吸納的作用,但很短暫,最終仍然處於一種無法再吸納、再賦予新意義的狀態,這甚而有可能導致勞雇關係的興起。學術研究到最後會不會也有類似的情形?所有的「工作」是不是都有這樣的困境?



(H11, 5/11/99: 2)

「做」中必然有厭倦，解決的方法之一是請別人來做。這種薪資勞動，未必是典型資本主義下的工資勞動，但卻是後者的先行條件。或可說這是勞雇關係萌芽的一個動力，也就是直接生產者成爲非直接生產者。有趣的是，即便是在僱用別人成爲雇主之後，當事人仍然認爲他是在領薪水。必須留意的是，這是一種想像的狀態，現實的情況是這個販仔仍然必須自己下去做。<sup>15</sup>

「做」可以再現、掩飾與促成「工資」這個範疇。

不論是正面、負面或者務實，茶農似乎有一個共同的體會：茶是活的東西，是一個有生命的東西。由於是活的東西，所以茶很深奧：「風水、讀書與茶懂不透」。我曾經在旁邊幫忙一個茶農炒茶，從採下來的茶葉、日光萎凋、攏茶、殺青、捻茶，在在都感覺到茶農要抓住香氣，而香氣就是茶的生命力的表現。創造各種條件讓香氣出來，等香氣出來的時候，迅速地用殺青來留住它，一旦香氣過了，就不會再來。這個茶的「活性」以及隨之而來的「懂不透」，似乎透露了茶農對「生命力」的理解。這是對生命力的加工，是自然與人工的揉搏，是人的勞動力與茶葉生命力的交會，是人以自己的生命力來捕捉茶的生命。<sup>16</sup>

有些專心的茶農，在茶炒得很香的時候，會把它當作藝術品來看

15 這裡的理論問題是，「工作」與「階級」（勞雇關係）二者間的關係。可不可以說：「工作」比「階級」更根本？也就是說可以用「工作」來解釋「階級」，而不能用「階級」來解釋「工作」？或者，二者在台灣社會生活上各有其特殊的位置，但是「工作」的觀念會滲透到「階級」中來，從而影響了當事人對「階級」的理解？

16 從這裡應該可以進一步探討台灣漢人的人觀。什麼樣的實體具有生命？除了人之外，其他的物體有生命嗎？兩種生命間有著什麼樣的關係？

待，讚嘆原來綠色的茶葉，經過萎凋、攏、殺青、捻、乾燥之後，變成黑黑的茶乾，但是茶乾經過熱水一泡，卻又可以泡出這麼香的茶湯出來！「這不是有生命嗎？」(H8, 11/3/98:2)！

但茶農也都知道，炒得再香的茶，不論它多麼像藝術品，不論它多麼具有生命力，不論對茶再有感情，茶最終還是要賣掉。

茶農受雇做事，做得再好，事頭結束，關係也就結束，有如凝聚了茶葉生命力的茶乾——當中還有被體現出來的茶農的勞動力——可以成爲藝術品，但最終還是要賣出去。

這樣看來，茶作爲一種商品，有其生命史。這不是隱喻，而是字面上的意思：生命史真的就是「生命」史。打從種下茶樹、照顧茶樹、採茶葉、乃至於炒茶，基本的目的都是要將茶葉當做商品賣掉。但是在商品籌畫的過程中，卻看到了非商品的面向：體會到茶的生命力、以自己的生命與茶的生命「交陪」(kau pue, 彼此往來、互動)、對茶有感情、對於生命力難以掌握的體會、把茶當作藝術品等。

商品化可能是做茶的基調也是其主要的目標，可能也是宿命，但是做茶的過程則未必。

#### 四、工之脈絡：紅白帖互助與換工

三、四十年前的茶鄉，喜事與喪事都要互相幫忙。出去做事賺工資這件事必須放在鄉裡紅白事的脈絡下來看。一方面，出去做事與回來幫忙紅白事衝突。另一方面，出去「做事」以後的時間，就可以用工資衡量了，所以原來人情世故的互助，就是工資的損失。這是進入社會互助情境中的「工資」，也是以「社會互助」爲背景浮現出來的「工資」。

與工資並存，但性質不同的另一種勞動力交換是「換工」。茶鄉的換工可以分成兩類。第一類的換工不會斤斤計較，像蓋房子時幫忙

蓋屋頂、迎媽祖時殺豬公的換工等。這種換工並不會精確計算誰替誰做了幾天，將來就要還幾天，而是「有來做過，等他要蓋房子時，我們也要去幫忙。」第二類則是要精確記錄，誰來做幾天，就要做幾天還他，如種蕃薯（從前）、整理茶園或者採夏茶（現在）。<sup>17</sup>

小結講來，我們可以看到茶鄉有四種性質不同的勞動力交換：紅白事的互助、不計算的換工、要計算的換工以及雇工。紅白事的互助，其原則與不計算的換工類似，並不會精確計算誰來做過幾天就要還幾天，而是只要有人來幫忙過，將來對方有紅白事的時候，就要去幫忙，但一般不會將這樣的互助稱做「換工」（但迎媽祖殺豬公的互助，則被稱爲是「換工」）。要留意一點，蓋房子的換工已經逐漸式微，紅白事的互助亦然。

雇工是透過工資範疇的勞動力交換，其他三類，則都沒有工資範疇的介入，是勞動力與勞動力的直接交換。即便是有計算的換工，勞動力(labor power)與勞動(labor)在這裡還沒有分化，只是以天來當作勞動力交換的單位，而不是「事頭」。這一類的勞動力交換之所以要記錄，可能是爲了要公平回報。可以確定的是，在這兩類的換工中，勞動力都還沒有成爲商品。不精確計算的換工，是純粹的互助。對照之下，紅白事的勞動力交換雖然也是純粹的互助，但由於涉及了生命儀禮的舉行，所以不被認爲是「換工」。

蓋房子時互助的換工，不被精確計算，這可能反映了在建構社會生活的關鍵性事物（如家屋）時，只能有純然的互助，不能計較。同樣的情況也發生在紅白事的互助上。生命中也有難以計算、不能計算、無法計算的時刻！但碰到了比較「經濟性」事務時（如種蕃薯與採夏茶），勞動力的交換就必須精確計算。在換工原則無法照顧到生產的節奏時（如各家同時要採春茶或冬茶時），工資勞動才進入。

---

<sup>17</sup> 換工的前提是交通不便、不易僱工、以及山村封閉，人際關係緊密等。

從上述的分析也可以看出漢人社會中勞動力交換的多種樣態。我們可以看到立基在社會關係、不可與社會關係脫離、不能以工資代替的勞動力交換與可以分離的勞動力交換；人、勞務與勞動成果合一和人與勞務及勞動成果分開；以及有計算心與無計算心的勞動力交換。

紅白事互助與不精確計算的換工基本精神是互助與回報（公平較為次要），精確地計算的換工基本精神則是公平。這三種勞動力交換不透過市場範疇，其性質與工資勞動的交換大有差別，但公平與回報的原則應該貫穿前者與後者，雖然工資一天要多少才算公平，其過程仍然有待確立。

可以確定的是這三類勞動力交換，既是工資勞動的背景，但也與工資勞動相互建構。一方面，工資勞動客體化了未經工資媒介的勞動力交換，意即讓後者成爲一個可以比較、可以衡量價值的範疇，這在二者不能兼顧的場合特別突顯；另一方面，後者的運作法則（公平與回報）可能也滲入了工資勞動，這有待更細緻的資料來確認。<sup>18</sup>最後，工資勞動可以救濟換工之窮，在換工無法因應生產節奏時，僱工就應運而生。這暗示了換工與工資勞動之間，並沒有「革命性」的斷裂；只要公平、對等，換工與僱工可以相互替代。

## 五、祖宗之「倩」

在台灣歷史上，與當代勞雇關係類似的觀念和作爲是「倩」，其原意是請人來做一件事。在台灣方志中，我們看到了「倩」的各種用法：倩媒；倩人代考；倩工收拾暴露（無人看管之屍首）；倩工敬拾

18 從台灣當代的工業部門的勞資關係來看，公平與回報的成分仍在，爭議的發生在於：什麼是公平？計件制中的「有做有錢，沒做沒錢」在承平時是公平的，但在爭議發生時（如關廠或者解雇），國家的規約介入，重新界定了「公平」的意義（「工資」到底買了什麼？）（謝國雄 1997）。

字紙；僱倩花轎、公設花轎或者自己置轎倩人扛；倩熟番挾弓矢爲護；另倩役工（夫役）；倩煮藥者每件銀五角、倩符帖行法等。<sup>19</sup> 這種「倩」有幾個特徵：

第一、可以被運用到不同性質的活動，如婚嫁、慈善、宗教、煮藥、保鏢等。

第二、從被倩的人來看，頭家不固定。

第三、倩的時間不固定。

第四、事情結束後，倩的關係即結束。

第五、有做有報酬，沒做就沒報酬。

對等與公平是這種「倩」的運作原則。茶農請茶工採茶以及茶農自己出去受雇時對「雇傭關係」的理解，正是承襲這種意義下的「倩」。

「倩」還有另外一種意義，那就是有固定頭家的倩。《台灣私法》將此種被倩的人稱爲「使用人」，而區分爲商業使用人、製造販賣業使用人、農業使用人以及家中的使用人四類（台灣省文獻會 1990: 159, 173）。《台灣私法》並從法律觀點認定這四種關係「其契約成立及其效力大致相同」（p.311）。

以商業使用人（即商家中的受雇者，涉及商家內的雇傭關係）來說，可分爲家長與夥計。家長是頭家的代理人，總管店內的事務，而夥計則包含了管銀、記帳以及店口出庄等諸人。在製造販賣業（香、中藥等）有司阜（做工人）與學司阜（學徒等）。在農家則有長工、短工、飼牛工等；在普通人家則有煮食姆、洗衣姆等。

這一類的「倩」有幾個特徵：

第一、被運用到商店、製造販賣業、農業及家中四個範疇。

第二、頭家固定。

<sup>19</sup> 透過中央研究院電子化的台灣方志檢索而得。

第三、雇用的期間較為固定，一般是沒有約定期間。按照現行勞基法，是屬於「不定期契約」。特定事頭結束後，倩的關係仍然存在。

第四、區分了被倩的人：家長（相當於現在的總經理）與其他被倩的人。<sup>20</sup>從報酬來看，家長除了薪水之外，還可以分紅與入股（「蔭股」），一般夥計可以分紅，但不能入股。也就是說，頭家會對勞動的貢獻加以報酬，但也區分了不同的勞動：家長可以入股，但夥計則不行。此外，夥計可以收到以「買鞋襪錢」為名的慰勞銀。

第五、頭家會供應伙食（有的還包含住宿）。共食使得雇傭關係有著類似「家」的成分。所以《台灣私法》認定即便是到了清末，台灣商家的「倩」仍是主僕的關係。所以夥計要服從家長與頭家，並且要幫忙頭家的家務。從頭家觀點來看，則會看成是「主賓」的關係：「視伙伴則如手足相關，覺情誼而念主賓久厚……」（p.117）。不論主僕或者主賓，可以確定的是：此時的雇傭關係絕不僅僅是勞動與工資

<sup>20</sup> 舊慣調查將「倩」定義為「此方提出報酬，對方提供勞務的契約，而不論體力勞務或者精神勞務」（台灣省文獻委員會 1993b: 311）。但隨後卻又提到：「要求對方提供精神勞務亦有稱為拜託或者託之例，但此等語係敬稱，其實是有報酬的倩，因為拜託或者託時，不支給報酬而贈送謝禮」（同上引）。在討論商業使用人時，舊慣調查也指出像「出官」或者「批房」，「由於……職務較為高尚，因而不稱僱用，而稱『聘』或者『請』」（p.161）。出官專門對官府辦理各種事務，通常請讀書人擔任；批房則辦理信函及其他文書事務，亦請讀書人擔任。從舊慣調查的法律精神來看，出官或者批房也是「倩」的關係，其他精神性勞務亦同。但從當事人的角度來看，卻對精神性勞務與體力性勞務做出區辨，並且在報酬的範疇上做了區辨。這可能反映了當時的社會經濟條件：與官府打交道是生存所必須，而在社會階層上尊重讀書人（即其精神性勞動）。後者又涉及了對人的分類，以及對不同類別人的勞動力與勞務有不同的評價。今天的台灣社會仍然保存著這種區辨，公教人員是用聘書、關係是聘請，而一般的受雇者則是僱用。田野中也看到這種區辨。可能原來「倩」只限用於精神勞務，但後來被擴大運用到一般體力勞動者。

的簡單對價關係。

「辛勞」(*sin lo*，夥計、雇員、受雇者)與「頭家」除了勞務與工資的對價關係之外，尚有類似同屬一家的關係(同居共食，雖然不共財)，但這不是親屬上的關係，而是接近主僕的關係：頭家要照顧，「辛勞」要回報。其次，頭家與「辛勞」之間還有主人與賓客(特別是與擔任總經理的「家長」)的「回報」關係。<sup>21</sup> 公平與回報是這種「倩」的運作原則，其制度環境則是類似家的安排、分紅與入股。

上述兩種「倩」，應該都影響了當代台灣受雇者對於勞雇關係的看法：從第一種「倩」導出了「受雇者像承包工，事畢則兩散」、「有做有錢，沒做沒錢」的觀念；從第二種「倩」導出了「勞雇一家」的觀念(從屬與照顧、受雇者可以分紅、受雇者必須以盡心盡力來回報等)。

在田野中所見到的雇傭關係，是以第一種「倩」(「事頭中心」)為主軸，強調的是對等與公平，同時也帶進了第二種意義的設身處地與回報(「關係中心」)的要素。<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 上述兩種「倩」的一個共同點是，報酬都是在工作告一段落之後才發給(月中、月底或事情完成後)，勞務的提供先於報酬。在這個例子中，台灣頭家購買的，並不是體現在產品中的勞動(如英國十八世紀織工的例子，Birnacki 1995)，而是尚未體現在產品或者具體勞務上的勞動力(這點像德國的織工，同上引)，但受雇者必須在具現其勞動力後才能領到報酬。這個「先後」之間，透露出受雇者對頭家的信任(等做完事時，一定會得到報酬)以及頭家的考核權。

<sup>22</sup> 「倩」還有其他的意義：「因村黎未諳科則，倩城市殷實之家充當業戶，代為經理納糧，亦祇抽給租谷數石，名為『田面租』」(大學士阿桂等奏台灣叛產入官酌定章程摺)。這裡的「倩」本意仍是請人做一件事(向官府納糧)，並賦予一定的報酬(租谷)，但其效應卻是形成了「租」的關係。「倩」的原意可能都大體相同，但是在不同的脈絡下，指涉了不同性質的社會關係。就本章的立場而言，可以確認的是在台灣歷史上，「倩」確實有「事頭中心」與「關係中心」兩種指涉。事頭中



或許我們可以放大視野，考察台灣漢人社會中的各種交換，辨明其異同，並對「倩」加以定位，從而可以進一步解析茶鄉的工資經驗。茶農認為給人「倩」去做事，「有做有錢，沒做沒錢」是合理的，因為這「好比我們賣東西，值多少錢，就是賣多少錢；沒有東西賣，當然就不能拿錢。」買賣是這裡主要的參照點。買賣的標的是已經存在的「東西」，東西有一定的價值，買賣的基本原則是等價交換，雙方對等，講求的是公平；所以沒有東西，就不能拿錢。而賣方自始就與物品分離，不涉及賣方的勞動力或者勞動。

反之，如果這個標的尚未存在，一般稱為「定做」，講求的同樣是對等與公平。頭家（定做者）不區辨承做者的勞動力、勞動與勞動成果（完成的定做物），而以完成之「定做物」為交換的標的。承做者的勞動力與體現勞動力的定做物，可以與承做者分割，歸屬於頭家（定做者）。因此可以推論，承做者擁有其勞動力，但其勞動力可以與勞動成果分割，雙方關心的焦點是「勞動成果」。

交換的標的有時並不是「東西」（物），而是一件事情（「事頭」），一般稱為「包」。「包」是保證完成一件事，其情形類似定做，但交換的標的不限於完成的東西，一件事情的完成亦可。頭家不區辨承包者的勞動力、勞動與勞動成果（完成的工作），而以「事頭」之完成為交換的標的。承包者的勞動力與勞動體現在完成的事頭上，而完成的事頭與承包者可分割，歸屬於發包者（頭家）。可以推論，承包者擁有勞動力，可以將勞動力（用來提供勞務）及勞動成果（完成的事頭）分割。

第三種交換則是以工作的能力（勞動力）為交換的標的，一般稱

---

心的「倩」持續被運用到不同性質的社會關係，其核心意義可以持續發揮作用。至於為什麼這兩個意義持續在台灣當代社會中運用，而上述的倩人代辦租谷形成類似租佃關係的意義則較少見，有待進一步的探討。謝謝柯志明先生提供這則資料。

之為「倩」。「倩」又可分為兩種，一種是以事頭為中心，一旦勞動力完成了事頭，那麼「倩」的關係也就結束。名為購買勞動力（「倩」），實則以「事頭」為關係存續的判準。<sup>23</sup>另一種則不以事頭為中心，屬於「不定期」契約，倩的關係較為固定，同時也涉及了家的要素。在第一種「倩」中，完成一件事情的勞動力（潛力、可能性）是交換的標的。頭家購買的是工作的能力，但卻以「事頭」為關注的焦點。被倩的人與其勞動力可以分割，從而可以當成交換的標的。被倩的人也認同「事頭」是交換的標的，而不是工作的能力。在第二種「倩」中，則完全以「勞動力」為交換的標的，「事頭」不再是關注的焦點。這已經接近近代的勞雇關係。如果放在台灣漢人社會中交換的整體光譜中來看，其定位會更清楚。稍後我將進一步探討這個課題。

小結來講，「買賣」與「定做」的標的是物（已完成與未完成的物），「包」的標的是事頭，而「倩」的標的則是工作的能力（勞動力）。從交換雙方的關係來看，買賣雙方處於對等與公平的地位，講求的是等價交換。「包」中承包者全權負責完成一件事情，講究的是「保證完成與品質」。而在「倩」中，受雇者通常要聽從頭家的指揮命令，這在第二種「倩」中尤為明顯。<sup>24</sup>換句話說，頭家介入了勞動過程，可以對受雇者的勞動力加以運用、指揮和約束。這是「倩」與

<sup>23</sup> 這是以不同於馬克思的方式結合了英國的「體現在產品中的勞動」與德國的「勞動力交換」（參照 Biernacki 1995）。

<sup>24</sup> 茶農甚少會將「倩」比喻為「租」（如租厝）。事實上，租反而比較接近近代的勞雇關係：受雇者仍然保有勞動力的所有權，但將其使用權出借給承租人，承租人（勞動力的使用者）在租期內必須負責維修承租物。雖然有這麼多類似之處，但「倩」仍不等於「租」，這說明了人與物之不同：人要「倩」，但物要租。反過來說，人不能租，物不用「倩」。第二種意義的「倩」的特殊面向包含了「有如一家人」以及「勞動分紅配股」。

買賣、定做與包不同的地方。謎題就出現在：明明有這種差異，茶農仍然以倩為買賣。

現在讓我們回到茶農對「倩」的理解。簡單的說，茶農的理解是「以倩為買賣」。茶農並未直接將這二者等同在一起，所以才會用「好比我們賣東西」。他對「買賣」與「倩」二者可能做了區辨（買賣時有東西可以交換，但「倩」關係發生時，並沒有具體的交換標的，只有尚未實現的工作能力），但在實踐上卻認為可以將倩等同於買賣。

茶農要強調的是「等價」交換，是公平，不能「不勞而獲」，也不願意接受施捨，對等與公平是貫穿各類型交換的基本原則。其次，在倩當中，如何知道是對等交換？透過工作表現，特別是比較不同受雇者的工作表現。在這裡，就與茶農三位一體的經驗有關了：作為生產者與販賣者的茶農，深知好價格來自好產品，好產品則視其香氣而定，而香氣則是他在生產過程中，集中全身力量試圖捕捉的。在這個意義下，直接出售工作的能力（未來要體現在事頭上）與出售已經體現在產品上的工作能力類似，其道理一以貫之。<sup>25</sup>

我們可以從人觀進一步申論對等交換。買賣以物為交換的標的，「包」以事頭的完成為標的，「倩」則以工作的能力為標的。我們看到的情況是以「倩」（工作能力的交換）為「買賣」（凝聚了勞動力

---

<sup>25</sup> 我的解釋有幾個重點，但都不夠細緻。首先，普遍性的倫理貫穿各種交易，一體遵行。但普遍性的倫理如何與特定的社會經濟條件結合而被具體化？其次，事頭中心的「倩」自清末以來即有，持續至今日。但今日的社會經濟條件已經不同於清末，要如何看待這個歷史的持續性？最後一點，茶農身兼小商品生產者與販賣者、雇主（僱用茶工）以及受雇者，這三位一體的經驗使他將受雇的經驗等同於小商品的販賣者（或者是「做」的效應強化了「工資」的事頭取向，掩飾了「資本」範疇的興起？）。但這三種經驗難道沒有相互矛盾之處嗎？作為雇主，希望茶工加速工作增加產量；作為受雇者，他可能不希望頭家增加工作強度。希望未來的研究能解決這些問題。

的事頭與產品的交換)。<sup>26</sup> 雖然茶農以倩為買賣，但是賣的並不是整個人，而是其工作的能力。尤有進者，工作的能力與表現還是個人尊嚴與驕傲的一種呈現。販賣工作的能力並未讓茶農的身分低人一等。這是透過兩個看似矛盾的過程完成的，一方面將自己的勞務（工作的能力）與自己分離，所以賣自己的勞務並不是完全將自己整個人賣出去，所賣的只是工作的能力，「我仍是一個自由人」。另一方面則是在工作表現中展現自己的驕傲與尊嚴。這或許也是茶農會認為受雇於人好比賣東西的原因。正是因為人與其勞動力可以分割，所以才能保住作為一個人的尊嚴，使其不至於在受雇時遭到低貶（有如一個人身完全屬於頭家的奴婢一樣）。透露的訊息是，被「倩」的人意欲與「倩」人的頭家平起平坐。

沿著這樣的論證發展下去，可以看到茶農是一個自立自主、不假外求的「個人」。生病或者意外時沒有理由求助於頭家，也沒有理由求助於政府，只有靠「自己」。而這個「自己」其實有兩個意思：一個是以夫妻為中心的家（「夫妻一體」，參見第四章），另外一個則是以個人（其實是「家」）為中心的借貸與互助網絡，這個網絡的原則是有借有還，有來有往。

我試圖透過人、勞動力以及勞動成果（具體的物或完成的事頭）之間的關係來進一步詮釋「倩有如買賣」。<sup>27</sup>

<sup>26</sup> 這個論證適用於第一種意義的「倩」。

<sup>27</sup> 「倩」與「包」的關係一樣複雜，同一個人可以兼做「倩」與「包」，而同一件事也可以在「倩」與「包」之間流動，因而引起爭議。舊慣調查會在區辨「倩」與「包」的時候，指出以「包」為「倩」的現象。運送契約基本上是包的關係，但一般人還是會以「倩運送人」來稱呼這樣的契約（台灣省文獻委員會 1993b: 324-325）。舊慣調查會認為這種契約並非頭家與使用人之間的雇傭關係，而是一種包辦關係。為什麼會發生這種誤認的現象？根據舊慣調查會的解釋，一是因為運送業者在社會地位上低於託送人，二是（實際執行）運送契約之人大多是運送業的使

在買賣、定做、包與「倩」中，都呈現了人與其勞務及勞動成果可分。勞動力交換往前進一步則是整個人的交換，通婚是人的交換的一個例子。台灣漢人社會的通婚，是屬於 Strathern (1985)所區辨出來的聘金體系(bridewealth system)，而不是婚務體系(bridewealth service system)。也就是說，新郎家以聘禮與新娘家進行交換，不需到新娘家服勞務。這暗示了人與其勞務可以區分（新郎只要提供聘禮，不必本人去服勞務），以及物可以用來象徵人與交換人（以聘禮與新娘家交換）。從這個角度來看，「人與其勞務及勞動成果可以區分」貫穿了漢人社會生活的各個層面，在勞動力（及其各種體現）的交換是如此，在以人本身（整個人）為標的的交換中，亦是如此。<sup>28</sup>

就勞動力交換而言，我們將工資勞動（茶農的出去做事）與紅白喜事互助及換工做比較，並指出其彼此間的關係。擴大到各種交換，我們則將勞動力的交換與物的交換及事頭的交換並列，區辨其異同及彼此間的關係。這樣一來，工資勞動的定位變得更清楚。

另一方面，我們也可以從生產關係的安排來申論。茶農身兼三職：僱用茶工、自己做茶、以及出去做事。自己同樣工作的能力，或者不用而可以請人來做，或者自己用，或者賣出去給人用。自己用時，可以看到自己的工作能力體現在具體的產品上（茶），然後帶著這個茶

---

用人（受雇者）。換句話說，行業之間有不同的社會評價，而「倩」會與評價較低的行業關連在一起。從另一個角度來看，「包」則有較高的社會評價。但1990年代的台灣計件工，則是以「倩」為包，呈現了「有做有錢，沒做沒錢」的純勞動。可以確定的是，「倩」與「包」有別。舊慣調查報告記錄了光緒八年發生在恆春的「請求給付」爭議，原告認為是「包」，被告認為是「倩」（臨時台灣舊慣調查會1910:216-220）。這個個案呈現的另一個訊息是，「包」與「倩」之間的界線模糊。「倩」、「包」、「買賣」三者有別，但可以相互流動，十分有彈性。

<sup>28</sup> 更不用提台灣歷史上曾經存在過的典當與販賣妻女：人本身可以當成直接買賣的標的。

前去茶行評鑑販賣。在這個例子中，交換的並不是勞動力，而是體現在產品中的工作能力（「工夫」）。工作能力報酬的高低看產品的收益，而產品的收益，則需看產品的品質（如茶的「香氣」），品質則看個人的工夫（勞動力的體現），當然工夫有其「天地」的限制。

在出去受雇做事的情況中，交換的已經不是具現勞動力的產品，而是工作的能力，而工作能力表現在事頭上，是頭家是否續僱的重要考慮。一般而言，事頭結束，勞雇關係也就結束。在這個意義上，勞動力的買賣與物的買賣有類似之處，都是以工作能力的表現（或者體現在具體的產品上，或者體現在事頭的完成上）為關係持續的考慮，在商品交易完成以及事頭完成之時，即是關係結束之時。如果我們承認一個人必須有認知上與實踐上的統合與一貫，那麼茶農認為受雇好比買賣就不足為奇了。此外，利益的考量也發揮一定的作用：自己當頭家時，也希望被倩的人能替頭家設想。

## 六、工資的文化建構

上述的討論涉及了社會關係「物化」的機制，<sup>29</sup> 商品拜物教就是一個例子。馬克思與恩格斯(1991)認為商品拜物教的主要機制來自市場上的交換：由於市場強調的是商品與商品之間的等價交換（透過通用貨幣），所以雇主與受雇者之間的勞動力交換也被認為是像商品與商品之間的等價交換，從而掩飾了勞動過程中剩餘價值的創造與萃取。商品（以及商品之間的交換）就被經驗為有自主生命力，可以創造利潤；而真正有生命力，可以創造價值的人與人之間的關係，反而隱而

---

<sup>29</sup> 這裡要討論的是，行動者如何「遺忘」「社會（各種制度安排）的產生」(the production of society)，或者「社會」如何被「自然化」？參見本書第四章與第六章的討論。



不顯。當事人視為理所當然，從不質疑；即便是在做過科學的解析後，商品拜物教的經驗仍然揮之不去。

類似的經驗也出現在工廠中的工人，如工人積極主動參與顯然是對他們不利的資本主義。Burawoy (1979)稱此為「志願性順服」(voluntary servitude)，並以特定的制度安排下的勞動過程，當作志願性順服的來源。

以茶鄉的例子來說，茶農以「倩」為「買賣」，吻合馬克思的預期。茶農在做茶過程中，不認為自己是僱用茶工的頭家，也不認為超出支出的收益是利潤（而是「較大把的工錢」），這符合 Burawoy (1979)的理論預測：勞動過程中的作為有掩飾的效果。

但是茶農為什麼會以「倩」為買賣呢？貨幣作為媒介的等價交換可能發揮了一定作用，但並不能完全解釋這個現象。特定的制度安排也扮演了一定的角色。在資本主義一般化下的家戶生產，茶農三位一體應該也是讓勞動力的交換與物的交換被等同在一起的一個機制。茶農處於多重生產關係，身兼商品的生產者、雇主與受雇者。作為商品的生產者，他可以很清楚地看到自己的勞動力體現在商品中的過程，更親身將體現勞動力的商品拿到市場中販賣。作為受雇者，茶農直接出售他自身的勞動力（而實際運作的焦點卻是事頭），而不是透過體現勞動力的產品。身兼二者，可能使得茶農將勞動力的出售（作為受雇者）等同於透過產品中介的勞動力交換（作為小商品生產者與販賣者），特別是產品價格之高低繫之於貨色（茶香之等級與在事頭上的表現），而貨色則靠個人的工夫。這進一步涉及了茶農的人觀：人作為有工夫的主體。三位一體的經驗結合了馬克思所強調的市場交換與 Burawoy (1979)所強調的勞動過程，等同了勞動力、事頭與產品。而做為季節性僱用茶工的頭家，茶農則同時經驗到三個面向：萃取剩餘價值、與茶工分攤風險的合夥關係、以及因為自己參與勞動過程（「做」）而來的社會性效應，這使得「頭家」的角色隱晦。以家戶



為生產單位的商品生產與交換，強化了有工夫的主體之間的平起平坐與對等交換。

其次，在地理解範疇也參與了上述的等同化的過程。有的在地範疇直接被用來描述工資經驗，如「倩」。「倩」涉及的是勞動力的交換，但卻是事頭為中心，而事頭就像其他的物一樣，也必須做公平等價的交換。換句話說，用來描述茶農工資經驗的在地範疇，本身已經有對等交換的意涵。其他的在地範疇則間接地說明了茶農的工資經驗。「天地人」涉及了：人是有工夫的主體，是因應物理意義下的「天地」、採取務實行動的「人」。「機運」則解釋了何以有工夫、但卻無法得到對等的回報（如在茶比賽時）。

這都聚焦到茶鄉的「人觀」。<sup>30</sup>這已經超越自明的在地理解範疇，進入較深層的分析。茶農認為人的勞動力可以買賣。雖然販賣勞動力，仍可維持個人的自主與尊嚴。這是因為人與其勞動力及勞動成果可分割、以個人工夫為傲、將此關係看成是市場上買賣雙方的平起平坐。這樣的人觀與「平權」的理想、企圖、實踐及其意識形態效應，緊密扣連。

「做」也帶來了等同化的效應。Burawoy (1979)發現在內部勞動力市場、工業自治以及特定的計件工資下，可以讓芝加哥的機械工廠的工人熱中於趕工遊戲(making-out)而忘記自己是被剝削的受雇者。茶鄉的茶農也專注於炒出好茶，賣得好價，從而成為市場機制中忠貞的一

<sup>30</sup> 如何探討像「人觀」這樣的基本文化分類觀念？可以獨立、直接探討嗎？本章呈現的是，必須透過維生活動來勾繪村民的人觀。此外，也可以透過親屬生活（本書第四章）、年例（本書第五章）以及生命儀禮來掌握（林瑋嬪 2000）。這些切入點所突顯的面向必然不同，本書呈現的是：作為有工夫的主體、對等交換、人與勞動力可分（本章）；親屬生活中的不可絕嗣以及權利義務的對等公平（第四章）；宗教生活中的神人分工（第五章）。林瑋嬪(2000)則以生命儀禮中的魂魄與「好命」來勾繪台灣漢人的人觀。這都是在「分進合擊」。

員。茶鄉雖然沒有芝加哥工廠中的制度性安排，而是以家是主要的生產單位；生產者是自營作業者；面對的不確定性來自「自然」（茶葉採收及發酵的時間）；追求的目標是抓住香味，炒出好茶，賣得好價格。但二者共同的地方是，芝加哥的工人與茶鄉的茶農都全神貫注地投入工作，從而忘記了「自己是誰」以及「自己所處的結構性環境（如資本主義以及一般商品化情境）。

「自然」與特定制度的結合，帶來勞動過程中的不確定性，而不確定性則進一步促成了「做」的全神貫注。雖然制度性安排不同，但卻都產生「忘了我是誰」的志願性順服效應（順服大環境的制度性安排）。志願性順服的最直接來源，應該是勞動本身所帶來的全神貫注。讓勞動者全神貫注的，是來自勞動過程中的不確定性，而這種不確定性可以產生自不同的制度性安排。以茶鄉來說，不確定性最直接的來源是茶葉的採收以及發酵的天候與時間。但也只有在生產者是自營作業者，而產品市場十分重視香味時，才會讓面對這種不確定性，成為全神貫注的動力。

無庸置疑，勞動過程會讓人全神貫注，從而忘記大的制度性安排，也就是本文所說的「做」的社會性意涵（「自然化」）。本章進一步指出其機制是勞動過程中「做」的現象學經驗，如集中當下、對時的敏感以及「體現」。此外，在家戶生產模式下，參與勞動過程本身，更讓「頭家」、「利潤」等經驗甚難浮現。

本章也討論了「做」茶預設、活化與體現了特定的宇宙觀，如物理意義下的「天地人」。這種應天、當下、務實的「天地人」觀點，與茶農對天地人的超自然理解，彼此分立、各安其位、各有其運作原則。我將在第五章中進一步討論這個課題，藉以勾繪出茶鄉中「經濟」與「宗教」的連屬。此外，「做」更蘊含了「『做』是人的宿命」的人觀，必須認命接受。

從特定的制度安排、理解範疇（如在地地的「倩」、「天地人」、

「機運」等和較為基本的文化分類概念，如人觀）與「做」三方面，可以進一步理解村民的「以倩為買賣」的工資經驗，例如三者共同作用，帶來了勞動力、事頭與勞動成果三者等同的經驗，也就是讓人與人的關係以人與事頭的關係呈現，這是勞雇關係的物化，是商品拜物教的呈現。平權的理想，於其中被體（誤）現。

三位一體可能是茶鄉生產關係的特徵；在地範疇與基本分類範疇在茶鄉的呈現，可能是台灣漢人社會的特徵；而現象學經驗可能是人類普遍的經驗。這些面向層層鑲嵌建構出「以倩為買賣」的現象。

工資經驗的探討，必然會涉及「勞動」的文化建構。勞動力作為商品可以有英國的產品中心（關注的是產品，而不是勞動力本身的運用）與德國的「勞動力中心」（被商品化的是勞動力本身，關注的是勞動力如何被運用）兩種模式(Biernacki 1995)。透過比較與歷史的觀點，Biernacki (1995)點出了勞動力商品化的不同樣態，也很正確地點出要朝「勞動的文化建構」方向發展。但這裡的「文化」指的是什麼？「建構」的過程又為何？他並未清楚地勾繪。

真正直接面對這兩個問題的是文化經濟學(cultural economy)的傳統。在 Taussig (1980)有關南美農礦工人的研究中，很清楚地是以在地的文化體系來看待資本主義的入侵。這裡的資本主義具體的指涉是大農場與礦場所構成的經濟體系，是以「交換價值」為其核心。當地的農礦工人則以「魔鬼信仰」來理解在大農場與礦場中的工資勞動，視為是與魔鬼締約的行為，從中所賺取的「工資」沒有生育力，而工資勞動既是與魔鬼締約，其結局是自我毀滅。Taussig (1980: xii)認為魔鬼信仰與資本主義間的關係是多樣的，包括了象徵、再現、中介、超越以及控訴。在礦場中，商品交換關係否定了互惠體系，山神也從一個兼具善惡的神祇變成一個邪神，在儀式中所強調的是對礦藏的慾望與祈求減輕採礦時的危險(p. 147)。

同樣沿著文化經濟學的方向，是 Sahlins ([1988] 1994)對西方商品

流動到世界各地的反應所做的分析。明清以來的中國，對英國人所呈現的工業製品不感興趣，從而沒有貿易，只有進貢。Sandwich Islands 則將西方商品視為帶有神的福祉與神秘稟賦的物品，提供了競逐身分的管道。在 Kwakiutl，當地人則不斷積累西方商品，特別是象徵活人的毛皮毯子，然後很誇張地送掉，用以證成自己的特權。西方的商品之所以能發揮力量，是因為已經被含括在在地的文化架構（如 Polynesian 對神力的競逐）之中。

Taussig 和 Sahlins 二人都很清楚地區分了「資本主義」與「在地文化體系」，並且對二者間的關係有細緻地掌握。Taussig (1980)認為是象徵、再現、中介、超越以及控訴，Sahlins 則認為是中介與豐富（資本主義豐富了在地文化）。

那麼這二者又是透過什麼來發生關連？Taussig (1980)認為是人的流動（人到資本主義部門工作）以及「工資」範疇，而 Sahlins ([1988] 1994)則認為是透過商品（物）。

Taussig 與 Sahlins 對資本主義的觀念也不同，Taussig (1980)認定交換價值是資本主義的關鍵特徵，而 Sahlins ([1988] 1994)則是商品（資本主義凝聚在商品之中）。

就本章而言，資本主義的特徵應該是以積累為目的的工資勞動。在此定義下，交換價值與商品是資本主義的兩個面向，但不是其關鍵特徵。與資本主義相對的則是家戶生產，積累剩餘價值並不是其主要的動力（柯志明、翁仕杰 1993）。在茶鄉看到的，是以家戶生產為主的茶葉種植與製造，但當中已經有工資勞動。客觀上，實存的工資範疇或許會因為家戶勞動的邏輯而有不同的性質，但茶農的主觀經驗並未區辨家戶生產與資本主義生產。類似的情況也出現在作為想像與虛擬的工資範疇。他所區辨的是事頭中心的倩與有保障的「吃頭路」。或許正是因為沒有區辨，才使得台灣資本主義經濟平順發展。人觀的一致是其底層的主因。

其次，茶鄉的例子說明了：物（茶葉）、觀念範疇（人觀、宇宙觀與時間）與「做」（已經超越範疇的「純認知意涵」）三者同時運作，建構了「工資」經驗。<sup>31</sup> 普遍的「工資」經驗帶有特殊的台灣味，從而讓資本主義以特有的台灣樣態出現。

最後一點，Taussig (1980)開啓了從宇宙觀來理解資本主義之路，茶鄉的例子與其發現很顯然不同，茶農在經驗工資時，並未將其比擬為是與魔鬼締約的收穫，也未曾聽說茶農為了炒出好茶而與好兄弟或邪神交換條件。<sup>32</sup>

我們可以接受文化經濟學的觀點，但必須細緻標明資本主義的性質，透過在地理解範疇與基本文化分類觀念來考察資本主義。此外，更需引入如「做」這樣的「存有」範疇（有別於認知範疇），才能全面掌握資本主義的核心範疇。<sup>33</sup>

---

31 「做」已經不僅僅是一個認知性的範疇（從Aristotle到Kant的傳統），而且是一個存有範疇（如白瑞德(Barrett 2001: 255)所論），更是一個務實、對等、公平的運作原則。第六章將進一步討論這個課題。

32 在第五章中，我將指出村民信仰的理路：神人分工、務實保險等。

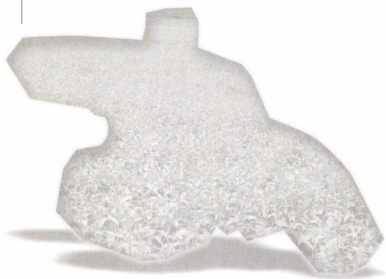
33 或許應該整理一下，本章所謂的「工資的文化建構」中的「文化」與「建構」是什麼意思。提出一個抽象與普遍的「文化」定義，在研究上幫助不大，本章因此以具體的分析來說明「文化」以及「建構」的意義。「文化」在此指的是台灣漢人文化範疇，如「天地人」、「機運」、「頭家」、「做事人」等，以及基本文化分類，如人觀、「時間」（時機、可以度量買賣的時間、發揮作用的時間、以及在不同的生產關係中流動的時間等）。「建構」則有幾個意涵，首先是歷史的遺產，如沿用至今事頭中心的「情」。其次則是以在地範疇來理解眼前的課題（如「工資」），進一步探討眼前的課題與在地的理解範疇二者間的相互影響，如工資範疇作為客體化其他種類的勞動力交換之操作項。第三、以更普遍的範疇（如人觀、物觀等）來理解眼前的課題。第四、現象學經驗的各種效應，如「做」。與「做」相關連的「務實」、神人二分、以此世為念、「搏撚」等，滲透到茶鄉社會生活的各個面向。「做」可能是台灣漢人社會的整體社會範疇：既是理解範疇，也是運作

---

原則。以本章來說，「做」預設、活化與體現人觀與宇宙觀，但卻有其獨特的邏輯與效應（來自現象學經驗）。至於以整體邏輯來理解眼前的現象，如 Gurevich (1985) 對以神學的整體性思維來理解中古文化，或杜蒙 (1992) 以潔與不潔的含括對反來理解印度的種姓社會，則有待進一步的努力。

第  
三  
章

派、管與報：  
茶鄉的「政治」生活





現代國家(modern state)是台灣當代社會中的一個要角，茶鄉是台灣社會的一部份，所以要整體地理解茶鄉的社會生活，勢必要面對現代國家在茶鄉的作為與實踐。西方社會科學對「國家」(the state)這個課題，有著不同的概念化，從「國家」作為制度(Poggi 1978)，「國家」做為意識形態建構物(Abrams 1988)，再到「國家」作為形塑主體的機制(Corrigan & Sayer 1991)，確實替國家研究開闢了新局面。美中不足的是：這個傳統未能對「國家」與「政府」的區辨，以及二者間的關係，做出貢獻。本章延續對「國家」的重新概念化，立基在常民的經驗與觀點，探討常民如何經驗「國家」與「政府」？是否會做此區辨？二者間有著什麼樣的關係？他們的經驗與執政者及研究者的分析有何不同？

這構成了茶鄉的「政治」生活。「政治」是茶鄉社會生活中一個很特別的面向，本章試圖勾繪出其特徵，並且釐清其與其他面向間的關係。「官／民」是茶鄉中很重要的分類，但這裡「官」所指為何？「民」如何來理解「官」？「官」是「政府」或是「國家」？本章將從派系、政府的管理與各種意義的「報」（特別是白色恐怖的「報」）來探討這些課題。在釐清「政治」（特別是選舉與派系）與「經濟」、「親屬」與「宗教」之間的關係後，本章進一步區辨「政治」生活的內部：選舉和派系是政治生活的「顯」，政府的管理與村民的回應也是「顯」（可談、可做），但是白色恐怖的「報」則是政治生活的「隱」（擔心、卻又不能談、不敢談）。村民以戮力於營生做事（不談「政治」）、日常的「搏撚」以及超自然的報應與宗教上的庇佑，來因應白色恐怖的「報」。在政治生活中被突顯出來的整體社會範疇是「報」；而另一整體社會範疇「做」，在此則有不同的呈現；「份」則在村民對政府的作為之因應下浮現。

本章同時將反省「政府」與「國家」的區辨、「國家」作為一種意識形態建構物、「報」作為整體社會範疇、什麼是「政治」、以及

「『做』和政治間的關係」等課題。

## 一、派：選舉、社會纖維與人群分類<sup>1</sup>

茶鄉的派系相當出名。一位老先生說：茶鄉人的派系就是「寫在額頭上」。激烈的鄉長選舉所發展出來的「遷票」（在選舉前，將外地人口的戶籍大量遷入本地），更是派系競爭下的創舉。「派系」是茶鄉社會生活的一部份，既具有一般所謂的「政治」色彩，也有跨越政治以外的意涵。

一般的看法認為派系是光復後舉行地方選舉才形成的。但也有人指出日據時代即埋下了淵源：當時地方上的頭人會幫助村民，自然就有人聚集在這些頭人的身旁。頭人當中有的比較「靠日本勢」，有的則是站在老百姓的立場來講話。當時的頭人多半是官派的庄長、保正等，村民雖然對資源分配與勞務抽籤有異議，但也莫可奈何。直到光復以後開始地方選舉，雙方就開始形成派系。在這裡可以看到「官」與「民」的區分，這是光復後派系形成的歷史淵源。

光復後茶鄉的首屆選舉，大家都認為理應由原來擔任庄長的鍾先生出來競選，最後他也順利當選。接下來的縣議員選舉，應該由林先生出馬。但是鍾先生的一個兒子卻另推一個人出來，導致了後來兩邊

---

<sup>1</sup> 地方派系的研究，已經累積了相當的成果，分別指出了形塑地方派系的各種力量，如國民黨政權的恩庇侍從的操弄(Wu 1987)、傳統人際網絡(趙永茂 1978)、派系領袖的人脈經營(陳介玄 1997)以及既有的地方社會之分歧及特定的歷史條件(蔡明惠、張茂桂 1994；蔡明惠 1998)。前三類的研究都指出了國民黨政權與地方派系之間、地方派系領導者與選民之間的互惠交換。本章的重點在於對地方派系加以定位：一方面是在整體社會生活中的定位，另一方面是在「政治」生活定位。其目的在於勾繪茶鄉村民對「政治」的在地理解，呈現底層的社會運作原則，但同時又能突顯「政治」生活的特徵。

在選舉中激烈競爭的因子。用當地人的話來說：「這次你不讓我，下次我就不讓你。」

由此看來，選舉是造成派系的主要原因，而派系的運作與呈現應該在選舉時最突顯。派系的領導人與「樁腳」會到各村「運動」與「固票」。他們並且對估票精準引以為傲。

除了選舉之外，其他與派系運作直接有關的活動包括做為大選區選舉的地方代理人、地方建設、以及各機構人員的任用。在全縣或者全國的選舉中，外來的候選人通常會透過兩派的人來進行拉票，一般的看法是林派傳統上比較傾向黨外與民進黨，鐘派比較傾向國民黨。

而兩派的人在當選之後，都會面臨同派系的人要求照顧的壓力。尤以地方建設最為顯著。有所謂「黑白兩道」的說法，通到自己派系的人的道路鋪柏油（黑色），通到對方派系的道路則是碎石子路（白色）；另外還有「跳節」，經過對方派系的那一段道路不開闢。比較持平的講法則是，大的產業道路不敢，但是通到各戶的小路則有這樣的情形。還有派系領導人問村民說：「怎麼你（申請的案子）做到對方的路去了？」

雖然有這樣主觀的感受，但是不論屬於哪一派，都會強調自己的建設很公平，沒有偏袒，甚至以對方派系的建設優先（雖然會遭受自己派系中人的壓力）。兩派對於建設要公平仍有共識。

讓派系持續下去的原因，除了上述的「這次你不讓我，下次我就不讓你」，不同派系上下台時人事的更動，也是使派系繼續凝聚的一個原因。<sup>2</sup>甚至村民都可以辨識出來地方上各機構的「派」性，如農會是鐘派、後備軍人輔導小組是林派等。村民的看法是，一旦某一派系佔了一個機構之後，就會一直安排自己的派系成員進駐。

---

<sup>2</sup> 在田野期間，我聽到了鄉公所財經課長被降調、清潔隊長被解聘、調解委員會改組等消息。

這是直接由選舉與派系所導出來的各種活動。派系與其他種類的社會活動則有著各種性質不同的關連。

選舉時，派系是主導性的人群分類。首先，兩派推出的候選人，不一定與創派元老有親屬關係，而是派系的領導人從同派的人中找人出來選。其次，從當地人對「派系力量如何強大」的描述中，可以察覺派系是選舉時的主要人群分類。我也不時聽到夫妻、兄弟、父子不同派，在選舉時反目的情形。當派系與家族力量發生衝突時，即便是強大的家族力量，也受到派系的影響而生出裂痕。派系在選舉的力量確實十分強大，足以中和掉對家族的忠誠。但家族關係並未就此而被擺置一旁，實際的情況是相互消弭，家族的力量被動員來消弭對派系的效忠，讓屬於對方派系的家族成員不出來動員，並且將家中的票分出一半投給不同派系的親屬。例如一位茶農的堂弟出來競選鄉長，但二人分屬不同的派系。其堂弟常會來看看這位茶農是否有出去「運動」（為同派候選人動員）。最後這位茶農的解決之道是上山去照顧茶園，而家裡的票則分別投給兩派的候選人。

各派候選人的招募並不是依據親屬原則，而是依據派系屬性。親屬的力量雖然強大，但在選舉時，恰好被用來突顯派系：夫妻、兄弟、父子因選舉時支持不同派系的人而反目。另外一面，親屬關係被用來中和對派系的效忠，親屬關係被派系力量均分（表現在投票行為）。可以確定的是，在選舉時，派系是主導的人群分類法則，但仍須面對並且動員強大的家族力量來中和敵對派系的拉力。

從女性的角度來看，她們的派系屬性是透過婚姻而來，屬於她們嫁入的家庭的派系。「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗」的婚姻邏輯，在這裡主導著派系屬性。這也可以說明，何以夫妻因不同派而反目，會被用來突顯派系力量的強大。

派系分類不均衡地滲入選舉以外的社會生活。在婚喪喜慶上，派系有其一定的角色。喜事是親屬間的大事，所以兩派的人都會到，但

分坐在不同桌。派系在這裡有作用，但不是主導。辦理喪事時，兩派的人都會參加，但是由同派人擔任總幹事。喪事基本上是親屬間的事務，但是在辦理喪事互助的時候，會依照派系分配事務。這是在親屬原則之下，派系的細部運作。可以說，婚喪喜慶大體上仍然是依照親屬原則進行，但細部的座位安排與事務的分派，則有派系運作的色彩。

派系與經濟活動二者之間又有著什麼樣的關係呢？在日據與光復初期，雜貨店是茶鄉的經濟與社會生活的中心。村民大都與固定的雜貨店往來。光復後派系強化，村民通常會與同一派系的雜貨店往來除帳。當有人要來清帳時，大概就意味著，這個人要「反派」（換派）了。在這個階段，派系與雜貨店關係緊密，更精確地說，派系與雜貨店融合，但並不是主導的運作原則。雜貨店的經營可能帶有派系運作的色彩，但是其主要的目的並不是分派選舉，而是營利。隨著雜貨店的角色逐漸式微，現代的超級市場興起，向同一派系的雜貨店購物的情況也逐漸少見，雖然今天在叫瓦斯時，聽說仍習慣性地向同一派系的瓦斯行叫。

在標會上，比較不受派系的影響。對一般老百姓來說，需要標會的可能都是經濟基礎比較差的，「自然玩不起派系」。而對派系中堅來說，給對方派系的人周轉，則常常會有在選舉時造成「反派」（投向對方派系）的效應。但基本上，標會並不是依照派系的原則來進行的。也就是說，派系與標會是分隔的。

但在經濟作物茶葉的買賣上，目前看來並沒有像雜貨店購物一樣，會固定與同一派系的茶行往來。「我要低價收，你要高價賣，怎麼可能因為派系的關係而有不一樣」，可見茶的買賣與派系運作也是分隔的。至於光復初期是否也是如此？尚沒有細緻的資料可以回答。

在宗教活動上，派系的色彩十分淡薄。輪頭家與爐主，「完全是神明的事」；收丁口錢時，更不能因為頭家是不同派系的人而不交。在年頭戲時則有點不同，同一派系的人會贊助當年的頭家的陣頭。大

體說來，派系與宗教活動是分隔的，但是有點作用。

總結來講，派系與選舉相互建構。派系因選舉而來，而選舉也依據派系來運作。因選舉而來的各種活動，包含選前的「運動」、「固票」與「遷票」以及選後的地方建設、人事更替等，則是直接與派系相關，派系在這些活動中是主導的運作法則。親屬力量雖大，但派系的力量足以使其產生裂痕，並且為派系所用。

在選舉以外的社會生活，派系則不再是主導的人群分類法則。可以確定的是在經濟與宗教活動上，派系運作的色彩不濃。在這兩個社會生活面向上，派系運作不顯著。雖說不強，但仍有兩點值得注意：光復初期，雜貨店與派系結合；以及派系中人可以利用標會等經濟互助活動來經營「反派」。此外，在婚喪喜慶的出席與事務安排上，大架構依親屬而定，但細節則是依派系來運作。

在選舉以及與地方政治有關的活動上，派系的運作與呈現特別強烈，這會擴散到社會生活的其他面向，但目前這種擴散作用似乎在消退中，變成只有在選舉的時候被突顯，選舉過後逐漸修復，但修復得差不多的時候，選舉又來了，這是當地一個年輕人的感慨。

但是派系的區辨，不僅僅只限於選舉時各推不同的人選，或者限於上述所提及的社會生活（親屬、經濟與宗教）。派系還可以成為更一般性的人群分類，而不是針對特定的社會生活範疇。

村民的看法是，在茶鄉你一定會被歸到某個派系。如果你與某個人走得比較近，你就是與那個人屬於同一個派系。在茶鄉這個人際關係緊密、互動頻繁的山村，這勢不可免。但是如果問他屬於那個派系，村民的回答通常是：「我鐘派也有好朋友，林派也有好朋友」。村民無法逃避「派系」之網，但在主觀上，一般的村民（而不是派系中人，如領導人與樁腳）卻不願意被貼上派系的標籤，而強調其朋友網絡跨越派系。或許派系領導人在選舉估票時，會明確地標明村民的派性，但在選舉之外的日常生活，一般村民會試圖擺脫這種標籤。派系作為



人群分類，有其「含括性」與「中立性」。

派系也有其「歸因性」，在處事不公的時候，「派系」就會被抬出來。在茶鄉可以看出，派系帶有偏袒特定的一方、不公平的意涵，或許這也是村民在主觀上不願意被貼上派系標籤的原因。但這裡我們無法區辨：是派系造成了處事不公，還是處事不公召喚出派系作為事後解釋的理由。或許二者皆有，而且相互強化。

派系也有「互動性」(interactiveness)：你用派系的角度看人，人家才會反彈；你不用派系看人，別人自然也不會以派系來反彈(H12, 10/13/98: 5)。以派系原則待人者，人恆以派系待之。

除此之外，派系的區辨也被結構化為「人格特質」，如一派比較直、比較「野」（對方派系的勾繪是「比較流氓」）、信守承諾；另一派比較會算計、有心機（凡事放在心底，比較會「報」）、「口未透心」。這些人格特質是因為長期的社會互動而來。<sup>3</sup>

選舉是有關政府的活動，候選人競逐的是地方政府的職位（鄉長、村長、鄉民代表等）。但從執政者的角度來看，選舉是正當化政權的一個手段；在選舉這個「政治分靈」活動中，凡是參與者皆被納入「中華民國」這個想像性社區（被「整體化」(totalizing)）。但是從村民的角度來看，突顯出來的是熱中於選舉運作與動員，甚少經驗到「被納入中華民國社區」。也就是說，在參與選舉活動這個遊戲後，村民熱中於這個遊戲，並未經驗到執政者經由選舉試圖進行整體化的原始設計。只有在當選後的宣誓就職，才看得到國家教化的力量。

3 這裡必須對上述的派系現象做一個定位。對派系的感受，會因為年紀而有差別。老一輩的人對派系區辨的感受比較強烈，諸如從叫車子上山、打不打招呼、到哪家雜貨店賒帳購物、乃至於通婚等，都受到「派系」的影響。但比較年輕的人，則認為除了在選舉之外，派系的作用逐漸在消退。對派系的感受也會因為在派系中的位置而有不同，派系的領導人與椿腳對派系運作的感受，就強過一般的村民。



選舉中的派系，將參與者形塑為熱中選舉遊戲的「派系中人」：派系在此成為主導性的人群分類法則。形塑茶鄉村民主體性的，並不是「國家」，而是「政府」的選舉作為，其所形塑出來的不僅僅是現代的公民，而且是「派系中人」。

政府的選舉作為，其效應不僅限於選舉（造成派系），而且滲透到選舉以外的社會生活。雖然在經濟與宗教活動中，派系的作用不大，但是在親屬活動中，派系仍然是親屬下的細部人群分類原則。派系也可以成為一般性的人群分類法則，而不是針對特定的社會活動。我們看到了派系分類的含括性、中立性、歸因性、互動性、以及人格化。

政府的作為會形塑百姓的主體性，例如透過身分的認定（性別、年齡、居住地址、有投票權、有納稅義務等）。政府舉辦選舉，造成派系，而派系則會不均衡地滲透到日常生活中，並且結構化為特定的人格特質。在茶鄉，是政府的作為形塑了村民的主體性，其過程與機制遠比 Corrigan & Sayer (1991)所描述的複雜。

## 二、管：日常生活中的「政治」

村民對政府最直接、最可見的經驗，就是被管。茶鄉被劃入水源保護區，因此有限建與限墾等措施，村民因應的方式是蓋鐵皮屋。一般的房子，都要先挖地基、立鋼筋、灌水泥。但茶鄉大部分新蓋的房子是鐵皮屋：四面立著鋼樑，用鐵皮當作屋頂，四周也是用鐵皮圍起來（有的則沒有圍）。

一位報導人(C1)因為設攤的關係，也蓋了一間這樣的鐵皮屋，但四周並未用鐵皮圍起來。在興建的過程中，水源特定區管理委員會（水管會）的人來看了三次，並且照相和開警告單。這位報導人爭辯說：「不是四周沒有圍起來就可以嗎？」水管會的人回答說：「你這裡已經鋪上了水泥不可以，必須是泥土地才可以」（C1, 5/10/2000: 2）。

建築的管制也與「牽電」（申請用電）關連在一起。由於水源區限建的關係，只有1971年以前就興建好的房子才可以申請用電。但在前任鄉長任內，省政府曾經開放了一陣子所謂「民生急需」用電的申請，讓那些沒有合法建照的房子也可以申請用電。但是到了1999年夏天，這個「民生用電」的申請就停止了。

政府要管理人民，是透過特定的分類為之。在限建區，興建一般定義下的房子（如鋼筋水泥）被禁止。那麼不用鋼筋水泥蓋的房子，自然就不受這個限建的規定。但政府的管理邏輯是「普天之下，莫非王土」，也就是其分類邏輯必須窮盡與普遍。因此，就要對鐵皮屋做進一步的管制。從上面的報導，約略可以知道：「四周不可圍起來」大概是早先鐵皮屋被允許蓋的一個條件，但後來還加上「鐵皮屋內的地板不可以鋪水泥」。

因為人民的事物千變萬化，所以政府普遍性的分類邏輯必須因地制宜，創造類別。原來的用電申請，並沒有「民生急需用電」，但為了因應特別的情況，所以創造了這一項。同樣的，房舍建築本來只有吻合建築法規的合法建築與不吻合建築法規的違章建築，但後來出現了「鐵皮屋」。此時，政府管理的類別就必須進一步細緻化，以便能將新生的現象納入。

這就會衍生出各種新的判準（如「四面不可圍起來」、「地上不可以鋪水泥」等）。這些新衍生出來的判準是根據當時的狀況而發展出來的。這種情況具有幾個意涵。首先，這些判準一定是在現象發生後才發展出來的，所以經常是跟著被規約的現象在跑。新生的事務總是走在政府發展出來的規約之前。其次，新的規約（亦即是新的分類法則）出現之後，村民自然會有對策。可以發展出無法為新的分類所涵蓋的物件（鐵皮屋就是在建築法規之外的一個例子），也可以在政府分類的判準下討價還價：四周不能圍起來，那麼只圍三邊可不可以？不要圍太高可不可以？做成活動的可不可以？更可以採取務實的規避：

上有政策，下有對策。大部分的人並不是直接挑戰政府「管」的邏輯，例如原本被劃定為綠地不能蓋房子的，先以停車場名義興建，申請到門牌與用電之後，再改為店面；或者「三十坪合法的主建物卻有一百坪的附屬建物」。<sup>4</sup>

從政府的角度來看，不論是「四周不准圍起來」或者「地上不可以鋪水泥」等，都是從一個基本原則推演出來的：鐵皮屋是「暫時性」的建築。「暫時性」是原來建築法規所規範的「永久性」建築的例外，爲了因應水源管制區的設定而來。也就是說，是由政府的普遍性與理性化的分類原則推演出來的。但是在實際運作的時候，則遭遇到各種十分有創意的對抗。這是普遍性的分類邏輯必然面對的困局。在這個意義上，政府的普遍分類邏輯蘊含著讓自身破功的種子：分也有涯（分類有時而盡），事也無涯（被規約的對象不時在動態發展），以有涯逐無涯，殆矣！

上述的討論涉及了「分類體系」這個根本問題。<sup>5</sup>茶鄉的例子說明了幾點。首先，分，即有不可分之事（即不爲現有分類體系所涵蓋之事務）。爲了將不可分之事務納入，必須發展出新的分類判準，藉以管理這些不在原有分類架構的事務（特別是因應既有分類體系而來的

- 
- 4 當然這與社會階層有關，有權勢者，可以採取直接疏通與變通的方式來因應政府的管，沒有權勢者只能間接地活用「關係」（不然就是要忍）。在這裡可以看到村民對政府運作的在地理解。請在地頭人（如民選的行政首長或者民意代表）幫忙，不見得有效，因為這還得看主管的機構要不要賣這個人情。最適合的管道是透過與主管機構有關係的朋友去說項，因為這樣的朋友一定「經營」很久了，所以去說項才會有用。
- 5 Durkheim & Mauss ([1903] 1963) 宣稱社會結構是分類體系的模型與基礎，但 Bourdieu (1999) 則倡言：除了社會結構之外，國家也是分類體系的來源。前者談的是分類體系的「模型」與「基礎」，後者談的則是分類體系的「來源」，但二者都關心分類體系。Bourdieu (1999) 並未針對以國家作為來源的分類體系，探究其邏輯與其內在限制。本章就此，提出了初步的看法。

新生事務)。但這些新引進的判準會受到三方面的挑戰：村民發展出新類別的事物、對判準本身的討價還價以及務實的規避。從而我們又回到「分即有不可分之事務」的困局，這就構成了「分類體系的（惡性）循環」。<sup>6</sup>

其次，從政府的執行能力來看，要達到普遍性的理想要求，也有困難。以違建來說，「如果要拆這一家違建，那麼茶鄉那麼多的違建，你是不是都要拆？是不是能夠都拆完？」這樣的質疑，只能私下提出，不能公然指明哪幾間是違建，不然水管會去拆的時候，就會說是某某人檢舉（報）的（參見下面有關「報」的討論）。近代國家理性的普遍性要求（有違建就要檢舉，有違建就要一視同仁通通拆除），與「怕被人家說『去報』」以及「在能力上不能全面拆除」相互矛盾。但是可以確定的是，村民可以「以子之矛攻子之盾」，以近代國家的普遍理性反過來要求不可能做到這點的政府。

此外，政府的實際作為，可能也讓這個普遍性的理想破滅。現代政府管理邏輯的另外一面，就是行政機構的相互支援。建築法規規範房舍的建築，其分類邏輯所生產出來的產物是合法的建築與違章建築。這兩種產物進一步受到其他行政機構的約束；以水電來說，合法的建築才可以申請水電，違章建築則不可以。茶鄉的用水基本上仍以簡易自來水為主，所以違章建築不能申請自來水的限制，並未帶來困擾，但申請用電則受到限制。政府各機構之間的相互支援，是政府管理力量的一個基礎，也是構築「無可逃於天地（指政府的管理）之間」的基礎。

即便是（或者正是因為）在近代理性國家的分類邏輯與政府機構

---

6 在地人是否有另類的分類系統？如果有，這個另類的分類系統是否挑戰了國家分類系統的基礎？舉例言之，如果新建的是與宗教有關的建築，水管會的執行是否會有差別（如比較猶豫）？田野中曾看到一間面積甚大的「清修中心」的鐵皮屋。這個課題有待進一步討論。

的相互支援下，被管的人民還是可以看穿政府「管」的邏輯，意識到其不一致與相互矛盾的地方。例如：村民認識到了政府各機關之間互踢皮球。申請房舍建築涉及了鄉公所、縣政府以及水源會。村民的感受是：管的機關很多，就是沒有一個機關敢核發建照，這等於「政府打一個結，卻要老百姓來解。」再如：村民感受到了決策的不一致。法律是政府定的，但是「一個人說一個樣」，前任鄉長說不可以蓋，後任鄉長卻說可以，各有各的理由，「但是我們百姓也有理由啊！」。三如：近代國家的普遍分類邏輯，會因為政府自己的作為而「破功」。水源區限建，應該是一個普遍適用的原則，但卻出現政府帶頭違法，興建了茶葉博物館與國中的禮堂。與此相關的是政府的官官相護與差別待遇，村民感受到的是，取締百姓的違建時，動作迅速；取締官方違建（如大林村的彈藥庫建築）時，卻十分緩慢。

上面說明了村民從政府管理邏輯的內部、執行能力以及其實際作為來挑戰。此外，村民也從歷史源流來挑戰政府管理土地的正當性。談到水源管制區時，村民會強調：「土地是我們祖公辛苦開墾出來的，我祖公比國民黨還早來台灣……」。這已經直接挑戰到政府管理土地的正當性，其所用的論點是：土地是誰開發的？誰比較早到？

上面的討論集中在房舍建築以及相關的用電申請。在其他日常生活中，也可以看到村民對政府的在地性理解與創意的抵抗。先從酒談起。酒從前是專賣的，所以有「配給」。但有報導人卻以相反的邏輯來對抗：是老百姓替公賣局賺錢，怎麼可以說是「配給」？這是用常民百姓的「常識」來對抗公務人員約定俗成的作法。類似的情況也出現在鹽的配銷、申請電話、向合作金庫貸款等。報導人將這些經驗都歸諸於國民黨。以申請電話來說，選號要額外收費，服務小姐的解釋是因為號碼比較漂亮。報導人則以「賣橘子都有上中下之分，為什麼你們國民黨賣的都是好的？都是漂亮的？」來質疑。<sup>7</sup>此外，報導人善於利用官僚體制內部的長官部屬的關係來對付第一線的公務人員。最

後，我們可以看到：宗教信仰的力量被用來對抗代表政府的力量（「幫助老百姓的官員會得到媽祖的庇佑」）(H1, 11/16/98: 2)。

換言之，對報導人而言，政府就是國民黨，而國民黨的力量不僅展現在選舉與行政之上，也呈現在與日常生活息息相關的鹽、酒、電話、金融的專賣上；「民」與「官」的區分與對立，不僅僅只是「官府」門內門外之分而已。但「民」可以利用常識、科層組織中的從屬性以及民間宗教來對抗「官」。

村民也會扭轉語意來對抗政府的管。例如警察取締賣番石榴的攤販時，說：「下次再讓我碰到你，就要 *kau*（台語，「扣」的意思）你的車！」攤販回應說：「要 *kau*（台語，哭），怎麼不跪下來？你真正大不孝喔！」攤販的回應扭曲了 *kau* 的意義：從「扣」扭轉為 *kau-bei*（台語，哭父親死了）(C1, 4/7/99: 5)。

在同一個事件中，警察說賣番石榴的攤販逆向行走。攤販則指出，「我的攤販車兩邊都是頭，怎麼算是逆向行走？」這是較為弱勢者以情勢的曖昧來因應政府權力，不同於較有能力者可以採取「上有政策，下有對策」的回應方式。

「管」與下節要討論的「報」關係密切。

尤清當縣長的時代，本來要在這裡蓋村的活動中心，錢都撥下來了，但是我們是水源特定區，不能蓋。水源特定區的警察來看，說不能養豬、不能種菜、不能種茶。我們養豬，

---

7 這位報導人是派系的領導人之一，他對「政府」的經驗以及對政府的日常抵抗，表達得十分清楚(*articulate*)。另一派系的人在這個課題上就不那麼健談，這很可能是因為這個派系一向與國民黨親近有關。可以確定的是對「政府」的經驗不是同質的。此外，派系中人對政府的經驗，有別於一般老百姓，後者對於「白色恐怖」與「報」（向情治單位打小報告）的恐懼，十分突顯。參見下面的討論。

豬的大小便，我們有小池子集中起來，然後去澆菜。這好像是吳伯雄作內政部長時規定的。我們不是批評政府，政府是來管我們的。(J1, 12/3/98: 5)

這裡的「管」，指的是在建築物上的限建以及對土地利用的各種限制。在此之前，這個報導人也談到了女兒現在也可以繼承財產（由收丁口錢引起的話題），報導人感覺這是國民黨政府來了以後才做的改變。「我們不是批評政府，政府是來管我們的」指出政府是一個「管」的力量，同時也暗示政府不可以批評，所以談論到政府的各種作為時，必須進一步做這樣的聲明。

後來這位報導人與保坪宮的廟公談到我去水德村看年尾戲，並且問廟公他這樣跟我講，有沒有什麼關係？在這裡，可以看到兩層的防禦機制。第一層是在上述談話現場時，言明：「我不是批評政府」。第二層則是透過廟公來確認我的身分與意圖，他擔心的是他所講的會不會給「報」。

由此看來，「管」與「報」是村民對政府的經驗中極為突顯的兩個面向。本節已經討論了「管」，下一節將討論「報」。

### 三、報：國家整體化宣稱的威嚇性力量

為了對「報」做定位，有必要先討論「報」在茶鄉的各種用法與意義。

茶鄉的村民在很多場合都用到「報」。最一般性的意義是報給人家知道。所以辦法會要找師公的時候，有人會「報」找景美的那一個。哪裡有工程要做，需要人，或者哪裡有賺錢的機會，同一個兄弟會中的人或是熟識的朋友，也會說「報」一個「好空ㄟ」（*ho khange*，有賺頭的事）給你。這裡的「報」與社會關係相互建構，只有平常有「搏



撚」的朋友，才會彼此「報」「好空へ」，而「報」「好空へ」本身也是「搏撚」的一部份。村民遭遇到不平的事情（如取消團體意外險），他們也會希望記者能「報」出去讓大家知道。這是「報」最一般性的用法：報給人家知道。

但在與政府機構接觸的場合，「報」有更聚焦的意義。所以我們會聽到，有事情可以「報」給村長，村長再報告給上級長官；縣政府的官員在村民大會上說，有事情可以「報」到縣政府來，他可以面「報」縣長；一出生就以養父母的名義去「報」戶口，這樣養父母就變成生父母；<sup>8</sup>開闢道路可能影響到用水，就會到（鄉）公所「報」；在建簡易自來水時，每戶都有「報」一個白鐵桶等。擴大來講，茶比賽時村民通常會問：「你『報』了幾點？」；保坪宮水管漏水，「報」給主任委員等。這是在行政程序上，人民向各級政府報告、報備、登記，或者各級政府之間的公文往返（特別是指下級政府向上級政府行文）。

我在田野時，被問了幾次：「你來我們這裡這麼久了，資料有沒有『報』上去？」這裡的「報」，最突顯的意思是，村民將我視為是政府體系中的一員，我的田野工作最終是要「報」給政府。但另一方面我也指出我的研究也有「報給人家知道」（像報紙一樣）的面向。其實這還有更深層的意思。

與行政體系有關的「報」，另有一個「檢舉」的意思。例子包括檢舉人家釀造私酒、伐木與修墳等；在住家旁邊建駁坎，鄰居會去「報」；地方工程驗收時，要求的是依據程序來，但不會去「報」（檢舉工程品質不好）；水源管制區限建，有人蓋房子就會給「報」（檢

---

8 「報」戶口確定了一個人的生父母，其意義與題丁時將家中丁口上「報」天庭，祈求平安，應該有類似的意義：藉「報」來確立與確保一個人。相互「搏撚」中的「報」「好空」則是另一種確立「社會人」的方式。

舉)等。這都是對違反現行法規或者在合法邊緣的活動，向行政單位檢舉。相關單位接到這類檢舉，一定要處理，所以一定會到現場察看，有時還會透露是誰檢舉。依據當地人的理解，這種「報」與派系的運作相關連在一起，成為派系持續下去的一個機制（另一個機制是選舉）。這種「報」與上節所討論的「管」（以及老百姓對「管」的經驗與回應）也有關連。

這種「報」與大眾媒體的「報」連在一起時，其性質就不單單是檢舉而已了。一方面是向行政單位檢舉可能有違法的地方，另一方面則聯絡地方記者來報導。

上述的「報」，被「報」的人最終一定會知道，因為政府單位會採取一定的行動（如上述檢舉駁坎的事件，一定會有水管會、農業局的人發文或者前來勘查）。但有另一種「報」，則是當事人都無法知道，但卻不時懷疑可能被「報」了。這是村民最害怕的「報」。

有一次在談到水源管制區時，農會中的一位先生告訴我說：「我講一個故事，你聽了可以向警總報告，要他們來抓我也沒有關係。」這是地方上的領導人物，可以用這種「反擊」（打趣）的方式來談這個問題，而處於地方底層的村民，則以隱憂的方式來表達對這種「報」的恐懼。

我是在即將離開田野的時候，才認識這位老茶農(Z5)。我隨著他上山採茶、在他家裡照顧茶菜、幫忙炒茶、揀茶枝。大約兩個禮拜以後，他出去整理一下水管，回來時在廚房門口對我說：「講一句話，你不要生氣！」我說：「不會！」，我們有了以下的對話：

老茶農：「你這樣五路去調查，人家不會要和你說。又不知道你是熊還是虎！」

我：「是，你講得對。一開始都很困難，要得到人家信任你，才可能會和你說。」

老茶農：「和你說了，不知道你背後會不會去『報』，要怎麼害我們，我們也不知道。」

我：「不會啦！我瞭解你的擔憂。我是做研究的，最後要寫論文，不是要『報』。我不是警備總部或是調查局，我是中央研究院來做研究的，不會報。我也給你我的名片，上面有我上班的地方。」

老茶農：「我不認識字，不認識字，很辛苦……像來和我們買茶的，我們就談茶，其他的不用談。談了對我們沒什麼好處，如果他要陷害我們，我們也不知道。你又是外庄來的。」

我：「是。這也是去年九月我剛來做研究時，碰到的困難。我想和台灣社會受到白色恐怖有關，好像人人心中都有一個警備總部。但台灣社會已經不是從前了，不像從前，講幾句話，就可能被抓去關。」

老茶農：「我講的都是過去生活怎麼辛苦，事實就是這樣。」

我：「不會啦，現在不會因為講幾句話，就被抓去關。而且我也會站在對方的立場來想：如果要他談一些比較敏感的話題，對他會不會太困難？更何況，願不願意談，其實是你自己做決定，我也不能勉強你說的。」

老茶農：「我講的都是過去生活怎麼辛苦……」

我：「我知道像『政治』這樣的話題，很敏感，所以我也沒有談。我們談的都是你炒茶、做事的經驗等。」

老茶農：「我講的都是過去生活怎麼辛苦……我這個人不會和人怎麼樣，這樣也好，那樣也好。」

我：歐吉桑 (*ogi sang*, 老先生)，希望你不要驚慌。如果因為我來請教你，讓你擔心驚慌，那我就很罪過了。」

老茶農：「不會啦。我講的都是過去生活怎麼辛苦，也沒有講政府的事情。……而且你的心也不錯。不會驚慌啦！人最重要不能『*amh-hong*』（暗中害人），可以面對面對罵，但是不能暗中害人。」

我：「你有被人『報』過嗎？或者你有看見朋友被人『報』過嗎？」

老茶農：「沒有。但是這是我自己的想法。」

我：「你說我的工作輕鬆，真的輕鬆嗎？剛來茶鄉的時候，碰到這種困難，家裡還有小孩子，所以我常常會想：不要繼續做了，收起來，回家。有時甚至會想：換工作吧！這種做研究的工作，都會碰到這樣困難……」

老茶農：「你這種工作，涼涼的，但是頭腦要很好。不用換工作啦！每一途（每一個行業）都有它的困難。」

我：「那你看這種困難要怎麼樣才能克服？怎麼樣才能給別人信任？」

老茶農：「就是要住久一點。」(5/4/99: 2-3)

這樣的憂慮與恐懼，到了山上的村落更形顯著，我在前面提及了這個例子。在山上的一個村落的年尾戲中，我與初識的當年爐主談到了年尾戲收丁口錢與繞境的範圍、外移的人口以及水源管制區的限制等。但數日後，他問保坪宮的廟公說：「我這樣跟他說，有沒有問題？」<sup>9</sup>

這種「報」所呈現出來的權力，有何特徵？首先是不可見，但卻

<sup>9</sup> 1971年間，文崇一等(1975: 7-9)在西河（關渡）進行研究時，也發現了類似的現象，從而造成研究上的阻力：村民不願意讓外人知道太多、避談政治、猜忌與懷疑（研究者是政府機構派來的，講實話對自己不利、會被多抽稅等）。本書將這樣的現象搬上檯面，並且以之為勾繪茶鄉社會生活的一個切入點。

可以感受到。不像檢舉的「報」，可以看到具體的後果，也有具體的焦點，這種「報」既沒有特定的焦點，也沒有具體的後果可以檢驗是否被「報」了。其次，是滲透與擴散，及於每個人，也就是說每個人都可能是被「報」的對象。第三、每個人都可能是去「報」的人，也就是說，自己以外的任何人都可能是監控者。這裡的重點是「可能」：正因為不確定誰會被「報」或者誰會去「報」，才使得「報」的威力無所不在。第四、這種「報」有其實際的或者是傳聞的效應，那就是被關起來（「失蹤」）。就其實際運作而言，傳聞發揮的作用可能更具威力。第五、這種「報」必須有其威嚇性的基礎，那就是對人身的直接威脅（如被關起來或者失蹤）。第六、當事人的親人被污名化（變成「政治犯」），<sup>10</sup> 其整個社會網絡被切斷。

這種「報」帶來了什麼樣的效應呢？首先，是瓦解人與人之間的信任。發生在原為陌生人的研究者與被研究者之間的情況，只是其中的一種呈現而已。其次，是不敢正視政府權力本身，也不敢正視政府權力的施展，有關「政府」以及「政治」成爲禁忌，不敢去談論。在涉及政府權力及其運作時，常被告誡的是「小孩子有耳無嘴」。第三、上述「禁忌化」的結果，就是專注於政府權力與國家的各種宣稱以外的事務，特別是營生（「做事」）。最後一點，白色恐怖的「報」帶來的是普遍的、無所不在的自我監控，這是政府的威嚇性面向，也是確保「國家」整體化宣稱的一個基本作爲。這種普遍性的監控，強化了「官」與「民」的二分，「官」是一個陣營，「民」則是另一個陣營。「官」要透過「民」的內部自我監控來治理「民」，「官」本身內部仍有其監控的機制，白色恐怖的機制依舊在「官」的內部運作（如所謂的「人二」）。「民」對「官」的基本態度是，畏懼、敵視、瞧不起那些背叛「民」而去「報」「官」的人。就村民而言，這裡的

10 「政治犯」的「政治」，指涉的就是違抗了國家整體化宣稱。

「官」是具有威嚇性力量的「政府」。

這種「報」之所以可以運作，必須有其條件。首先，仍需要有一個政府機構來執行威嚇性的作為（如警備總部）。但這種施作，已經不是透明的法律程序，而是不透明、不可見的非常態作為。此外，必須有前例，不論是親眼目睹或者從傳聞聽來的。加上被統治者相信確有其事（不論事實上是否真的有人在「報」）。

但我們仍須對這位老茶農的例子做定位。上述所呈現的是作為白色恐怖的「報」的一般性氛圍，當中仍然有社會階層上的差異。「報」的影響力，會因為在當地社會中的位置而有差異。社會資源多的，比較不受影響，社會資源少的，受到的影響就比較大。上述的老茶農比較欠缺保護自己的資源，對這種「報」的反應是極度恐懼與驚慌。相較之下，處於經濟與政治上相對強勢的農會領導人，就可以公然討論，甚至「打趣」。這是解嚴以後十六年的情況。我們大概可以推論在解嚴之前，白色恐怖的「報」對弱勢的老百姓的威嚇，一定十分深入；而相對強勢、具有政經資源的人，必然也深受其約制。

其次，這種「報」對於陌生人之間的影響，遠遠超過來自熟人做中介的關係。我與這位老茶農的認識，是經由自我介紹，相較於其他透過我已經認識的當地人介紹而來的朋友，「報」的影響力就十分突顯。

第三、透過長期與全面的認識，特別是在當地久住來化解這種因「報」而來的白色恐怖，證實了漢人社會中講究實際的「搏撚」。我與其他幾個報導人的關係，因為有這種長期的關係，所以可以稍稍克服「報」。<sup>11</sup>

<sup>11</sup> 換句話說，這位老茶農的反應，是研究者與受訪者之間諸多互動樣態中的一種，呈現了共同性質（如「報」阻礙了初步的信任），但這些性質在不同的受訪者身上，有不同樣態的呈現。例如有些的受訪者與我的互動，就比較不會受到「報」的影響。這受到「研究者是如何與被研究者

台灣社會中的「報」（打「小報告」），<sup>12</sup>不管是實際的或是想像的，深深阻隔了人與人之間的互動，這對原是陌生人的研究者影響更劇。如果要探討台灣社會性質與運作原則，那麼一定要分析這種「報」的「白色恐怖」的普遍性效應，以及原有的社會運作如何因應這種普遍性的效應。<sup>13</sup>

「報」最廣泛的意義是報給人家知道。如果這個「人家」不是一般的人，而是政府機構的話，我們就看到了「報」的第二種意思：行政體系中的登記、報備與公文往返。與政府體系有關的另一層「報」，是檢舉違法的作為。上述這兩種與政府有關的「報」，都是透明的、公開的。政府行政體系中有不公開、不透明的面向，例如白色恐怖後所帶來的打小報告（涉及所謂對國家的「忠貞」），則是與政府有關的「報」的第三層意義。

上述與政府有關的「報」中，行政體系的登記、報備、公文往返乃至於檢舉，都讓「政府」有一個「依法行政」、「中立」、「普遍」、「理性」的外貌（這是與「管」重疊的部份）。在村民的經驗中，這個面向與上述白色恐怖的「報」，是政府的一體兩面。但登記／報備／檢舉與白色恐怖的「報」之間，既有連續也有斷裂。就其連續面而言，這兩個面向都是同一個政府的作為：平常管我們的政府與施展白色恐怖的政府，是同一個政府。事實上，「報」與政府有關的其他意義（即報備與檢舉）其實是與「管」同質的：報備、檢舉與密報都是政府「管」的手段。就其斷裂面而言，政府的「管」與「報」

---

認識」的影響。

12 報告有「小」報告，有「大」報告，這種分法，饒負深意。私底下的，叫「小」報告；公開的，就應該是「大」報告（或者泛稱「報告」）。這是以形體大小來區辨並隱喻「讓人家知道的方式」。

13 在這裡可以看到社會學研究的價值與意義：揭開白色恐怖的帷幕，讓被研究者（以及研究者）正視從前不敢正視的國家權力與其施作。



是兩種性質不同的力，管是「政府」理想面的呈現（公正、合理、普遍），白色恐怖的「報」則涉及了對個人生命的隱晦不明但是後果嚴重的侵犯，其所要求的是不能顛覆政府。對於前者，村民可以進行創意的抵抗，但對於後者，村民則是畏懼與驚慌，從前文所引對話可以看出。這是村民的經驗，當中沒有執政者試圖強加的「國家」觀念。

上述的分析中，我們其實是將「報」的意思縮小到有關「白色恐怖」的「報」，然後討論這種「報」與政府的「管」之間的關係。簡單來說，「報」是「管」的最後基礎，同時「報」也滲透到了「管」之中。反過來說，「政府」的「管」的理想（公正地與普遍地照顧人民）則是正當化「報」的一個手段。當然白色恐怖的「報」也有其自身的執行機構（如警備總部）。

由一般性的「報給人家知道」，到與政府有關的「報」，乃至於白色恐怖的「報」，我們看到了「報」的意義的限縮、「報」的各種意義之間的關係以及報的污名化(stigmatized)與恐怖化(terrorized)。

如何節制白色恐怖意義下的「報」呢？首先當然是報導人所提到的長期的「搏拚」，藉此取得信任。此外，「報」的其他意義，例如回報與報應也有可能限制了白色恐怖的「報」的蔓延。「回報」指的是個人的努力可以節制白色恐怖的「報」，如別人「回報」你的恩德，而不會去「報」。一位村長的看法是我服務你，你選舉時再投我一票。就村民而言是你服務我，讓我有「意外之財」（如爭取到各種補償費），我以選票回報你。

至於「報應」是指去報的人，本人或其子孫都不會有好下場。不論是與行政單位有關的「報」（如日據時期抽軍夫或者是檢舉），乃至於白色恐怖的「報」，村民相信做這些事的人會有「報應」（應驗在子孫的遭遇之上）。報應的機制可能是非人化的因果觀念（「冥冥中善有善報，惡有惡報」），或者是神明明辨賞罰。

除了報給不特定第三者與政府知道之外，我們也看到了在年頭戲

與年尾戲中道士將丁口報與天庭知道。這個原意自然是祈求天庭庇佑各戶的丁口。「報」的超越性意義出現在各戶題丁以後，由師公上疏文「報」給神明，成為神明庇佑範圍中的一員（「報」給上帝公、伏羲公知道）。神明的庇佑可以讓丁口免於無妄之災（如無故被「報」），同時神明的明辨賞罰也讓那些去報的人遭到應有的報應。

回報與報應是楊聯陞(1976)分析的重點。如他所論證的，「報」是中國社會關係的一個基礎。當中涉及了人與人以及人與神之間的對等交換，我在第四與第五章中將進一步討論這個課題。我的論點是，「報」是台灣漢人社會中的一個「整體社會範疇」，除了指涉回報與報應之外，還帶有台灣社會特有的歷史烙印——國民政府統治下的白色恐怖。<sup>14</sup> 這是戰後台灣國家統治的毛細管機制，兼具了威嚇性的基礎與被統治者的信以為真。其次，我指出了「回報、報應與上報天庭」與白色恐怖的「報」二者間的可能互動（「天」與「人」共同節制國家的威嚇性的作為），以及白色恐怖的「報」橫行，可能強化了「上報天庭」與「報應」的期盼與觀念。

與政府有關的「報」以及與上天（不論是具象的神明或者非人化的因果機制）有關的「報」二者間，似乎有一個斷裂，二者的「報」除了在最廣泛的「報給人（或天）知」相同之外，二者的核心意義截然不同。白色恐怖的「報」在無聲無息中威嚇、掠取人身，是短時段的因果與力；而上報神明則是祈福、庇佑與長時段的因果與力。也就是因為有這種性質上的差異，所以與上天有關的「報」才能節制與政府有關的「報」。當然，在現實生活上，則是務實地規避白色恐怖的

14 「頭家」同樣有生計上的意義與宗教上的意義，但宗教的意義建立在生計的意義之上，並且超越這個意義，並且自成一格。「頭家」作為台灣漢人社會的一個「整體社會範疇」，其內部各種意義間的關係，顯然不同於「報」，後者有新增的意義並且與既有的意義之間有斷裂。參見本書第六章。

「報」。透過報應與上報天庭來節制白色恐怖的「報」與務實的規避，說不定就是一體的兩面。確實，在茶鄉的年例中，透露出了神人分工與務實保險的理路（參見第五章的討論）。

在上報天庭的法事中，當事人並不需親自到場，只要由爐主代表，交由專業道士來執行即可。一旦題丁、被登錄在疏文上，並由道士一一唸出上表天庭時，村民相信自己就受到神明庇佑。這種因果與力，並不需要透過特別的制度安排，只要透過象徵就可以發揮力量。不像親屬生活中的收養與招贅，除了象徵性的儀式之外，還必須透過具體的制度安排（如姓氏、奉養與財產等），才能發揮作用（參見第四與第五章）。從而我們看到三種因果與力：立即可見的「因果」（白色恐怖的失蹤及其威嚇的效應）、報應在己身或者子孫的「因果」、以及有做法事即有庇佑的「因果」。

#### 四、有「政府」，無「國家」？！

茶鄉的「政治」生活中，派系十分突顯。光復後政府舉辦選舉，使派系成形，但派系也反過來激化了選舉。可以說，選舉與派系相互建構。但派系與親屬、宗教及經濟活動之間的關係，則呈現出了不同的面貌。宗教與經濟比較不受派系的影響，這可能因為宗教活動與經濟活動各有其自主及不可化約的運作原則。派系與親屬的關係則十分複雜：從互不相涉（如並不是依親屬原則推出候選人），到親屬與派系交互作用，一直到親屬主導派系：妻隨夫派。

茶鄉村民參與政府的一個管道是選舉。選舉帶來了派系，而派系之間爲了選舉而相互競爭，看起來像「扭大索」（*giu tua soh*，拔河）一樣，這次你不讓我，下次我也不讓你。透過選舉遊戲，茶鄉村民被納入了「國家」（「中華民國」）。這是執政者的企圖（例如就職宣誓中所呈現者），做爲研究者的我也證實了這樣的看法。

此外，派系被「結構化」為人格特質。派系不僅是一種人群分類，而且是對人的性格做評判。在這個意義上，我們可以看到國家形塑人的主體性，不過不僅僅只是透過法律體系中的性別、年齡、行為能力為之(Corrigan & Sayer 1991; Mitchell 1999)，而且是透過政府舉辦的選舉、隨選舉而來的派系運作、以及與此運作相關連的日常生活。其所形塑出來的，不只是參與投票的公民，而且是帶有特定人格特質的派系中人。

國家的作為並不是在真空為之，而是在特定的社會文化脈絡下施展。所以我們看到了因選舉而來的派系活動與茶鄉的親屬、經濟與宗教之間錯綜複雜的關係。

雖然派系最突顯與最可見的經驗是來自選舉，但是選舉並不是天天舉行。村民對政府的經驗，最直接的仍然是來自日常生活中被政府規約到的部份。從茶鄉的例子，我們看到了政府管理的分類邏輯的普遍性要求、其內在的限制、以及政府自身的作為違反其所宣稱的普遍性。我們也看到了村民務實的對策與創意的抵抗。這樣的發現比較接近 Bourdieu (1999)所指出的政府在執法上的濫用與落差（無法達成其普遍性的宣稱）。但本章更進一步指出政府本身邏輯的內在侷限與村民的創意抵抗。

但茶鄉的「政治」生活中，仍然有一個可感、但不可說、難以言宣的面向，那就是「報」（特別是「白色恐怖」的「報」）。這是國家的威嚇性力量，但這種威嚇性力量的展現不是赤裸裸地抓人槍斃，而是透過「報」的毛細管監控為之。就在這種真真假假、不知自己是否被報了、爲了什麼被報、會不會有後果、被誰報了）的氣氛下，草木皆兵。

「報」做爲一種威嚇性力量，劃定了「派」運作的界線（可以參加選舉，但不能挑戰政府），也是「管」的最後基礎，同時也滲透到「管」。然而「報」本身也可能受到節制，人與人之間的回報、因果

的報應以及上報天庭，節制了與政府有關的「報」，特別是白色恐怖的「報」。

「政府」與「國家」間的區辨與關係，是國家研究中較少被觸及的課題。Poggi (1978)的焦點是國家的制度安排，探討治理之務(rule)如何被遂行。他發現了封建、等級會議(*Stände*)、專制、憲政與自由主義。整體來看，治理之務的發展方向是文明化、法治（權力施作去人身化）、以及民主。他正視制度，但卻將所有有關治理之務的制度通通劃歸國家。換句話說，他並未區辨「政府」與「國家」，甚至是將「政府」等同於「國家」。

Abrams (1988)的焦點是「國家」，「政府」的作用是促成國家的意識形態效應，他很清楚地區辨了這二者。他認為「政府」做為一個客觀存在的實體，讓「國家」作為意識形態建構更具真實感。他所認定的「政府」是一致的與一貫的行政體系。

但在 Corrigan & Sayer (1991)的研究中，這二者又被混同在一起。他們認為國家同時壟斷了「整體化」(totalizing)與「個體化」(individualizing)這兩個形塑主體的過程。但實際上是「政府」在進行這兩樣工作（特別是「個體化」）。他們在談論國家的形塑主體的效應時，其實是在談政府的各種作為。粗略地說，他們把「國家」當成「政府」。

但 Bourdieu (1999)則認定「政府」無法遂行普遍性的理想，包括「為民服務」、「政府一體」、「普遍」（分類與執法上，都必須全面含括）、「公平」（不論官民、不論有無權勢，一視同仁）。<sup>15</sup>

一方面，我們看到了制度、意識形態與主體形塑三個關懷，從國家作為制度，到國家作為意識形態與形塑主體的機制，確實替國家研

---

<sup>15</sup> Abrams (1988)、Corrigan & Sayer (1991)、Bourdieu (1999)，以及 Mitchell (1999)所討論的「國家」應該都屬於 Poggi (1978)所謂的「現代國家」；以其五種歷史類型來說，是所謂的自由主義國家。

究開闢了新局面。另一方面，我們也看到了「國家」與「政府」的混同與區辨。這都是從分析者的角度來看國家與政府。本章則立基於常民的經驗與觀點，重新探討常民是否會做此區辨？常民經驗中的「國家」與「政府」的內涵又是什麼？二者間有著什麼樣的關係？

在派系競逐的選舉中，我看到了政府的個體化作為以及其整體化的效應。作為一個公民，茶鄉的村民可以參加選舉，如果勝選，還可以取得地方政府中的職位。這是身為公民的權利，就是所謂個體化的面向。在村民的經驗中，被突顯出來的是捲入選舉後的各種運作以及派系間的角力比賽，比賽的獎品是地方政府的職位。「國家」（或者具體地說，「中華民國」）並不會在選舉中油然浮現，<sup>16</sup> 只有在當選後的宣誓就職中，才看得到國家教化的力量。從執政者的觀點來看，開放選舉是取得正當化的手段，也是建構「國家」為一個超越實體的方法。從分析者的角度來看，一旦參加選舉，就被納入了「中華民國」這個幻象性社區(*illusory community*)，這是整體化的面向。這支持 Abrams (1988)的論點：政府的作為讓國家作為一個意識形態建構物（即幻象性的社區）更有真實感。在「派系」的運作與互動中，研究者同時看到了政府的個體化與其所帶來的國家整體化之效應。

從「管」來看，政府將村民視為具有特定權利與義務、必須個別地、公平地對待的主體。這種「個體化」的作為表現在分類邏輯之上，但因為分類邏輯的內在限制以及政府天生執行能力的不足，使得個體化的目標遭遇到挑戰。村民甚至更進一步以「貢獻」與「先來後到」來質疑政府管理土地的正當性，但仍然可以感受到村民對政府力量的畏懼。在評論政府作為時，先要肯定「管」是政府不可質疑的職權，並且先否認自己在批評。村民擔心的是被「報」，所以會透過各種方

---

16 這可以與 Burawoy (1979)的工人做比較：在特定的制度安排下，工人熱中於工廠中的趕工遊戲，從而參與了對自己的剝削。



法來避免被「報」。他們感受到了政府的威嚇性力量。換言之，村民經驗中有「政府」、無「國家」；他們公開承認這個「政府」有「管」人民的職權，但也質疑這個「政府」，同時還感受到這個「政府」的威嚇性力量。執政者則有「國家」的整體化想像，大家都是中華民國的國民，所以要效忠國家，服從政府。

從「報」來看，村民經驗到的是「政府」的另一個面向：施展威嚇性力量。執行「報」與執行「管」的政府是同一個政府，但卻呈現出了不同性質的權力。村民經驗到的是「政府」，而不是「國家」。但從執政者的角度來看，可以區分出「政府」與「國家」。「政府」的理想是將人民個體化，公民有其應有的權利，政府以公平、普遍的方式來保障這些權利。「國家」則是做出整體化的宣稱，所有的人民屬於它而它不屬於任何人，並且不得有任何人挑戰與顛覆這個整體（一種想像的建構，即 Abrams (1988) 的「幻象性社區」）。村民經驗到的白色恐怖的「報」（但將其經驗為「政府」的一種作為），正是來自執政者這種「整體化」的要求：所有的人屬於國家，而國家不屬於任何人，從而「國家」至高無上、不可被顛覆。因此，任何顛覆國家的作為（如白色恐怖所針對有共產黨嫌疑的人士），都必須「報」給國家。執政者做了這樣的區辨，並且操弄這個區辨，卻也帶來了非意圖性的後果，稍後我將進一步討論這個課題。

「報」所關切的是所謂的對「政府」的忠貞（從村民的角度來看），這與一般的檢舉違法行為不同。例如報導人說「沒有講政府的事情」，他所經驗到的是「政府」。但從執政者的角度來看，這裡所涉及的是「國家」存在的基礎，要求成員都認同它、效忠它、不准挑戰它。這是「國家」為什麼要進行「整體化」的一個原因。

本章的分析發現「報」所突顯的是「國家」的整體化的宣稱與作為——不允許任何人宣稱不屬於它（亦即不效忠它）。發現任何背離這個幻象性社區的跡象，則必須威嚇與制裁。這是整體化的威嚇性面



向。國家的整體化宣稱也有其軟性教化的面向，呈現在所謂的國家儀式之中（如學校的升旗典禮等）。國家的整體化宣稱，更正當化了政府的「管」與掩飾了「政府」的內在限制、無能與自我矛盾。

小結來講，在派、管與報中，村民經驗到的是「政府」，而不是「國家」。執政者則區辨了「政府」與「國家」，前者在派與管中被突顯出來，後者則在報（以及稍後談到的國家教化）中被突顯出來。研究者一方面看到了村民經驗中的有政府無國家，另一方面則看到了執政者區辨了「國家」與「政府」，並且操弄這個區辨。

「國家」這個觀念並沒有自動地、油然地浮現在村民的經驗世界之中；在日常生活油然浮現的是「政府」。其次，對政府的經驗，一方面是「被管」，另一方面則是「不敢正視」、「不敢批評」，背後反應的是對政府力量的畏懼，這與國民政府來台以後的作為（如二二八事件與白色恐怖等）有關。

「國家」還有其他的呈現方式。執政者透過各種教化手段來呈現與再現「國家」。例如國中小學每天早上要唱的「國」歌與升「國」旗、「以『國家』興亡為己任，置個人死生於度外」的對聯、民選公職人員就職時的宣誓典禮等。這裡的「國家」是一個超越的與理想的社群，宣稱我們都屬於它，但它卻不屬於我們任何一個人(Corrigan & Sayer 1991)；要求我們為它犧牲，而它卻不會為我們犧牲，因為它是永恆的。這就與「政府」有別，因為政府會照顧你。看來，「國家」這個概念是外加的，是執政者有意識塑造出來的。<sup>17</sup>

村民對「有政府無國家」的體驗從何而來？首先是村民切身的經驗：國家很抽象，日常要打交道的是「政府」。其次，則是執政者自

---

<sup>17</sup> 村民沒有「國家」觀念，是真的沒有？或者有，但不能談？或者是，有，但與官方各自表述？田野的材料並未細緻到允許我回答這個問題，但可以確定的是，在日常生活中，「國家」這個觀念並未自然地浮現。

身的作為所帶來的非意圖性後果。<sup>18</sup>

執政者區辨了「政府」與「國家」，從而可以進行各種操弄，使二者相互支援。「政府」與「國家」有區隔，不一致與矛盾者由「政府」來承擔，「國家」永遠處於比較普遍、超越的地位。<sup>19</sup>選舉的「政治分靈」不能逾越「國家第一」的意識形態；「管」的內在矛盾與能力上的不足，可以「國家興亡為己任」來掩飾；對政府施政的批評，則受到「白色恐怖」的「報」這種威嚇性力量的節制。由於對國家的「忠貞」是一個不明確的概念，任何違反政府例規的作為，都有可能被解釋為是挑戰了政府、放棄了對國家的忠貞，從而有可能成為被「報」的對象。

另一方面，「國家」的整體化宣稱必須透過「政府」的依法行事、中立、普遍等來被正當化。國家至高無上的意識形態正當化了「報」，而「報」則是支持政府各種作為的基礎；反過來說，政府的理想正當化了國家的整體化宣稱。但是村民的直接經驗揭穿了執政者讓「國家」與「政府」交互支援的美夢，村民只經驗到「政府」（而且是缺陷多多的「政府」），而未體驗到「國家」。

除了區辨「政府」與「國家」並操弄二者間的關係之外，執政者也將這二者等同在一起：「政府」就是「國家」。不僅如此，還將特定的政黨等同於政府，結果就是三位一體：國民黨等於政府，政府等

---

18 這裡必須為本章勾繪出來的整體圖像作定位：茶鄉是一個山村，而本章的報導人以老年人居多。

19 這個發現與Abrams (1988)的論點不同，他認為政府的客觀存在與一體，使得作為意識形態建構物的國家顯得更真實。此外，這個發現也與Mitchell (1999)的論點有別，他認為由於政府的各種規訓，帶來了一個分立的、外在的與結構化的實體，那就是「國家」，但他並未留意到政府作為本身的性質以及這種作為的其他可能效應。本章的發現比較接近Bourdieu (1999)對政府落差與無能達成普遍性理想的論點，但本章更深入探究政府作為一個分類體系來源的內在限制與矛盾。

於國家。區辨與等同並不矛盾，而是可以依情境分別被運作。從村民經驗來看，三位一體的等同運作之效應是，「國家」觀念無法浮現，浮現在村民經驗中的是兼具管、派與報的「政府」（而且無法達成其所宣稱的理想的「政府」）。舉例言之，村民對「政府」實際經驗到的是：「被管」、「令出多門，相互推拖」、沒有能力實現「普遍」的理想、「不一致」。村民也會用「歷史起源」（「我的太祖公比國民黨更早來台灣打拼」）以及「國民黨對當兵的人有好處，對我們拿鋤頭的有什麼好處？」來對國民黨主政的政府去神秘化（批評「三位一體」）。「國家」並不是一個澤被萬民、至高無上的超越實體，看看「國民黨／政府」的實際作為就知道了。

村民沒有被國家的整體化宣稱所說服，代表社會的超越實體的國家，並未浮現（與 Corrigan & Sayer [1991]的英國個案不同）。宣稱整合所有人的共同利益的「國家」沒有出現（與 Abrams [1988]的論點一致），從而「國家」是一個幻象性的社區。被經驗到的則是被國民黨壟斷的行政體系以及威嚇性力量的施作，二者都被經驗為「政府」，而不是「國家」。

拉長歷史來看，台灣所經歷的政權都是外來的，包括清領、日據與國民政府，都不是從原來居住於此的住民透過一定的程序所產生。這也促成了村民有「政府」（被管、被報）、無「國家」（指的是做整體化宣稱的國家）的經驗。其次，台灣經歷過清領、日據與國民政府三個不一樣的政權，百姓（特別是老一輩）對「政府」與「國家」的經驗，有其歷史比較的面向，從而對「政府」的個體化作為與「國家」的整體化宣稱，有較大的批判與抵抗的空間。政權的更替，也讓村民很難體會有一個獨立於「社會」與「政府」之外、超越的與永恆的抽象體叫做「國家」。唱過兩種國歌、升過兩種國旗的人，如何會有這樣的經驗？<sup>20</sup>

Abrams (1988)稱「國家」為一種「幻象性社區」，是對資本主義

社會的集體性誤現。茶鄉的個案一方面支持這樣的看法（國家是一種幻象性社區），另一方面也做出了進一步的區辨。國家為什麼是一種「幻象性」的社區呢？首先，村民並未經驗到「國家」，「國家」從而是一個幻象性社區。其次，國家整體化的宣稱有其威嚇面，由威嚇而形成的團體，實不足以被稱為「社區」。第三、理想的「政府」所進行的是「個體化」的工作，個體化的工作如果做得好，就足以正當化「國家」的整體化宣稱，可以建構一個兼具個體化與整體化效應的社區。然而「政府」的個體化企圖有其內在的限制，使得那個「社區」成為空中閣樓。村民經驗到了這點，從而看穿國家整體化的宣稱，後者的意識形態效應從而未浮現。

本章支持 Abrams (1988)「『國家』是意識形態的建構物」的論點，但「國家」在茶鄉並未發揮意識形態的遮掩與倫理效應。本章也支持 Abrams (1988)「實在論的政府觀以及政府一體的觀念有助於形成國家這個幻象性社區」的論點，但也指出，政府一貫、合理的理想，有其內在矛盾與天生限制，被統治者可以進行創意的抵抗。

毫無疑問，考察國家或者政府的制度安排，是國家研究不可或缺的工作。本章也探討了地方選舉、基層政府管理以及檢舉與報等「制度」。Poggi 將政府當成國家，是對的，但卻是因為不同的理由，即 Abrams (1988)以後的國家研究（如 Bourdieu [1999]及 Mitchell [1999]）所強調的政府作為與各種規訓的技藝所產生國家效應(the state effect)。本章則指出政府內在的矛盾與限制、政府作為可能會消磨國家效應、「國家」（作為一個意識形態建構物）可以反過來試圖支援政府以及村民在經驗中的「看穿」(penetrate)國家神話與國家拜物教。<sup>21</sup>

<sup>21</sup> 台灣的「有政府，無國家」的經驗，可以與Bali的「有國家，無政府」做對照(Geertz 1980)。Bali的國王有人口無領土，治而不理（統治而不管理，其管理工作分派給各個層級的地方性組織），透過儀式來體現與繁衍國家。

我們也進一步指出：「整體化」與「個體化」可能是分別由不同的實體為之，前者是「國家」的主要任務，而後者則是「政府」的主要任務。在村民的三種「政治」經驗中，我們分別看到了「政府」的個體化與「國家」的整體化的不同輻輳 (configuration)，在派系中，研究者看到「政府」的個體化與其所帶來的「國家」的整體化效應。在「管」中，我們看到了「政府」的個體化是主要的基調（雖然「政府」並未達成其個體化的目標），但其背後隱而不顯的是國家的「整體化」宣稱。在「報」中，則是「國家」整體化的宣稱被突顯出來，但仍需要「政府」的理想（即個體化）來正當化這種整體化的宣稱。

同樣的，本章也同意 Corrigan & Sayer (1991) 國家形塑主體的論點，但指出有別於二人所點出的機制，亦即形塑主體的「政府」的作為、國家與政府之間有分工（前者做整體化，後者做個體化）與合作、掌權者操弄國家與政府之間的界線。此外，形塑出來的主體並不僅僅是現代的公民，而是被賦予特定人格特質的派系中人、抵抗政府管理的百姓與畏懼和規避政府暴力的小民。

## 五、餘音繞樑否？

村民對「政治」的經驗，首先是來自選舉以及由選舉而來的派系。所以村民一談到「政治」，馬上聯想到的就是參與選舉。本章對「派」的運作以及「派」與其他性質的社會關係間的互動，做了初步的分析。選舉是村民參與治理自己的工作，也就是讓自己成為政府運作的一環。但要留意的是，這是要以特別的方式來參與，就是加入國民黨。如果以「黨外」的方式來參與，那麼無形的壓力就會隨之而來。這有兩個意涵：「政府」就是國民黨（如前所述），從而政府的普遍性與合理

---

21 可以比較 Willis (1981) 對英國中學生「看穿」學校教育神話的分析。

性的理想一開始就受到質疑，以及那個無形的壓力就是白色恐怖的「報」。或許我們可以說，「報」是村民政治生活的基本參數。這不僅呈現在選舉以及由選舉而來的派系活動上，也呈現在「管」之上。

與政府有關的事務，也是村民「政治」經驗的一環。村民感受到的是「管」與「被管」的經驗，並以十分有創意的行動來挑戰「管」的分類邏輯。但是負責「管」的政府還有另外一面，而且在村民經驗中是不可分離的一面，那就是對白色恐怖下的「報」的恐懼。一般人對「政治」的恐懼與冷漠，是來自憂心與害怕政府呈現在「報」的威嚇性力量。所以村民會說「我們不是在批評政府，政府是來管我們的。」即便是對「管」（政府分類邏輯）的挑戰也是在「報」的氛圍下為之。

從在地人的主觀經驗來看，「政治」經驗無法脫離「政府」，但村民所經驗到的「政府」，並不是現代政府所宣稱的普遍性與合理性，而是有其內在的限制與矛盾、力有未逮、政府帶頭違法等「落差」以及政府的威嚇性面向。

什麼是「政治」？就茶鄉的個案而言，我們或許可以說：「政治」是以白色恐怖的「報」為基礎與基調，所進行的選舉（透過派系運作）與行政活動。

台灣老一輩的人常常告誡年輕人：「不要『操』（*caub*，涉入、搞之意）『政治』！」這句話有幾個內涵：

第一、要參加選舉，更精確地說，不要以黨外的身分參加選舉。

第二、不要談論「政府」（即國民黨）的各種作為。

第三、不要發表違反國民黨主流意識形態的言論。

第四、不要談論國家主權（如「中華民國」以及中華民國與台灣的关系）。

為什麼會有這「四不」？那是因為背後有白色恐怖的「報」：違反四不，後果嚴重，可能導致「失蹤」。老人家通常還會叮嚀一句：

「小孩子有耳無嘴！」這都說明了「報」是台灣社會「政治」生活的底層機制與基調。<sup>22</sup>

「政治」當然有其他種類的意義，例如一般性的計算、謀略與操弄（「政治」手腕很高明）；各種衝突、對抗與競逐（地方政治、組織中的政治等）；相對於法律與行政的民意力量（民意代表與民選公職）——「讓法律的歸法律，政治的歸政治」，此時的「行政」或者「法律」（政府的一個面向）就不是「政治」；機構內各種股力量的分配（「政治」生態）；對自己不利的都是「政治」（宣稱自己被起訴或判刑是「政治」陰謀）——這是作為修辭的「政治」。這些都是「政治」在當代台灣社會中的各種意義。這都涉及了「力」的競逐與抗衡。本章所勾繪的應該是解嚴前主導性的「政治」經驗。

這種「政治」經驗所呈現出來的「權力」，其性質為何？我們看到了能動面（讓村民參與選舉、對「管」的創意抵抗）、侷限面（參與和抵抗有其範圍，超過了這個範圍，「報」的機制就會被啟動）、威嚇面（白色恐怖的「報」）以及滲透性（如白色恐怖之「報」）。我們也將這種「權力」加以定位：即便是權力的威嚇性面向，也會受到「天」與「人」的節制（這是來自長循環(long-cycle)的節制）。我們也看到了國民黨政府試圖將「國家」形塑為一個超越的理想性實體、這個理想性實體試圖發揮的意識形態力量以及其實際呈現出來的威嚇性力量。

這樣的政治經驗（派、管、報）與社會生活的其他面向（如親屬、經濟、宗教等）相互糾結。我細緻地處理了「派」的部份，「管」的部份比較著重在政府的分類邏輯，而「報」則著重在「報」的各種意

---

<sup>22</sup> 這個「報」的機制是如何開始鬆動？得感謝台灣民主運動的前輩，直接挑戰了這個「報」背後的威嚇性力量，讓台灣社會（以及我自己）從自我禁錮中解放出來。



義與性質，以及白色恐怖的「報」與涉及神明與因果的「報」二者之間的關係。

派、管與報其實是不同的歷史沈積層。被特定政府管理的經驗，自清朝以來即有，歷經日據，再到國民政府，被「官」管的經驗應該是有歷史延續性，這也是「官」與「民」是關鍵的社會分類範疇之一的原因。但是「管」的性質有別。本章著重在國民政府時期的「管」（清代與日據時期的政府管理，當然也留下其烙印）。「派」自然是台灣光復以後隨著選舉才產生的，而「報」很清楚是國民政府來台以後的白色恐怖作為所造成的。這三者匯聚在一起，構成了民族誌的當下(ethnographic present)，也就是我在田野時所觀察到的景象。<sup>23</sup>

這可以現代國家的一個基本作為——戶口調查來說明。日據明治38年(1905)，台灣總督兒玉源太郎下令實施全台戶口調查。這是台灣史上的第一次戶口調查，民間因此產生很多誤會及謠傳：

<sup>23</sup> 為了解決中華帝國的中央與地方、國家與社會之間的連結，Duara (1988: 5-6, 15-16)提出「權力的文化網絡」(the cultural nexus of power)的概念，用以勾繪帝國權威如何體現在地方政治之中。Duara (1988: 40) 試圖以「組織與網絡」來整合「聚落中心」的觀點，以「權力與文化」整合「經濟中心」（「市場模型」）的觀點。但這混同了宗教、宗族、經濟與政治，無法細緻區辨各個生活領域中的特徵。如果只從「權力」（國家）的角度來考察這些社會生活領域，自然只看到「有助於」國家權力施展的面向。同樣的，不區辨施展的主體與施展的方式(pp.4-5)，則無法在「權力」性質的區辨與重新概念化上，做出貢獻。對「權力」有不同的概念化，那麼勾繪出來的面貌與論證就會不同。「文化」這個概念亦然，抽象地將其定義為規範與象徵，對於我們瞭解中國的「權力的文化網絡」幫助不大。這裡可以與 Geertz (1980)的 Negara 做比較，同樣都是處理「權力的文化網絡」，但是 Geertz 的著作導向了對「國家」以及「權力」的重新概念化。本章從另一個方向切入：勾繪村民對於「國家」與「政府」的經驗，指出「政府」權力的各種面向，並對其做定位。此外，從在地範疇切入，更能讓我們看到台灣漢人社會的權力之文化網絡。

如以為纏足不經登記，則不能纏足，故對三、四歲小女孩即先行纏足；以為留宿他人將受處罰，故拒留來客；女子將被徵召任炊洗，因而隱匿竹林不敢出來；或以為在調查殘障，以行救恤，故有臨時假裝雙目失明以其獲得救助；或是以為在籌備課稅財源，而有不敢具實報告其副業者。（坪林鄉公所 2002: 223，原引自《重修台灣省通志，卷七政治志行政篇》，頁 1033-1034）

五十一年後（民國 45 年，1956），國民政府也在台灣實施台閩地區戶口普查，但居民反應卻大大不同。普查是在午夜零時到清晨六時間執行，寄居外地的人民在普查前原則上必須歸返戶籍所在地：

在普查期間各戶均開亮門燈，在室內等候普查。由於在凌晨查戶口，以搜查、逮捕罪犯，係當時情治單位執行任務的常態之一，因此，政府還特別宣示普查係「國勢調查」，不進行逮捕工作。（坪林鄉公所 2002: 273）

再經十五年後（民國 60 年，1971）的戶口普查，仍有居民對戶口普查心存恐懼。當時擔任茶鄉戶口普查的一位村幹事，曾經在一戶人家前叫了半個小時，仍然沒人應門。後來一位太太來開門。村幹事質問她為什麼這麼久才來開門，「先生（丈夫）說，鄉公所的人敲門，叫我不要開。她畏懼地、囁嚅地說」（儲明正 1992: 189-190；坪林鄉公所 2002: 273）。

日據時期的戶口普查，居民擔心的是各種日常生活事務，如纏足、留宿、勞役、殘障救助以及稅賦，但是國民政府時期的戶口普查，居民則擔心被逮捕。這兩種「管」的經驗，都沈積在民族誌的當下。

在「派」作為一種人群分類中，我們看到「派」的互動性（「相

互建構性」)以及由日常生活結構化爲帶有派性的人格特質(將「結構」化爲人格特質)。在管的分類邏輯中,我們看到十分有創意的各種抵抗(實踐)。這種創意的抵抗,是在白色恐怖的「報」下,對於行政管理的小挑戰(「大限制,小抵抗」)。此外,由於白色恐怖的「報」,使得村民戮力於「做事」,不願去提及、正視國家的力量,這是「迴避」的「做」(亦即「不做」、不實踐,不從事與談論有關「政治」的事務)。最後一點,爲了克服白色恐怖所帶來的不信任,人與人之間必須透過長期的「搏撚」來取得互信。

第二章所提及的以「做事」爲中心所帶來的人與事頭的連結、人與人之間關係的再現、以及宇宙觀意涵,在本章中也看得到其蛛絲馬跡:在白色恐怖的「報」之威脅下,關注「營生」(「做事」),不管其他的事務(特別是「政治」)。<sup>24</sup>本章也突顯了日常生活中的互動:透過日常互動將派系結構化爲人格特質,以及透過「搏撚」(長期的交往、報「好空」等)來取得互信,面對白色恐怖。<sup>25</sup>

作爲茶鄉「政治」生活的基礎與基調的「報」,所涉及的是「力」:可以監控人的思想與行爲的力,可以囚禁人身與奪取生命的力。囚禁與奪取當然是赤裸的暴力,但是監控人的思想與行爲的力,則不是粗暴赤裸的力,而是細緻的、需要被統治者的合作的力。然而影響被統治者的,並不是只有這種既粗暴又細緻、既赤裸又隱晦的力,還有長循環的神明與因果的力。後面這種力,一方面是白色恐怖的力橫行時的避風港,另一方面也可節制白色恐怖的「報」的滲透。<sup>26</sup>

24 這裡的「實踐」到底是一個康德(I. Kant)傳統的理解範疇,或者是一個「存有」範疇,將在本書第六章進一步探討。

25 這是村民「務實」的一種呈現。「務實」也呈現在擬制親屬中的權利義務的對等公平(本書第四章),以及年例中的神人二分與務實保險的理路(本書第五章)。

26 Balandier(1970)以「力」來勾繪「政治」的定義性特徵。政治權力的幾

「政治」與「宗教」間的關係，一直是社會學與人類學探究的主題。在茶鄉，我們看到的不是「教」與「政」分離（「教」雖高於「政」但卻仍依賴「政」）（如印度的種姓社會）（杜蒙 1992），也不是由各層子民環繞的不動如山之國王——其力輻射四方（如東南亞社會）（Geertz 1980），更不是「君權神授」的政治之宗教起源論（如西方近代專制國家）。我們看到的是「政治」的威嚇力量與看似中性、但卻無所不在的「報」以及與此分離，可以作為避風港與節制力量的「宗教」。

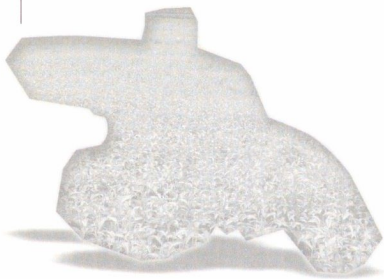
「政治」在茶鄉社會生活的整體圖像中，是一個很特殊的板塊。村民既參與又疏遠，「政治」既明顯又隱晦。

---

個特質：不對稱（力量有大小，小的要服從大的）、兩面性（即便是宰制者也要考慮被宰制者的利益）、曖昧性（同時被接受、被尊敬與被挑戰）、以及神聖性（彷彿宗教的力量一樣）。本章支持這樣的看法，但特別突顯出他未留意到的威嚇性力量：政治權力之恐怖面。本章也進一步討論了威嚇性力量與政治權力其他面向間的關係。

第  
四  
章

自然、人法與永恆：  
茶鄉親屬生活中的常與變



在茶鄉的日常生活中，村民都認為父母親就是生育自己的人；講到血緣，指的也都是父系的血緣。不僅家內如此，在家族與宗族上亦然。大體而言，村民是活在一個「檯面上親屬」(official kinship) (Bourdieu [1972] 1976)的圖像中。大家都相信（或者假裝相信）親子關係都是來自生育（而不是收養），而婚配都是依據大婚而來（而大婚被看成是「自然」且「合法」的婚姻），從而子女都是父系繼嗣「自然」的產品。父系繼嗣被建構為「自然」的與「檯面上」的親屬。但在被刻意追問的時候，村民就會細緻區辨「自然」的親屬與擬制而來的親屬（「人法」）。這是「自然」親屬的隱與顯。

本章將先討論「自然」親屬中的家、家族與姓氏，接著分析救濟「自然」親屬之窮的「人法」：擬制（如收養與招贅）。父系繼嗣的理想是子女姓氏、財產繼承、養生送死與祭祀祖先一致，如果無法達成這個理想，則以擬制親屬救濟，此時必須細緻約定這四者間的關係。擬制親屬所呈現出來的原則是養生送死及祭祀祖先的義務，與繼承財產的權利是一體的兩面。在「自然」親屬中隱而不顯的「有勞斯有獲（份）」的原則，因為擬制親屬的救濟而被突顯出來。創制（如結拜兄弟）則是將親屬關係擴展到非親屬生活中的主要機制：擬似親屬關係從而可以光明正大地被運用到政治與經濟生活。

從自然與人法來看，親屬關係因為「自然」與「人法」的多義、彼此間多樣與相互含括的關係以及以「自然」做比喻而被自然化。

茶鄉的親屬生活主要是依據房份與股份，在招贅婚中更是股份先行。即便是在房份中，我們也看到「養的循環」的對等交換：父母生養子女，子女養生送死(Stafford 1995)。這組關係在兒子與女兒間更有差別，呈現出細緻的對等交換。「份」不但涉及了人與人之間的權利義務的分配，也涉及了人在家、在社會以及在宇宙中的定位。

本章最後將討論茶鄉的親屬與人觀間的關係，並進一步分析茶鄉親屬生活中所強調的「不可絕嗣」中的時間與永恆。

## 一、「自然」親屬：家、家族與姓氏

家可以呈現在居住型態以及各種活動之中。

「各家做各家的」是茶農最常說的一句話。<sup>1</sup>但這裡的「家」指的到底是什麼呢？讓我們先看看居住的安排。

最普遍的是父母仍然居住在茶鄉老家，孩子都已出去發展，當中又有未將戶籍遷出茶鄉，如傅先生的孩子沒有遷出（長子）；金瓜寮的那位老太太的長子也沒有遷出；有的則已遷出，但在選舉時可能再遷回來。這些搬到外地的孩子，假日或年節會回到茶鄉探望父母，遇到如颱風等大事件，在茶鄉的父母就會與在外地的孩子互通電話，詢問狀況。也有人出外工作居住，生了孩子後，還送回茶鄉給祖父母帶，如村長。出去工作的孩子，在採茶的時候，還會回來幫忙，而在茶鄉的父母，忙完採茶做茶後，也會出去外面幫忙孩子。「家」的觀念，並不受到空間的限制；即便是沒有住在同一個屋簷下，三代之間的成員，仍然可以感受到彼此屬於同一個家，這是透過假日的探訪、年節的團聚、日常的電話問候以及不時的互助來體現。<sup>2</sup>

在地人對「家」的理解，各種具體的活動（實踐）之重要性不下於空間（同住一個屋簷下）。後面有關招贅婚約書的討論也證實共食比同居更能定義一個「家」。這也透露出一個不斷出現的訊息：在地

---

1 這也是另一個在茶鄉拍紀錄片的工作者的感想：在北宜高速公路工程的爭議中，下坑子口都各家管各家的(7/6/99: 7)。

2 留在茶鄉的，也不一定只有父母二人，有的家庭還留下一個孩子或者更多（通常已婚），如 H2, H4, C7, F1, Z3（以上是茶販）；W1（年輕茶農，父親在旁幫忙）；C1 的女婿等。第三種型態則是本人及其家庭都已經搬出去了，但是仍在茶鄉街上租屋做生意，如 H6, Z2 等，他們二人都是茶鄉黃姓與鄭姓家族的成員。此外，還有獨居的老兵。



人以活動來維繫與建構關係的「務實」精神。

「家」的觀念呈現在各種活動中，如營生活動（做茶）是以家為主要的生產單位（參見第二章）；「家」也在「保」的觀念與實踐中呈現；在宗教祭祀活動中，更可以看到家以及跨越家的社會單位，題丁即是一個例子。

「家」的觀念，也呈現在政府的用人政策上，一位在地的老先生在比較日據與現在的異同時，說了一個故事：

在日據時代，做警察不能有前科，必須三代清白，現在父親有前科的都能當主席與鄉長。<sup>3</sup>那時，有一個考上警察的孩子，在報到時，被查出是私生子，就不准他入學。這個孩子哭得很厲害。後來找到部長（比警察高一級），部長建議要生父辦認養就可以了，第二年才進去讀警察。(H3, 9/14/98: 1)

構成一個有社會性效應(social efficacy)的親屬單位，是三代。這三代形成一個「有福同享、有難同當、有責同分、相互保證」的單位。這是日本人對「家作為有社會連帶單位」的看法，並將之運用到警察之招募上。

保證什麼呢？保證「身家清白」。「身家清白」指的是沒有前科以及是婚生子。三代之內無人有前科，一方面表示這一家人「家教」好，另一方面則暗含著：這三代之人遺傳上沒有壞因子（沒有「壞種」，這涉及了生物性物質的流傳與分享）。但為什麼只有「婚生子」才算是身家清白呢？婚生子的父母是在社會規約下生育子女，所以其子女是「正當的」與「合法的」，而「非婚生子」則是在違反社會規

3 這是派系競爭下的評論。

約下的產物。雖然婚生子與非婚生子都是「自然」的產物（都是男女交媾後的產品），但社會與文化界定了二者的差別：前者「身家清白」，後者「身家不清白」。

但人法所為，必可以透過人法來矯正，只要生父認養，就可以由非婚生子變成婚生子。這裡的重點，除了「以人法校正人法之外」，還有父系繼嗣的偏差：不需要原配同意。

在日據政府的「身家清白」下的調查與保證背後，呈現了一個「家」的觀念，這與前述跨越居住空間安排的聯繫與互動的「家」的觀念大體一致。<sup>4</sup>但這個以家作保的觀念，已逐漸在消退中。

這也涉及了社會關係的「自然化」。婚生是社會的規約，無前科則是政府的規約，二者限定了服公職的資格。這二者皆是人為的規範，但卻以「自然」的語彙（「沒有壞種」）來表達，從而被「自然化」。但另一方面，生物物質的傳遞卻也必須透過社會性的後果來確認。

祭祀活動也定義了「家」。題丁是宗教祭祀活動的準備工作，藉以籌集祭祀的經費並且確定參與的人家。我與高先生有一段對話：

我：「這次年尾戲，你家題了幾丁幾口？」

高先生：「嫁出去的女兒不題；在外面的兒子要題，兒子所生的孩子，不管男女都要題；已經過世的人不要題。」

我：「嫁出去的女兒不題，但是兒子所生的女兒也要題，都是女的啊！」

高先生：「嫁出去的女兒已經姓別人的姓，內孫女孩沒有嫁出去之前，還是姓我們的姓。我們今年題了二十丁。」

4 另一個呈現的方式是「家」的各種延伸與轉化，如家族、宗族與姓氏。此外，在整體社會範疇（如「頭家」）的運用中，也可以看到家的觀念的延伸與轉化。參見本章的結論與第六章。

(G1, 12/9/98: 2)

這個「家」的觀念有幾個特徵：同姓的人才要題；但同姓的人很多，必須有親子（或其延伸）或者有夫妻關係的人才要題；合乎這樣條件的人不管現在居住在哪裡，都要題；只有現在還活著的人才要題。簡言之，「家」的連帶超越空間，不受物理空間的限制；祭祀活動中的家，是以活的成員為範圍。<sup>5</sup> 這個「家」與前面所提及的透過假日回訪、年節團聚與電話問候所構成的「家」一致。

上述觀點所呈現的是一般原則，實際上可以看到有各種變異。有人會回答說：要題幾丁，沒有限定（不一定）(C8)。也有人說：戶口遷出去的，就不用題了(C6w)，但是還是有人將戶口已經遷出去的題進來(C6w的朋友)(12/14/98: 1)。

將這個問題講得最清楚的是負責題丁經費收納的陳先生：

陳先生說：「今年大約題了兩千多丁口，每年大約都是這個數字。有的人家戶口在外面的就不會題，但大多數的人還是會題。像我的戶口不在這裡，我還是題丁」。

廟公加進來說：「你題了丁之後，要再減丁，會給人家 *gan ghiao*（罵），只有添丁才會改變題的丁口數目。」

陳先生：「每丁今年要加收十元，變成九十元。」(12/15/98: 3)

---

5 宗教活動中，只有活的人可以參與，已過世的人則不用參加，這與祭祖儀式有別。家的範圍之界定，與家人在世或者去世有關。過世的家人已經成為祖先的一員，只有在祭祖的時候「出現」。而宗教的祭典是為生者祈福，所以只有在世的家人參加。以生死線為界，家的呈現與目的都不同。

上述對話顯示戶口不在本地時，題丁有彈性（要不要題丁，隨人），但也有硬性（大部份的人還是會題；一旦題了之後，很少減丁，減丁會給人家罵（「是不是你家中有人死了，所以出的錢才減少了？」）。雖然是否有登記戶口讓「家」的定義在宗教祭典中有彈性，但是並未改變「家」的核心觀念。

有一種狀況下允許減丁。例如陳老先生(C10)的兒子在淡水有輪那邊的頭家，所以這邊就沒有題他的丁(12/14/98: 2)。也就是說，如果在另外一個神明保佑的區域已經成為頭家，此地就不用重複題了。

題丁的單位是「家」。這個「家」的核心成員（父母、兒子、媳婦、未出嫁的女兒、內孫）一定要題，不受物理空間隔離的影響。但是戶口不在這裡時，出現了可題可不題的彈性空間。大部份的人仍然會題，因為不題意味著減丁，就是家中有人過世，村民很忌諱。只有在另一個宗教社區成為頭家時，才確定可以不題。可以看出這是宗教祭祀的邏輯與家的觀念互動的結果。<sup>6</sup>

在居住安排以及各種活動（週末往訪、年節團聚、電話問候、不時的互助、營生、「身家調查」與宗教祭祀）中，都可以看到在地人的「家」的觀念。居住的安排並未改變或者瓦解家的觀念，雖然戶籍遷出可能會帶來題丁上的彈性，但是家的核心概念仍然未變。其次，核心的部份是包含了三代，而且是從父系繼嗣來看，女人則是娶進來的與未嫁出去的算，嫁出去的不算。第三、這個家對外是以整體的形象出現（福禍與共、相互保證）。最後一點，在日常生活中，大家都相信家是立基在純正血緣的團體。

但我們仍要深入家的內部來理解「家」的觀念。家是由夫妻、親子與同胞三條主軸組成。

---

6 此外，在迎媽祖拜拜與請客的時候，也都是以「家」為單位，這個家與上述的「家」的觀念大體一致。

現年六十歲以上的人，其婚配對象以本鄉人居多(H4, 12/28/98: 1)。鄉內內婚促成了茶鄉對內的連結，大多數的人在鄉內其他的村都有姻親。而成就婚姻的，則是既有的親戚網絡：「我的一個姑姑嫁給姓鄭的，是他們這邊的人，就牽上線了」(Z5w, 4/28/99: 4)。親屬串起人與人之間的關係，並且成為談話的主要線索，構成了人際關係網，也勾繪出了在地人的社會圖像。

老一輩的人對婚姻的看法，多半相當傳統。婚姻生活很苦，一方面來自物質生活的匱乏，必須一起努力工作，日子才能過得下去；另一方面則來自婆媳間相處的壓力，同一屋簷下，壞的一面看得很清楚，不容易相處得好。生活苦，與婆婆相處苦是這一輩女人的共同經驗。

是什麼力量使他們撐下去？首先是「嫁歲不嫁塊」(*ke hue bo ke te*)的信念：嫁一個人是要嫁一輩子，隨年歲增長，而不是一塊厝一塊厝的改嫁過去(C1w, 1/13/99: 1)。有廝守一生的信念，不隨著財富的多寡而有二心。其次，則是看在孩子的面上。最後則是來自丈夫的安慰。相對於「嫁歲不嫁塊」，丈夫也有「夫妻一體」的信念，「夫妻之間是沒有什麼借還的，如果是這樣，那麼就不叫夫妻了」(C1, 4/15/99: 3)。借還只發生在兩個不同的單位（或者個人身上），夫妻間沒有借還，所以是一個共同（沒有分化）的單位。<sup>7</sup> 夫妻關係特有的特徵(*sui generis*)，大概不是有借有還的交換邏輯所能涵蓋，而是早已超越借還的範疇了——這是從丈夫的觀點來看。

丈夫是家的代表，出面與其他家交涉。借還是自家與他家間往還，

<sup>7</sup> 婚禮之前的合八字，意味著將夫妻結為命運共同體，這是在宇宙觀上構築「夫妻一體」。台灣私法則以夫妻間要緣坐（任何一方犯謀反等罪時要連坐）、代坐（妻犯罪，夫受罰）、容隱（隱瞞配偶的罪行）等來說明「夫妻齊體」（台灣省文獻委員會 1993b: 560），也就是說律法上的規定視夫妻為一體。在這裡可以與 Schneider (1968)做比較，他用「持久的、擴散的連帶」(*enduring, diffusive solidarity*)來描述親屬關係。

也是區辨自家與他家的重要運作，所以丈夫會以「沒有借還」來看待夫妻關係。而妻子被納入這個以丈夫為代表的單位。妻子則是以「嫁入某一家」來理解夫妻一體：不再在各家之間流動。換句話說，丈夫與妻子對於「夫妻一體」有著不同的理解，而「夫妻一體」也掩蓋了「夫妻有別」：丈夫可以休妻（如控訴「妻子不顧家」）、這個家是以丈夫（而不是太太）為代表等。<sup>8</sup>

婆媳關係間的苦，可能會帶來「媳婦熬成婆」的報復效應，從而繁衍了婆媳間的惡性循環，但也有決心要終止這種惡性循環的例子，例如一位報導人即說：「那時我許下一個願：只要我當婆婆，我一定不會給我的媳婦任何限制，讓她流淚說婆婆怎麼樣怎麼樣。結果我們娶的三個媳婦都很好，也都認為她們的婆婆對她們很好」（F2w, 10/13/98:3）。婆媳關係可能讓茶鄉很多女人吃了很多的苦，流了很多的淚。我們看到的可能是一個特例，而這個特例呈現了「做為親屬的人」之主動性與創造性：反省自身的經驗，避免重複困局。設身處地，以身作則，帶來良性循環。做為婆婆的人不再受傳統「婆媳關係」邏輯的制約，從而走出自己的路子來。相對於傳統的「角色」與「刻板印象」，這個個案呈現了做為人（自主的人）的親屬，而不是一個做為親屬的人。<sup>9</sup>

與夫妻軸相關的是姻親關係。親戚與親同不同。親戚是有通婚關係的人，而親同是同姓的人。親同中，可以辨識出來的親人，就必須標明稱呼「叔伯」。在地人的看法是「親戚三代，親同萬代」。由通婚而來的關係，彼此有往來的，不過三代，「你外婆、你媽媽的那一

8 就這一輩（六十歲左右，1930年代以前出生的老先生老太太們）而言，本書突顯的對等交換並不適用於夫妻關係。

9 不論這是否為通例，只要有一個這樣的例子，就足以讓我們重新思考社會邏輯與個人主動性之間的關係。參考 Schneider (1968)對美國親屬討論，以及 Strathern (1981)對 Melanesia 女人作為一個主動的人的討論。

輩、你的表兄弟」(H4, 10/7/98: 4)。

父系這邊的關係，流傳久遠，但是母方親戚與姻親卻不過三代。理論上，與母親及母方親屬的血緣關係，應該是與父方及父方親屬一樣親近，但在關係安排與主觀感受上，卻是一個久遠，一個短暫。弔詭的是，漢人文化中也強調母親的偉大與重要性。<sup>10</sup>

其次，就姻親而言，「親戚三代，親同萬代」透露的是「人法」不敵「自然」。婚姻是人法，而父子（以及祖先與後代）則是血脈相傳的「自然」。但「婚姻」關係中有再「自然」不過的成分：天地、萬物、男女等的一脈相傳，「男大當婚，女大當配，此乃自然之理也」不時出現在招贅婚約書之中。<sup>11</sup>而父系血脈的「自然」則是經過人法加工過的「自然」，即在同樣「自然」的父系血脈與母系血脈中，挑出父系，視其為更「自然」。換句話說，將婚姻視為「人法」，可能不夠準確，正如將父系視為「自然」不夠準確一樣。可以確定的是親

<sup>10</sup> 如在祖母的喪禮中，子孫們必須向前來送行的祖母娘家的兄弟下跪致謝。在婚禮中，母舅要坐大位，也是台灣閩南人的傳統。如何理解這個矛盾？林瑋嬪(2000)以父方出「骨」，母方出「肉」來理解父系繼承下母方的貢獻，在漢人的生命儀禮可以看到這個原則的體現。以下有關從性別角度而來的討論，受益於鄭瑋寧小姐。

<sup>11</sup> 那麼婚姻是「人法」還是「自然」？律例上的看法是：「夫子兄弟以天合者，夫婦以人合者」（台灣省文獻委員會 1993a: 569，引錢大昕昏義）。但易經序卦傳則指出：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯」，而將婚姻視為自然之理，更精確地說，是依天地陰陽法理定其原則。夫為天，妻為地；所以可以出妻，不可以出夫（天可以無地，地不可以無天）（台灣省文獻委員會 1993a: 489）。第一種看法宣稱夫妻以人合，意指夫妻是相對於天（自然）的人法。第二種看法則認為夫妻生自天地（自然），也是貫穿自然的普遍道理之一環，夫妻更是「自然」與「人法」的交會之處，是二者的中介。這就與 Schneider (1968)所分析的美國親屬不同，他認為夫妻是人法的極致——沒有生物物質上的關係，而只有行為規範上的關係。



戚的關係不如親同久遠，是一種人法的建構，其邏輯是父系繼嗣：從同等自然的父方與母方血緣中，挑出父系血緣當作主導原則。

有結婚，就有離婚。上一輩的人如何離婚，我沒有資料。但現在的人如何離婚，我倒是在戶政事務所中看到了。

上午十一點左右，二男一女來辦理離婚，三人看來大約都在三十歲左右。是女方在櫃檯與戶政人員接洽，那位先生沈默地站在後方，後來則是坐在等候區的沙發上。女方各種證件準備齊全，一來就將離婚協議書放在櫃檯上。孩子的監護權歸男方，看來女方想要的是盡快結束這段婚姻關係。女方要重新辦理一張身分證，戶籍也要遷出去。(3/4/99: 1)

離婚（與結婚）都要做戶籍登記。戶籍登記是親屬關係的一部份。戶籍登記上的「配偶」與「父母」欄等都是在「證明」自己的「身分」。一個人的「身分」需要透過親屬關係來證明（「建構」），而親屬關係仍需要國家文書體系來「見證」，透露出國家的「治理」與親屬關係的建構二者間的關係。<sup>12</sup>

家中的第二條軸線是親子關係。親子之間最重要的倫理規範仍是「孝」。但在地人對「孝」別有體會。一位報導人說：

什麼是孝順？說不出來的。不要做讓父母擔憂的事情就是孝順。父母不能走動了，你才去扶他，這是常情，不能算是孝順，更何況，他們都要「走」了（亦即：去世），你才這樣做，怎麼算是孝順？不孝順倒是可以說出來：毆打父母、不讓父母吃與用，都是不孝，但這都很極端。(C1, 1/13/98: 2)

<sup>12</sup> 參見 Tang (1985)對民法 1138 條與女兒財產繼承權間的關係的分析。

綜合幾個報導人的看法，「孝」有幾種意思。包括奉養、不要做讓父母擔憂的事情以及不讓老人家丟面子（如將自己的家庭、太太與小孩照顧好）。前二者是對家內，後者是對外但又以「安內」為前提。

其次，孝順是常態，不容易看出來，不孝順是特例，很容易看出來。這是「孝」在日常生活中的顯與隱。子代的這種感覺特別強烈。不論如何，「孝」依舊是一個被視為當然，不容質疑的親子間倫理。如果我們將這位報導人與父親的關係納進來考量，就可以更清楚地瞭解。

在這位報導人身體不適不能做事之後，其父表明不願再當一家之長，這表現在：紅白包由報導人與幾個弟弟們各自料理，以及從現在的丁口名單中退出，自行去繳丁口錢。雖然這有「減丁」的負面意涵，但父親還是堅持這麼做。在土地與房屋處理上亦然，父子間的繼承關係幾乎變成了買賣關係。另一方面，弟弟也競逐土地。即便是如此，報導人（特別是其太太）仍然對其父照顧有加。

土地繼承與養生送死是一體的兩面。如果沒有土地繼承，但子女仍然善盡養生送死之義務（如上述個案），那麼就是「孝道」的極致了。在常態下，財產繼承與養生送死之間的對等關係，不會浮上檯面；浮上檯面的是養生送死（盡「孝」道的親情）。換句話說，與養生送死交換的財產繼承不會被突顯，二者間的對等交換被含括在親情與孝道的外貌之下。一旦沒有財產可繼承時，這個對等關係被搬上檯面，從而突顯了在沒有對等交換的關係下，仍然養生送死的孝道。這是一種「繞射」，透過財產繼承與養生送死這個交換關係的缺角，突顯出孝道。孝道這個倫理鏡片，既能掩蓋這個對等交換（常態下），也能將其缺角轉換（繞攝）為孝道的極致（非常態下），更能揭穿其中所蘊含的對等交換（經過對比，如在下面所討論的擬制親屬中所呈現者）。在地人很務實地看待財產繼承與養生送死之間的對等交換，但仍須以親情與孝道的外貌來含括；正如人神之間務實的對等交換，仍

須以虔誠的外貌來含括一樣。<sup>13</sup>

父母如何看待子女的奉養呢？一般說來，父母還是盡量替子女設想，將子女奉養之資存起來，日後再退回給子女，以避免子女間因為奉養父母之資何處去而猜忌：父母會不會將奉養之資都給了其中一個孩子？背後涉及的觀念是，孩子需要奉養父母；父母必須公平對待各個孩子，不可以偏袒（Z6w, 10/19/98: 3）。

其次，父母很清楚地區辨出嫁以後的女兒與成家以後的兒子的奉養。出嫁的女兒表示孝心，如果呈現在「吃與穿」上，父母會接受。但是如果以「錢」呈現，父母就不會接受。一來是已出嫁的女兒已經有一個家要照顧，二來是怕她夫家的人給壞臉色（C1 與 C1w, 1/25/99: 12）。像「養」一樣，父母有權與已成家的兒子同住，但是不能理所當然的與已婚的女兒同住。

嫁出去的女兒就是夫家的人，原則上就不需要撫養原生家庭中的父母。如果要表現孝心，最好是以「實物」（如吃的食物與穿的衣服）當作禮物為之，而不要以錢為之。這可能是因為錢是生計最重要的來源，嫁出去的女兒不能從夫家將最關鍵的生計資源（錢）直接送回原生家庭。如果要送錢回原生家庭，也必須以年節賀禮的方式為之，不同於兒子定期送錢回家奉養父母。<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 當中也涉及了「份」這個整體社會範疇及其各種呈現（房份、丁份、股份、本分、分內等）。擬制親屬被自然化，意味著其中的「份」以及利益的對等交換也被自然化，從而這個倫理鏡片也被自然化。稍後將做進一步的討論。

<sup>14</sup> 物的類別在奉養的過程中扮演重要的角色。作為關鍵性生計來源的金錢與做為禮物的實物，傳達了不同的訊息（成家的兒子與父母間的關係相對於已出嫁的女兒與父母的關係）。這暗示了在地人對物的分類：「錢」是生計來源，「實物」則是禮物。但是一旦進入家中，錢就不能再作為普遍化的交換媒介，可以用來交換所有的事物。家顯然有其自主的邏輯，可以過濾並且轉化作為普遍性交換媒介的貨幣。可以引伸出，

這也反映在父母對於子女繼承權的看法。女兒嫁出去以後，可以從夫家那邊分到土地，所以不能回來分原生家庭的土地。「查甫 (*ca poo*，男性) 分田區，查某 (*ca boo*，女性) 分 *wan-hia* (碗內吃的東西)」，意思是女兒得到的是父母的養育，她們不能再分田地，這樣 (單純的父系繼嗣) 才不會搞亂」(Z1, 3/11/99: 4)。

兒子從父母那邊得到了養育與財產，所以兒子必須奉養父母 (包含共住)。女兒從父母那邊得到的只是養育，所以只要不定期送實物為禮即可。奉養義務與繼承權利是一體的兩面。在看似房份原則的底層，其實是股份原則。名房份，實股份。在無利益 (*disinterestedness*) 的外貌下，其實有著對等交換的觀念，這在招贅婚的特定安排中看得更清楚。

新型態的奉養出現時，在茶鄉產生了什麼樣的影響？鄉公所興建了一個安養堂，讓老人白天能前來活動，並且提供午餐。但來此的老人卻感受到來自其他鄉民的壓力。呈現出來的訊息是奉養必須在家內由子女來進行，不可以在家以外的團體 (如安養堂) 中進行。如果在家以外的團體中養老，會被貼上「沒有子女奉養」的標籤，這也意味著子女不孝。對父母而言，是不幸 (沒有福氣)；對子女而言，是不孝。

安養堂的老人偶爾會去散步，若碰見了正在採茶的茶農，他們對老人說：「你們出來散步啊！」形成老茶農在工作，安養堂老人在散步的對比。事實上這些老人在天氣好時，從安養堂離開後還會去幫忙

---

家中不能有借還 (一個報導人以此來定義夫妻關係)，也不能有「倩」 (以金錢來交換勞動力)。另一個區辦的面向則是定期與不定期，這也會影響實物的意義。同樣的實物 (如食物與衣服) 在父母與已成家的兒子之間的意義，就不同於在父母與已出嫁女兒之間的關係中的意義。我們對「物」做了三個層次的解析：一般性分類、交換的時間面向以及交換的脈絡。在這裡，物的意義當然是放在父系繼嗣的社會安排下來看。

採茶。在家安養，工作與安養不會被分割。但是在安養堂安養，整個安養的過程可見，與工作分立，有如屹立在平坦茶園上的安養堂上一樣，特別是散步這種「休閒」活動出現在工作中的茶園時。「不斷工作，沒有退休」（「做」）是在地人人觀的一部份。

這個例子透露出了「奉養」以及其相關的「家」的觀念，也透露出了另類奉養關係所帶來的挑戰。奉養仍須在「家」（不論是哪一種型態的家）由子女來進行。

此外，安養堂的例子更說明了村民沒有「退休」的觀念，其生命史並沒有截然劃分的「工作」與「退休」。一旦這二者被截然劃分出來，並且讓退休的生活成為眾所注目的「無所事事」時，在安養堂與仍在茶園工作的老人就都察覺到了彼此間的差異。

親子關係可以由另一個現象呈現出來。我希望報導人談他們自己的生命史，但是他們自然談出來的都是孩子的發展(F2, 12/2/98: 3-4)。孩子是自己生命的一部份，孩子的發展與成就即是自己發展與成就的一部份。親子等同原則有很多種表現，一種是完全佔有，可能會讓孩子窒息；另一種則是這個個案所呈現的，以孩子的成就為榮。像前面的「活到老，做到老」一樣，「親子等同」也是在地人人觀的一部份。

另一方面，這也涉及了家與「社會」間的連屬。要談家或者家族的發展，談的都是本人以及孩子所從事的事業。「家」不能脫離「社會」（意指：「讓一個家打拼工作、發展事業的場域」）來談。<sup>15</sup>

家的第三條軸線是同胞關係。同胞兄弟間的倫理是能和。就像大部份的倫理守則（如上述的孝）一樣，只有在未被遵行而有不好的後果時，特定的倫理守則才會被突顯出來。1999年4月間，北宜公路旁有一排房屋被法院登報拍賣。原來是兄弟中有一人欠債，無法償還，

---

15 談「家」或者「家族」的另一個發展則是結婚、生子與遷徙。這是親屬體系內的發展。

名下的財產被法院拍賣。這幾棟房子原是兄弟共有的，因為「兄弟不能和」，沒辦法賣其中的一棟來還債，只好全部拍賣(H1, 4/21/99: 5)。

同胞兄弟間的另一個倫理原則是「按房份行事」：

我父親那一輩的三兄弟一起做，我也在家裡幫忙，我從未將錢放進自己的口袋中，當然有花一點，但都是請朋友。為了把阿公的事業繼續做下去，我們三房就各出一個人一起做。我退伍後也收了一陣子的茶，既然弟弟進來了，我就自己出去做事業。(H1, 11/9/98: 3)

讓祖父的事業繼續下去，是一個很重要的考量，而其運作是依據「房份」的原則（一房一份）。在祖父那一代是報導人的父親與其兩個兄弟一起做，到了報導人這一輩，也是根據「房份」的原則，各房各出一個人來做。等到報導人的弟弟進來時，報導人就退出。房份的原則是同胞對等原則的一個表現。<sup>16</sup>此外，經營家族事業很重要的一

16 這暗示了茶鄉是一個平權社會，而不是階序社會。各房有份，份份均等。但房的關係不僅止於此，台灣私法將房的原則講得很好：「由於父祖的家及財產由男子孫繼承，因而家與房宛如成為全體與部份關係...即家分為房，房再分為房，按每世兄弟人數逐漸增加分房，成為子對父是房，祖對孫是家的關係。子對父之家有自己之房，對祖父之家有父之房，對曾祖父之家有祖父之房，因而最下房稱上房時亦以『頂幾房』或稱下房為『下幾房』區別」（台灣省文獻委員會 1993a: 458-459）。房的原則有下面幾個特徵：相對（於其他同層級的房而定）、涵攝（對上）、分支化（對下）、對等（同層級）、動態與彈性（何時稱房視所稱之層級而定）。這與 Fortes (1945, 1949) 的 Tale 親屬體系類似。平權社會中仍然有階序，例如長孫在分家產時，可以單獨得一份。長孫代表父系繼嗣又向下延伸一代，值得慶祝。雖然各房均等，但相對於其他兄弟，長孫卻又多得一份。但這仍是依據父系繼嗣的理想與房份原則而來的運作。

個守則是，不能將（大家的）錢放進自己的口袋之中。這是替「大家庭」做事的基本倫理。

分家也是按房份行事。分家可以由廚房與水管的數目看出來。在分家前，共用一個廚房，一個廚房只用一管水。分家後，各房才各有廚房，而一管水也分成數管水。從廚房來看分家，看到的是分家中分炊的面向。類似的理解來自建築，房子由正廳朝兩旁蓋過去，一間接著一間，當中用牆壁隔開來，這叫做一房(L1, 9/14/98: 2)。家、房、以及分家，是很物質性的過程但有其象徵意義；更精確地說，是一個既是物質性也是象徵性的過程。

分家一方面是家庭生命史中的一環，另一方面也是構成較高層次的親屬單位的一個機制。以台灣漢人來說，分家是兄弟結婚成家後的必然發展。同胞的手足之情，在各自結婚之後，有了關鍵性的變化。台灣漢人如何看待「成家」（另成一個家，分家的前奏）？是歡欣鼓舞（慶祝家族繁衍不斷）呢？還是悲傷不捨（擔心自己年老無人奉養）？或是擔心家業分得不公平？這些感覺大概會同時出現。田野中聽到了年老的兄弟在土地公的吃平宴上因為土地繼承大打出手，而在調解案中，土地繼承的爭議也不在少數。家的形象檯面上是「合」，實際上則不時有摩擦、衝突與分裂。不論如何，必須維持合的外貌，並且以此來施壓，其中的基本原則是依房份行事。

其次，就男人而言，女人是分家的主因與主力。這與對「親戚三代，親同萬代」的看法一樣，都涉及了對夫妻軸以及因夫妻軸而來的關係的看法。

在分家之後，同胞兄弟可能會有不同的職業發展，在這裡可以看到家庭與階層化之間的關係。茶鄉的家庭，孩子大部份都已經移居新店或者景美，頂多留一個孩子在茶鄉炒茶或者經營家族事業。外移的第二代在外地的工作相當多樣，受雇與自營作業（做土水、開挖土機、做生意、做裝潢等）都有。<sup>17</sup>下一代所從事的工作呈現了家與「經濟」



生活的連屬。<sup>18</sup>

將這個關係在地化，而且講得最清楚的是一個老茶農：

邊剪茶葉，我邊問他：「茶鄉茶到了你們這一代，是不是就結束了？」

他說：「不會。（他伸出五根手指頭）我們的五根手指頭有一樣長嗎？做父母的都希望培養出有前途的孩子，但並不是每個孩子都是這樣，總有一兩個比較不行，他就會留在山上炒茶。現在你要出去找個頭路，打掃大樓，不是那麼容易！有一次我去台北大樓工地工作，看到磚頭堆到六層樓高，會怕！我們做山的人，沒做過那樣的事情，會怕！你留在山上做茶，一斤算個兩百元來說，兩個夫婦一天也可炒個十斤，就有兩千元。夏茶比較差，隨便炒炒，不用顧，一斤也可以賣到一百多元。菜是自己的，房子也是自己的，這樣來過日子，也應該過得去了。（Z5, 4/28/99: 3）

父親認識各個孩子能力以及未來成就不一，必須為其中能力較差的預作準備。同胞兄弟間的能力與成就不等，有如人的五根手指頭不一樣長，「很自然」。這裡有雙重自然化的意義：同胞是自然的（分享了父母的血脈）以及以手足（身體）來理解同胞之間不等的能力與

---

17 與父親的工作是否有關係？例如傅家不做茶，本來就是做生意，所以孩子也傾向於做生意。白家父親仍然做茶，也兼做土水，孩子出去之後，也做類似的工作。高家父親做的是板模，是自營作業，孩子中也有一個人是自營業者。陳家的父親也是茶農，同胞中有受雇與自營業者，而他的女兒則先是受雇，後來改成自營作業。

18 另一個連屬方式是前面所提及的：談論家族的發展，其實談的都是家中成員的「事業」（與工作）的發展。

成就。透過身體的比喻（手指頭），社會階層化被自然化。<sup>19</sup> 其次，相對於都市中的各種營生活動，回家鄉做茶可以當作退路，而這個退路是以簡單繁衍的維生邏輯來理解的。

分家是家庭生命史中的自然發展，但分家必然與職業流動相結合（分家的各兄弟必須都要有一個「營生的勾當」）。茶鄉的生計活動（做茶）在此就被帶進來。

上面談的都是兒子（彼此是兄弟），姊弟間則是姊姊要照顧弟弟，以免遭到父母責罵。如果弟弟不小心受傷了，姊姊會十分緊張（F2w, 10/13/98: 2）。父母親重男輕女由此可見，女兒都知道弟弟是「雙親心中的一塊寶」，必須好好照顧。<sup>20</sup>

家往外擴張即是家族、宗族與祖先。「陳」是茶鄉的大姓，但是茶鄉並非單姓村。除了「陳」之外，還有鐘、林、黃等姓氏。即便是「陳」，也不見得是「同一個陳」，亦即不是有血緣關係的「陳」。最早來茶鄉的陳姓家族，依開荒聚居的地區，可分為四個系統：水柳腳、苦苓腳、下坑子口與老街。這四個地方的陳姓人是同宗，具有共祖的關係。陳姓除了這一支之外，尚有兩支。這兩支之間沒有血緣關係（C6, 10/26/98: 1-2）。有人認為這是祖先在唐山的祖籍地不同，所以沒有同宗的關係（C5, 11/2/98: 2）。另外有外地移居到茶鄉的陳姓，雖然有「認親」（參加「辦祖」的活動），但仍然很清楚地被區辨出來。可見在地人對於哪一個「陳姓」是自己的宗親，哪一個「陳姓」不是，分辨得很清楚。

這是同姓之內的「分」，但同姓之間也有「合」的時候。茶鄉的陳姓要與台灣其他地方的陳姓聯繫時，會擔心「我們也沒有什麼身分，

19 稍後我將分析另一種自然化的機制：以植物生長之理來比喻親屬關係。

20 兒子與女兒、夫與妻間顯然有階序。但如林瑋嬪(2000)所指出的，在父系繼嗣下，漢人親屬體系仍然承認母方的貢獻，父方並且要回報。如何調和對等交換與階序關係？有待進一步的探討。

這樣去認親，人家也不知道你是那裡來的「*a li bu da*」（不三不四的人）（C1, 1/12/99: 4），後來就決定以茶鄉出身的陳姓省議員的名義去辦理。這裡可以看到「名親」效應：對外的聯繫（如與其他同姓的人聯繫時），委由族內有名的人物出面。雖然姓氏相同可能意味著有共祖的關係，但在地人對於同是陳姓仍可以做出細緻區辨；此外，在與外界聯繫時，則有「名親效應」：透過出名的同姓人物，讓「同姓則共祖，血濃於水」的信念發生實際的效應。同姓之間可以有分，也可以有合（如同姓之間的認親活動），這也是以「自然」血緣的形象與信念為基礎的活動。

茶鄉沒有祠堂。最早來開發的陳姓族人族譜，而我所看到的是「餞祖」時所宣讀的一份文書，上面包含新近去世者的祖先（包括大陸的祖先）的名字。在地人印象最深刻的宗族活動是「辦祖」（吃公、吃祖）與「餞祖」。

陳姓家族現在還拜「十八先賢」（清末來台的十八個祖先）。從前我們還「辦祖」，有祖田（祭祀公業），以祖田收的租一年辦一次。十八先賢的名字寫在一塊紅布上，「辦祖」時供大家祭拜。土改後祖田被徵收，就沒祖可吃了。十多年來都沒有辦過祖。十八先賢的紅布就放在族裡一個人的家裡，後來放在金德<sup>ㄟ</sup>的別墅裡（在自來水廠旁），由他個人來拜。後來有人提議繼續辦，但現在則是由各人輪流出錢。我們現在是農曆三月初八辦祖。（C6, 10/21/98: 1-2）

類似辦祖的活動也在黃姓族人中看得到，他們以報導人曾太祖借錢給人的利息來辦理。後來因為舊台幣貶值，就改由各房輪流辦理（H4, 10/798: 4-5）。從祖先留下來的祖田與債權的利息轉變為各房輪流辦理，意味著辦祖的經費來源已經發生變化：由祖先的「自助」（祖先

自己幫助自己)變成子孫的「他助」,但是其背後的原則仍然沒有改變:依據房份的原則來辦理。另外要留意的一點是:當祖產不在時,辦祖活動曾經中斷過,這說明了祖先的自力救濟(留下祭祀專用的財產)在祭祖以及凝聚子孫上,十分關鍵。

另一個宗族活動則是「餞祖」:

當有人過世的時候,這個亡者的陽世家屬(事主)就要辦桌讓亡者享用。但是亡者到了陰間,會將列祖列宗請來一起吃。列祖列宗實在太多了,所以就由他們各人在陽世的家屬各自辦桌,宴請各自的祖先。所以在特定的往者的喪禮上,整個陳姓家族的各房的人都會來餞祖。從前這個族內的活動很積極,但現在已經逐漸式微了。(C6, 10/26/98: 2)

就是對祖先的超度法會(做功德),要請師公來主持儀式。法師會唸列祖列宗的名字,請他們來接受饗宴,並且有划船的姿勢,表示把祖先過海請過來了。這是光復後經濟轉好,才有的儀式。(C5, 11/2/98: 2)

辦祖就像辦「會」一樣,將宗親邀來,祭完祖之後,一起吃飯。餞祖是在喪事的時候辦。吃祖,是祖先庇蔭子孫,留下財產讓子孫共聚共食。餞祖則是藉著新進成為祖先的親人,一起宴請所有已成為祖先的親人。

宗族中的長輩,生前有很大的權威,包含了指定子孫耕作的地點以及祭祀的程序(C1, 1/12/99: 3)。長輩過世成為祖先後,他依舊有權威,這表現在「生前忘祖的人,祖公要見你時才唉唉叫」(C1, 4/7/99: 7);做風水立即影響到陽世各房子孫(可能不是全好,而是好壞參半)(H4, 10/7/98: 4)。這些都是老一輩報導人的看法,他們也感覺到宗族中

長輩的地位今不如昔。

宗族內的親屬有遠近之分。在一件有關土地丈量爭議中，報導人一直幫忙一個隔壁祧的弟弟。但他現在不便再說話了，因為這個弟弟與另外一個堂兄弟比較親(C1, 4/28/99: 7)。這是發生在土地測量的爭議上：要向誰求助？誰有適當的身分出來講話？這都有親屬遠近的判定：先向比較「親」者求助，然後再向比較「遠」的；親不間疏。

在父方血脈的原則下，「家」、家族、宗親、有關係的同姓、沒關係的同姓、以及其他姓氏等構成了一個有親疏遠近的同心圓。<sup>21</sup>從仍然在世的長輩看下去，看到的都是男性兒孫及其配偶；從死去祖宗看下去，看到的仍然是如此。這與 Astuti (2000)的馬達加斯加族人不同：漢人的親屬感受與親屬宇宙並不會隨著個人生命史而有變化。

上面討論的主要是「自然」親屬：具有血緣關係的人所構成的團體。但這個血緣是男方父系的血，女方母系的血刻意地被忽視。雖說是依據「自然」的血來建構與認定親屬關係，但已經是在對「自然」（血）做工了（人法使得父方的血比母方重要）。換句話說，是「自然中有人法」。「自然」自始即是人法加工後的產物。

在日常生活中，一般都認為父母親就是生育自己的人（即便是養父母亦然）；講到血緣，指的也都是父系的血緣。不僅家內如此，在家族與宗族上亦然。但在特定的場合，村民會細緻區辨真正有父系血緣的關係與擬制而來的關係。

家內則有不同種類的關係在運作。其中親子軸最被突顯，特別是父子軸，同胞軸附屬於親子軸，但也是未來親子軸的種子；夫妻軸總是退居其次。

如果無法依據父系繼嗣的原則來婚配與生育，則需要有擬制。擬制是漢人親屬體系中內在的一環，而不是一個可有可無的外加要素。

---

21 可以與費孝通([1947] 1991)的「差序格局」作比較。

如果要進一步延伸到親屬體系之外，還可以透過以自然親屬體系為模型來「創制」親屬（如結拜或者送孩子給神明作「契子」）。漢人親屬體系必須從整體與動態的觀點來考察，才可以看出其運作的機制與特徵。

## 二、擬制

父系繼嗣的理想無法被實現時，就產生了擬制：收養與招贅。收養是相對於自然的生育，而招贅則是相對於常態的大婚。收養仍是依據父系繼嗣原則而來，而招贅婚則違反了父系繼嗣原則，必須對其做出妥協。擬制的目的是救窮：彌補父系繼嗣下的缺憾，以及使缺憾看起來了無遺憾（化異為常）。

我將先分析招入婚約書中所見的各種安排，然後再討論田野中在地人對收養與招入婚等「擬制」親屬的理解。

從戶政事務所的登記資料中，我找到了 29 份招入婚約書，這些招入發生在 1928 到 1968 年間。這大多數是在向戶政事務所登記結婚或者出生時，所附上的資料，除了當事人雙方之外，尚有見證人，而執筆多半是當地戶政事務所主管。這些婚約書透露有關「非常態」婚姻的各種安排，以及村民在這種婚姻中所關切的事項。

招入婚約書一定要記載的是有關子女姓氏的安排，這是招入婚約書的要件。在子女姓氏安排上，我們看到的是多樣的安排。在光譜的一端，是我們想像中的「純粹招入」：男子被招，稱為「婿養子」，並且改為妻方之姓，所生子女全部從母姓（即妻方之姓）（1946，依年份及個案編號來標明，以下同）。這種極端的狀況並不持久，以這個個案來說，招入婚發生在 1946 年 10 月，但到了 1956 年 4 月，養父母（也是岳父母）就同意終止收養關係，讓招夫恢復原姓。<sup>22</sup>

在光譜的這一端，還可以看到類似的安排，但是有時間上的限制，

這是所謂的「招入娶出」。男子同意被招入，但約定招入的期限，在此期限內所生的子女全歸女方（從母姓），期滿之後，招夫可以將妻子娶出，自立門戶（1950-2）。如期間未滿，則招夫必須付出聘金才可以將妻子娶出。如果期滿後，招夫不願意將妻子娶出，而繼續住在妻方家中，則丈人必須付工資給招夫，而此後的「共助產業」，招夫可以與丈人的親生兒子均分。<sup>23</sup> 有勞始有獲的對等交換精神，清晰可見。<sup>24</sup>

最常見的安排則是子女由夫妻「各執其半」（亦即一半從母姓，一半從父姓），在 29 件中佔了 18 件。大體上又可以分成三類：第一類是只約定子女夫妻雙方各半，但未言明子女之性別與順序（1955-1, 1956-2, 1968-3）；第二類是有約定順序，並且以妻方優先：長男從母姓，次男從父姓，「餘多生男女，依照而行」，「倘丹桂一枝，兩家奉祀」（1926, 1938, 1947-2, 1948-1, 1948-3, 1950-1, 1951, 1956-3, 1956-4, 1957-1, 1957-2）。<sup>25</sup> 屬於這一類，但是有些微差別的是不以男嗣來約定，而是以胎次來約定：第一胎從母姓，第二胎從父姓，餘類推（1957-1, 1968-1, 1968-3）。第三類也是有約定，但約定長男從父姓，次男從母姓，依次而行（1954, 1955-3, 1956-1）。在這三類中，是以妻方優先（長男或第一胎從母姓）最多（14 件），以夫方優先（從父姓）較少（3 件）。

朝著從父姓的方向走，可以看到：在指定特定子女（如長女與長

22 一般均由雙方父親出面。這個個案的當事人是父親與前妻所生的兒子。是否因為這層關係，使得父親願意讓兒子被招，我們無從知道。

23 這個個案的當事人是外地人（礁溪人）。招入婚約書上記載：「（如招夫）不要呼出，（丈人）備出工資每年八百元...或期滿不肯回家，進入（妻家）後共助產業與（丈人）親生兒子應份均分。」

24 這個個案要留意的另一點是，除了子女姓氏的安排之外，加入了財產的安排。參見下面的討論。

25 這樣的用語，在招入婚約書中十分常見。



子)從父姓之後,再均分其餘子女(1958)。

朝光譜的父姓這一端再走一步,則是指定特定子女從妻姓外,其餘全部從夫姓,如長子從妻姓,其餘從夫姓(1948-2, 1960);次男、次女或第二胎從妻姓,其餘從夫姓(1931, 1955-2, 1962, 1963);第一胎與第二胎從妻姓,其餘多生男女從夫姓(1947-2)。

光譜的另一端,則是招入婚的子女完全從夫姓(1968-2)。這個個案的女方是人家的長媳,丈夫死後,夫方再替她招夫。因為她與前夫已生有子女,所以招夫後所生子女可以完全從夫姓;如果招夫後未生子女,與前夫所生的次子可以過繼給招入夫。<sup>26</sup>

子女的姓氏安排是招入婚中的焦點。除了婚約書上明文規定之外,還有祖先在背後當支柱。

有些情況是孩子全部跟男方姓,女方的姓就不見了(沒有浮上來)。跳佛公的時候,就會說:女方祖先在生氣了,因為女方的姓沒有浮上來,所以家裡才會不平安。這時就要立下「過房書」,指明其中一個孩子所生的孩子要跟女方姓,這是因為孩子的姓都已經跟了父親姓,沒辦法改姓,所以只能期望他們的下一代。這種過房書都要簽名蓋章,然後燒掉給祖先。(Z2, 4/12/98: 3)

這說明了在招入婚中,姓氏、繼嗣與祭祀間的緊密關連:招入婚中,一定要有子女從母姓,這有母方祖先做後盾。

招入婚約書中,另一個常被提到,但不見得每件都約定的是財產的安排。首先當然是妻方家庭內的財產安排。會招夫的家庭,通常可

---

<sup>26</sup> 台灣私法將招入婚分為招婿(招家替未出嫁的女兒招丈夫)與招夫(寡婦喪夫後,原來夫家再替其招丈夫)(台灣省文獻委員會1993a: 581)。

能是只有女兒，將招夫招進來之後，兩老的財產即由各個女兒（含招婿）均分，但條件通常是必須在兩老終年之後(1956-2, 1957-2, 1948-3, 1968-1)。有的個案還特別言明財產為其子女均分，「然撫養亦同（生日食，死葬費）」(1968-1)。有的則言明：只有在所生長男入籍妻方時，妻之亡父的遺產才交接給妻(1956-4)。

若涉及招夫所生子女時，更有婚約言明：只有從妻姓的孩子，才能繼承妻方的財產，例如「潘家（夫方）財產歸潘家子孫，而陳家（妻方）財產歸陳家子孫」(1938)；「岳父……所有財產由鐘家子孫繼承，但應奉祀鐘家祖先香嗣」(1957-1)。後面這個例子更暗示了：財產繼承的權利與祭祀祖先的義務是一體的兩面。

另一個常被提到的安排是招夫與原生家庭間的關係。有的會言明，招夫仍然需要奉養原生家庭中尚存的雙親，並負擔其百年之後的所需(1950-1, 1951, 1968-3)；有的則再加上，與原生家庭的兄弟一起負擔祭祀原生家庭的祖先的義務(1926, 1948)。也有的更細緻地約定，如果招夫沒有奉養原生家庭的父母，則沒有權利繼承原生家庭的財產（這反映了「奉養與繼承是一體的兩面」）；被招以後原生家庭諸兄弟所新購置的產業，被招的招夫亦沒有權利均分。這「部份地」反映了「股份原則」：不是丁份，更不是房份(1951)。所謂「股份原則」，是因為有勞才有資格分配財產；所謂「部份地」，是因為招夫取得資格後，就能依據房份原則分遺產，招夫自己努力所得則歸其所得。相對的，在招贅期間原生家庭中諸兄弟新增產業，招夫無權分配。或許可以與常態婚做比較：如果沒有被招，在原生家庭中，招夫有權分配財產，這是天生的、註定的權利（同樣也就有奉養父母的義務，這是依據父系繼嗣與房份原則）。

以上談的都是子女由夫妻雙方對平均分，但是妻方先行。另一個類別則是夫妻雙方對平均分子女，但是夫方先行。這類婚約透露出一些新訊息：男不冠女性(1955-3)，強調招夫要奉養岳母(1956-1, 1954)。

朝從夫姓方向更邁進一步（指定一個或兩個子女從妻姓，其餘從夫姓）時，這兩個約定就更被突顯出來了。招夫仍依本姓，不冠妻姓(1955-2, 1960)；<sup>27</sup>強調「奉養妻之父母年老」(1948-2, 1958, 1962)。換句話說，招夫可以不改姓，但必須承諾奉養妻之父母。<sup>28</sup>

在這樣的安排中，那些從妻（母）姓的孩子是少數，要如何處理？婚約書中會言明：由父母兩造撫養成人(1963)或者撫養至一定歲數後「隨祖先歸回」(1931)，有的則言明「妻之所有財產嗣後歸陳姓（即從妻姓）子女繼承，作為陳姓『紀念品』，不得任意處分，但生前係由妻掌管」(1960)。

在招入婚中，也有子女全部從父姓的例子，這是招入婚的例外，但卻與漢人社會的大多數婚姻約定一致：子女從父姓。這個例子是寡婦再婚，由公公出面替其招夫(1968-2)。這個婚約的約定是，夫不冠妻姓；寡婦與前夫所生的子女，全部歸於前夫之家，但必須由招夫夫婦撫養成人；招夫後所生的子女全部從招夫姓，如果沒有生育，還約定由前夫之次子過繼。然而在財產繼承上，則是由前夫之長子與弟弟來繼承，招夫夫婦沒有權利繼承（但卻有撫養丈人的義務）。<sup>29</sup>

總結來講，招入婚的安排十分多樣，從純粹的招入婚（夫冠妻姓、

27 但有一個例外，第一與第二胎歸妻方，其餘從夫姓，但卻也約定男冠女性(1947-1)。這產生了兩代姓氏不一致的情況：父親冠母親的姓，但卻仍有從父親原姓的孩子。

28 這是否也可算是一種對等交換？

29 本節所描述的都是單一的招入婚。在整理日據時期的戶籍資料時，我發現一樁很特殊的招入婚安排，是與母親的再嫁一起舉行，這是所謂的「連子」。母子一起嫁過來，兒子同時被母親未來的丈夫的養女招入，這是相當特殊與複雜的婚姻。首先是母親本人的婚姻，這顯然是再嫁，而且是帶著（至少）兩個兒子一起嫁過來。其次，兒子的婚姻是被招。特殊的地方是這兩樁婚姻同時發生。複雜的地方則是原來是養女的，現在兼任媳婦；原來是兒子的，現在兼任女婿。這也是多樣化親屬關係的呈現(3/10/99: 3)。

子女全部從妻姓)到接近一般型態的婚姻(夫不冠妻姓,子女全部從夫姓),當中還有各種類型(夫妻對平均分子女,當中又分成妻先行或者夫先行;長男長女歸夫方,其餘均分;指定一人從妻姓,其餘從夫姓等)。

在最常見的妻方先行的對平均分安排中,同時也有約定夫方對原生家庭的父母有養生送死的義務,以及與原生家庭的兄弟同負祭祀祖先的義務。這種安排似乎是招入婚與父系繼嗣二者間的相互妥協。父系繼嗣原則被淡化(子女中有一半可以從妻姓),但是招夫對原生家庭養生送死與祭祀祖先的義務依舊。

不論哪一種安排,子女姓氏、財產繼承、妻方與夫方雙親的養生送死和祭祀祖先這四者間緊密相連。<sup>30</sup> 子女的姓氏安排是招入婚約不可或缺的要件,但招入婚約書並不僅僅記載子女姓氏的安排(總共只有8件)。其他最常見的另有財產家業的繼承(主要是妻方的財產,但夫方原生家庭中的財產分配偶爾也會被提及)、奉養的義務(主要

---

30 葛伯納(1979: 178-179) 1960年代在彰化發現:被招贅者低人一等,女方必須提供實在的好處(如土地或者現款)。Ahern(1973: 139, 161)在三峡的研究、陳祥水(1973)在彰化埔心的「異姓公媽牌」的研究都發現財產與祭祀之間是一種互惠的關係。文崇一等(1975: 82, 91, 94, 95, 99)的西河(關渡)研究也有類似的發現。陳祥水的研究還指出,地主的祖先崇拜是依據「純正」的父系繼嗣而來,而佃農的祖先崇拜則是變形的父系繼嗣。財富(如農民生活中居於關鍵地位的土地)與祖先崇拜之間的關係,以此種方式呈現,其意涵為何,值得進一步探討;這是外部的、並列的關係,而不是Bloch(1984)的論證:對「土地」與「勞動力」的構想,決定了親屬是上層還是下層結構。這裡要指出的是:異姓公媽牌當中的財產與祭祀的安排,突顯了本章所稱的對等交換與務實(只要有財產繼承,雖然父系繼嗣原則約束力很大,拜異姓公媽也可以被接受)。本章更進一步指出,對等交換之隱與顯,及其做為一種社會性原則的地位。這樣的安排,還受到超自然力的保證:異姓公媽會作祟(也就是上述報導人所說的「跳佛公」時的祖先示意)。

是妻方父母的奉養義務，但夫方對原生家庭的奉養義務也常同時出現）、送終的義務（妻方與夫方父母都會被提及）、祭祀祖先的義務（妻方與夫方都被提及，同時也有異姓公媽的例子）。異姓公媽會被提及，主要是要讓招夫理解妻方祖先的來源(1948)。<sup>31</sup>在「正常」的婚姻中（女方離開原生家庭，嫁進男方家庭，妻從夫姓與從夫居，子女從父姓），子女姓氏、財產繼承、養生送死與祭祀祖先四者間的關係清晰而一致。但在招入婚中，這種純粹、清晰與一致的原則無法被遵循，就必須細緻約定這四者間的關係。儘管這些約定十分多樣，但其底層原則仍是相同的：有履行養生送死與祭祀的義務，始有繼承財產的權利。其次，姓氏之所以重要，是因為同姓氏的子孫，「自然」有養生送死與祭祀祖先的義務，從而有繼承財產的權利。姓氏標明了血緣關係，而血緣關係則蘊含了養生送死的義務與繼承財產的權利。同姓氏者未必有血緣關係，但是不同姓氏的人大部份沒有血緣關係。因此，同姓氏的人（特別是在同一家中的同姓氏子女）一定意味著養生、送死、祭祀與繼承財產的義務與權利。基於這樣的邏輯，招入婚約書中一定要載明子女的姓氏安排。藉此，招夫對妻方父母的養生送死的義務與繼承財產的權利才能清楚地被標明。姓氏既是親屬關係的指標（有親屬關係者必然同姓），也建構了親屬關係（此處是透過對相同血緣關係的子女在姓氏上做出區辨，同時也賦予這種區辨在親屬關係上的效應，如奉養、祭祀與繼承等）。養生、送死與祭祖，始能繼承財產，是一個底層的原則，但這個原則在常態婚姻與招入婚姻中呈現

<sup>31</sup> 台灣民法有關招入婚約書的發現，與本文的發現一致：招入婚書記載了出舍（即「娶出」）的年限、被招者對招家的義務與權利、被招者對本生家族的權利與義務等。不過台灣民法所強調的是：要載明養老或者出舍年限（台灣省文獻委員會 1993a: 585）。本章則指出：在茶鄉，子女姓氏安排才是招入婚約書不可或缺的要件，是所有婚約書一定要約定的事項，並進一步指出這個現象的意涵。

的樣態不同。在常態婚姻中，不言自明；但在招入婚中，則必須詳細規定。招入婚揭露了常態婚中被視為「情感」與「倫理」的親情背後的「權利義務的相對原則」：在「正常狀況」下，情感與利益相互糾結，但卻以「親情」（「孝道」）的外貌呈現。這樣的糾結樣態，在招入婚中被解析出來。<sup>32</sup>

但是父系繼嗣的原則仍然發揮作用，呈現在招夫與原生家庭間的關係之上。招入婚允許招夫與原生家庭的關係（養生送死、祭祖、繼承財產）繼續存在，但卻不像在常態婚中不言自明；在招入婚中，招夫在原生家庭中的權利義務必須加以標明，所呈現的仍是上述的底層原則。<sup>33</sup>

招夫與原生家庭的聯繫如果持續，其樣態也是多樣的，如生父母可以與招夫一起進入妻家，也可以留在原來的家，但是被招的兒子必須定期送回奉養之資（白米或者現金）；<sup>34</sup>而進入妻家，也有兩種安排，一種是一起共食，另一種則是約定共室不共食，如「母親隨來同……歸室，不要同來日食……」（1954）。這意味著在台灣漢人的親屬觀念中，同住與共食是奉養過程中可以區辨出來的兩個面向，二者並不

32 這是針對男性而言。男性一直固著在原生家庭，其姓氏固定。而女性則一定要離開原生家庭，其姓氏改變，亦即冠夫性。姓氏是構成男性親屬身分的重要成分，也帶有情感成分。

33 這裡涉及了另一個問題：父親是否可以自主地處理家產？或者他僅僅是祖產的信託人？這可以從被繼承人的觀點來考察。招入婚約書上可以約定，被招的人要履行養生送死之義務後，才可以分得家產。這大概意味著，被招的兒子理論上已經沒有權利繼承原生家庭的財產，但現在「網開一面」，只要繼續養生送死，則可以繼承。原則上，祖產是由子孫「理所當然」地繼承，但在特定狀態（如子孫被招時），則可以另行約定。

34 兒子與原生家庭的關係不那麼容易被切斷。即便是被招，仍然有特定的安排來符合父系繼嗣的要求。相較於出嫁的女兒與原生家庭的關係大體會疏遠，有天壤之別。

一定要同時存在。其中又以共食的意義較為顯著。此外，規定什麼人要同居共食，是人法；但是同居共食本身是一個「自然」的過程。進一步，同居共食本身可以繁衍與創造新的社會關係，從而又帶有人法的效應。

從妻姓與從夫姓的子女，在權利與義務上不同。妻方的財產只有從妻姓的子女可以繼承。<sup>35</sup> 從妻姓的孩子，在偏向夫方的光譜的家庭中，到一定年紀就要認宗歸祖。從妻姓與從夫姓的孩子在血緣上是相同的，在生活的物質環境上，也應該是相同的，但在繼承與祭祀上卻不同。

招贅婚中股份與房份原則間有依序運作的關係：先股份而後房份，但其基本架構是父系繼嗣下的房份原則。

在財產繼承的實務上，卻呈現出了不同的面貌。涉及土地繼承時，是以戶政事務所中有記載的親屬關係為準。這個記錄是以血緣以及法定的擬制關係為主。但在日常生活中的照應與祖先的祭拜，並未構成檯面上所認定的「親屬」。官方資料的記載具有權威，而官方記載只以血緣或者登記有案的擬制關係為依據，不管實際上的照顧與祭祀（如收養關係終止後，仍有實質的扶養）。祖先留祖產的目的是要後代能祭祀他，招入婚約書上明白約定：財產繼承與養生送死祭祀是一體兩面。於是有可能祭祀他的分不到財產，可以合法分到財產的卻不祭祀他，造成血緣、擬制、奉養／祭祀、與法定的土地繼承四者間的關係並不一致。官方的認定與常民的觀念不同，在地人對此也無可奈何。<sup>36</sup>

<sup>35</sup> 田野中也有報導人則認為從父姓與從母姓的孩子都可以分得財產，這目的可能要突顯「自然」：同父同母所生的孩子自然有同樣的繼承權利（Z1, 3/11/99: 4）

<sup>36</sup> 到底「自然」是什麼？日常的奉養是不是最「自然」的關係？而官方記載的（血緣）關係，如果沒有日常的奉養，是不是最「人法」、最不「自然」的關係？



至於招入婚、童養媳與養子到底有多普遍呢？日據時期茶鄉的戶籍資料提供了初步的答案。大體而言，收養與招入婚不在少數，整體呈現出來的是親屬關係的多樣化(2/6/99: 1-2)。在戶口調查中，婚生子女約佔七成多，收養子女佔二成多，此外還有私生子女。在婚姻方面，大婚佔不到七成，小婚約一成八，招入婚一成三。就收養關係而言，有的是從原生家庭收養來的，有的則是本身已經是養女，然後再被另一個家庭收養，這也意味著收養家庭可以將養女再送出去。就婚姻而言，小婚本身十分有彈性。有的是以媳婦仔收養進來，後來改身分為養女，再嫁出去。有的則是以養女身分收進來，然後再變更身分為媳婦仔，然後送做堆。有的則是由養女招婿，夫死則再招夫。以養女招婿來說，其所生的子女除了繼承收養家庭的姓之外，與收養家庭完全沒有血緣關係。

日據時期戶籍資料所記載的童養媳與招入婚的當事人，就是現年六十多歲的老先生老太太們。我所認識的老先生老太太們，或者本人就是這種安排下的當事人，或者其父祖也是。他們如何看待收養（包含童養媳與養子）與招入婚？

為什麼會有童養媳？在地人的看法大體上很一致。首先是「存長」：替自己的兒子設想。領一個童養媳，等於保證了自己的兒子一定有老婆，同時也省下了一筆聘金。再來，童養媳可幫助家事，可以當作「查某嫻啊」（*ca boo kan a*，女婢）用。日後如果兒子與媳婦仔不願送做堆，還可以將媳婦仔改成養女，再嫁出去，還可以收到一筆聘金。也有尚未生育的家庭，透過收養養女或者媳婦仔，可以「帶路」（「招弟」）。此外，從小收養來的媳婦，與婆婆較為貼心。

為什麼不直接收養男的？一般而言，原生家庭比較不願意將兒子送給別人收養（這不僅要生父母的同意，也需要祖父母的同意，因為這涉及了父系繼嗣的傳承）。領養女的，容易，比較不花錢；領養男的，比較貴，通常發生在自己房祧內（C1 與 C1w，2/2/99: 2）。

從原生家庭來看，自己生太多時，會將女兒送別人家養，特別是收養的家庭家境比較好，而原生家庭家境比較差的話。但是在日據戶籍資料上看到的卻是，即便是境遇較好的人家也會將女兒送給別人當養女。可見，在經濟說之外，尚有其他的因素（如根深蒂固的「女兒總是別人的，只是早給晚給而已」）。<sup>37</sup>

「經濟說」（如不用花錢就替兒子娶媳婦、媳婦仔可以幫忙做事、生活困苦將女兒送到好人家去）、「帶路說」、「貼心說」與「重男輕女說」說不定都對，是在不同的情形下發揮作用（參見曾秋美1998）。

「養女」與「媳婦仔」這兩種身分可以相互轉換。有的是以養女的身分收養進來，然後再變成媳婦仔；有的則是以媳婦仔收養進來，然後再轉變為養女。其中的差異表現在被收養的女孩的姓氏上：如果是養女收養，那麼就要改成與養父同姓；如果以媳婦仔收養，則保留原生家庭的姓；而身分轉變時，姓氏也跟著改變。

童養媳可說很有彈性，如果不能成為自己的媳婦，就成為女兒。反之，也可以將童養媳改變為養女，再嫁出去。<sup>38</sup> 生物性的事實並未改變，不論以「養女」或者「童養媳」之名收養，二者都與其收養家庭沒有血緣關係。但是以養女之名收養，就不能送做堆，以童養媳之名收養，則可以。在相同的自然基礎（亦即沒有自然的血緣關係）之

---

<sup>37</sup> 女兒一出生就是等著被交換，不論是明媒正娶的大婚或者童養媳，都是以聘金來交換女人。曾秋美(1998: 180)發現童養媳認為「從小給人家養大，就是人家的」，這似乎暗示了有「養」的物質性事實，可以塑造對「人」的所有權。但在親生女兒的例子中，也有養的事實，但最終「女兒仍是別人的」。雖然現代倫理很難接受將女人看成可以交換的物，但是在地人的觀念中，女兒作為可以交換的標的，卻是無庸置疑。對等交換的原則，在此可能依然適用。

<sup>38</sup> 我認識的一位老太太(J2w)大概是以養女之名被收養，但是為了送做堆，所以改變為童養媳(10/19/98: 3)。

上做「人法」之辨（區辨養女與童養媳），有如在相同的自然血緣之上，突顯父方的血脈，但是壓制母方的血脈。人法的另一個呈現是「擬制」的效應，將「不同的」看成是「同」，從而就具有「同」的效應，也就是說，「人法認定有血緣關係」的人不能結婚，所以一定要轉變身分。重點是「人法認定」，也就是說，不全然是天生的「自然」。

在童養媳與養女的擬制關係中，「人法」有三種呈現：針對同一自然事實做不同的建構、不同的建構之間可以彈性變換以及人法建構的即具有效應。<sup>39</sup>

另一方面，如報導人所說的，有的要被送做堆的人會拒絕，原因是平日以兄妹相待，此時要變成夫妻，總有些「奇怪」。<sup>40</sup> 自幼同居共食，可能帶來「自然」一般的效應，彼此之間像是有血緣的兄妹一樣。人法規定了同居共食，但同居共食進一步創造出有如自然的關係（童養媳變成有如相同血緣的兄妹關係）。這是人法的第四種呈現：人法規約了「自然」（同居共食），這個「自然」進一步有人法上的效應。

在地人對「媳婦仔」也有特定的評價。「媳婦仔命」有兩個含意：命不好，要送給別人養才養得活，以及命不好，因為媳婦仔的境遇都不會好（這也預設了親生父母對親生子女會比養父母好）。反過來說，好命的意思就是可以在原生家庭長大，不需要送給別人養(Z1, 3/11/99: 3)。「自然」顯然比「人法」高一等，對「自然」有比較好的評價。

39 台灣漢人為什麼認為有血緣的近親不可以結婚？也就是說，台灣漢人如何解讀亂倫禁忌？真的有 Lévi-Strauss 所論證的「擴大社會連帶」的想法嗎？

40 曾秋美(1998: 190)南坎地區童養媳的研究也有類似的發現。但她的資料指出：童養媳自幼被收養後，就知道自己與「頭對」的關係，這也可以從稱呼養父母為公婆上看出。茶鄉的例子指出即便是人法規定為童養媳，但是自幼同居共食仍然帶來類似兄妹的感覺，這暗示了同居共食可以塑造社會關係。

就是因為「自然」（生下來的「命」）有窮，所以才要以「人法」濟之，但是這裡的「人法」低「自然」一等。

田野中的一個例子透露出了在地人對於「親生」與「收養」的區辨。這位報導人收養了一個女兒（大約是在出生的時候就收養，訪問時讀小學五年級），但不會主動說他女兒是收養的。這呈現出親生與收養二者間仍然有分別、親生比收養有較高的評價、希望讓外人以為養女是親生的(3/10/99: 3)。看來「自然」的生育與血緣仍然高出「收養」這種「人法」一等，並且試圖讓「人法」看起來像「自然」。

我們可以從另一個角度來看這個問題。老太太們的一個主觀感受是：童養媳不應該與生父母太親。而被收養的女兒有時也會向生父母抱怨：為什麼將她們送給別人養？看來，「自然」（女兒與原生家庭間的連帶）似乎永遠在，而被收養的女兒則必須避免繼續維繫這個連帶。

這在俗諺中表現得最清楚「賣田無田走，賣子沒子名」（台語），意思是田賣了以後，就不會去那塊田走動，兒子賣了以後，就不再有兒子的名字。這是出現在「賣子」的例子中，兒子出生後，就給養父母去「報戶口」生父母會收到一筆錢為補償。但在生父母過世時，被報戶口的兒子還是回來參加喪禮與分攤喪事費用。

一旦報戶口，養父母這邊當然不希望孩子與生父母還有連帶，所以才會有「賣田無田走，賣子沒子名」的說法，將賣孩子與賣田地連在一起，就是希望那些賣孩子的父母能像賣田地的人一樣，不要再與孩子有任何瓜葛，也就是要「賣斷」的意思。這是以「人法」來約束「自然」。但最終孩子是會知道生父母的，所以在成人以後，還是會重新認親，特別是在生父母過世的時候（分攤喪事的費用）(C5, 12/10/98: 2)。

表面上看起來，好像「自然」最終還是獲勝，因為在生父母的喪事上，被賣斷的孩子回來分攤喪事的費用。但這可能是來自社會的期

許（「人法」中血濃於水，生父母有「生」你之恩）。再一次，「自然」佔了上風：只要生了你，父母就有恩於你。但這是漢人文化賦予「生育」崇高的價值，「沒有父母那有你這個身軀？」<sup>41</sup>這仍是對「自然」做了特定的建構的「人法」。

茶鄉在地人在談論一個人的時候，「被招」的身分很容易被突顯出來。但被招的人本身則很少會主動談到，雖然也有些被招者的後代並不忌諱。這意味著在地人對「招」這件事持有負面的評價，對男方而言，是娶不起老婆或者懶惰；對女方而言，是沒有兒子，才要招(Z7, 4/7/99: 3)。

旁人認為被招的人心理會有些不平衡：因為窮，才會被招。但是長輩過世之後，就是夫妻兩人之間的事情了，可以隨自己的意安排了。這意味著招入婚中的妻子，其地位並未因招入婚而提高；即便有提高，可能也只是在特定時間內（如招夫從妻居之時，妻方長輩對招夫仍有約束力），在長輩過世後，因招入婚而產生的家庭，就會朝常態婚的型態發展(F4, 4/6/99: 4)。

田野中所觀察到的招婚與招入婚約書上的約定二者間，也有一些落差。首先，有的報導人認為被招的人可以得到兩份財產，一份來自原生家庭，一份來自妻方(H1, 10/14/98: 5)。從招入婚約書來看，事實上是要看被招的人是否與原生家庭的兄弟分攤「養生送死、祭祀祖先」的義務。常民的觀念，不見得與相關文書所記載的安排一致，報導人

---

41 生育是男女交媾的後果。一方面，男女交媾在漢人文化中被低貶為接近動物交配的行為。另一方面，漢人文化賦予交媾本身極高的價值：男女交媾是天地自然之理，是人倫之大（生育及做人——「為人父母」）。從男女交媾到為人父母之間，有一個質變，一個紀元前(BC)與紀元後(AD)的大轉折。這個轉折何以可能？當事人如何理解？男女交媾與生育二者，皆是「自然」，何以在人法上所賦予的價值與意義有這麼大的差異？

看到的可能只是眾多可能安排中的一種。

其次，在子女姓氏安排上，也有落差。以 1926 年的個案來說，雖然約定是輪流姓，實際上卻只有老大跟母方姓，其餘的孩子都跟父親姓。實際的安排與招入婚約書上的安排有別。這種差別與上述的「常民印象與婚約書上的安排的差別」，二者的性質不同。前者可能是在實際生活中協商出來的，後者可能只是「聽說」來的(G1, 12/9/98: 1)。

招入婚所生的子女血緣相同，但是姓氏不同，這兩組原則並不一致。有些報導人認為姓氏會對血緣作用，所以母親會比較疼跟自己姓的孩子；孩子間自己也會分，特別是在分遺產的時候。<sup>42</sup> 子女血緣相同，但是因姓氏不同的關係而有分別。這是「人法」對「自然」作用的另一個例子：對於原本沒有區分的「自然」，依據「人法」做出區辨，並且產生效應(C2, 12/10/98: 3-4)。

父母大概也發現了這樣的效應，覺得有違「自然」，所以才會在頭一個孩子跟母親姓之後，其他的孩子都跟父親姓。基本上仍然是「順從自然」、跟著自然走：這裡的「自然」指的是來自相同血緣的同胞應該有同等的待遇。顯然這也是在「自然」上的加工。

在地人是如何理解這種招入婚以及由此而來的子女？報導人們是用兩個自然界的比喻來說明的。一個是「枝與葉」：

我：「我剛剛舉的例子中，養女與招夫所生的孩子與其養父沒有一點血緣，但是養父還是認為他們是他的子孫。沒有血緣關係，還是他的子孫！」

鍾老先生(Z1)：「這些孩子跟著招夫的養父的姓，還要祭拜養父母。也就是字姓傳下去了，像是日本天皇的萬代香

---

<sup>42</sup> 有的報導人的印象是，只要是兒子，就可以分母方的財產，但招入婚約書所呈現的卻是，只有從母姓的兒子才能分母方的財產。

煙。」

傅先生(F4)：「字姓傳下去，沒有斷，最重要了。」

鍾老先生：「這叫做『葉接枝』。」

我：「這是不是說，別棵樹的葉子接到本株樹之後，就變成本株樹的葉子了？」

鍾：「是！是！」(3/11/99: 4)

雖然沒有血緣關係，但是因為同姓，所以必須養生送死與祭祀祖先，從而可以繼承財產，這是「字姓永傳」的實質意義。

「葉接枝」，一方面是「人法」：將原屬別枝的葉子接過來。另一方面則是「自然」：接過來之後，就像植物成長的道理，就成為本枝的葉。這是以「自然」之理來比喻人法：人法像自然(Z1, 3/11/99: 4)。<sup>43</sup>

另一個則是「骨與皮」的比喻。「骨」比喻有血緣關係的人，「皮」比喻同姓氏與養育。大部份人都有的共識是因生育而來的血緣關係像「骨」，因收養而有相同姓氏與養育之恩的關係，則是「皮」。另一個共識則是：骨比皮傳得久。<sup>44</sup>

至於骨與皮，孰者重要？則有兩種說法。第一種是：血緣當然重要，但是養育之恩更是重要，「生只是一下子的事情，但是養育是好幾十年的事情」(C9, 3/31/99: 1)。養育可以造就親屬關係（以及祭祀關係）。也就是說，不能只看有沒有血緣；骨雖然比皮耐久，比較持續，但是沒有皮，人仍然不能成為一個（社會）人，只能是一個沒有面孔、沒有血肉的「骨頭人」。現在的姓氏就是「皮」，生來的血緣就是

43 曾秋美(1998)也發現桃園南崁人以植物來比喻生育與收養，如債花、壓青（接枝）等。

44 林瑋瓊(2000)的台南萬年村研究有類似的發現。



「骨」，缺一不可，雖然其中一個比較持久。

另一個看法則是骨比較重要，「有骨就有肉（有肉才有皮），如果有皮無骨，皮怎麼依附？當然是骨比較重要，這好比灑菜頭的種子，種出來當然是菜頭，灑芥菜的種子，種出來的就是芥菜」（Z7, 4/7/99: 3）。這是從「種」的觀念來理解：骨是「種子」，是辨識一個人的基本要素，所以被招的父親生下來的孩子，雖然跟母親姓，但其「骨」仍是父親這邊的「骨」。此外，禁婚範圍仍是以父系血緣為判準，雖然因為招入或者收養關係讓原來有血緣關係的人有不同的姓氏，但仍不能通婚，最後的依據仍然是父系血緣。<sup>45</sup>

這兩種論點，其實都同意：父系血緣仍是親屬關係的基本原則。

何者是枝？何者是葉？何者是皮？何者是骨？

綜合招入婚約書與田野材料，大約可以有以下的解釋。招夫這一方是葉，妻方是枝。葉接枝之後，葉就成為本枝之葉。但這都得從姓氏、財產繼承、養生送死與祭祀祖先四者來理解。四者皆是「人法」。葉接枝後吸收本枝養分而成本枝之葉，正如從妻姓的子女雖然原本是其他枝（即父系繼嗣中的父方）的葉，但現在因為姓氏、財產繼承、養生送死與祭祀祖先等這些本枝的養分而成為本枝之葉。然而姓氏、財產繼承、養生送死與祭祀祖先等絕不是「自然」，有如接枝之葉吸收本枝的養分就成為本枝之葉一樣。更何況，接枝也會有失敗的時候。

其次，招夫之血脈仍然是骨，妻方之血脈仍然是皮。招夫的血緣

<sup>45</sup> 女性也有「骨」，但結婚後，其社會認同卻完全改變：生是夫家的人，死是夫家的鬼。雖然女性的「骨」來自生父，在父系繼嗣的運作原則下，她們的「骨」只有在區辨禁婚範圍時有用，嫁入夫家後，她們的「骨」彷彿不見了。在生育上，她們貢獻的是「肉」與「血」；在社會認同上，她們是夫家的人。父系繼嗣邏輯中有不能納入而必須被排除的要素。此外，在談論繼嗣時，則完全以「血脈」做比喻，「骨」不再出現。

不會因為被招或者冠妻姓而改變，從妻姓的孩子亦然。「人法」的諸種安排（姓氏、財產繼承、養生送死與祭祀祖先）並不能改變「招夫是骨，妻是皮」這個「自然」的事實，這表現在對「禁婚」範圍的理解上。這個「自然」的事實，也是人法做工過後的產物（將父方的血脈當成「骨」，突顯父方的血脈）。

第三、骨與皮，血與肉的關係，是「自然」的呈現；枝與葉的關係，也是「自然」的呈現。枝與葉的比喻，其用意是要突顯「人法」的作用。透過招贅婚所生的子女，依據父系繼嗣的原則，承受父系血脈，但現在因為姓氏、財產繼承、養生送死以及祭祀祖先等之安排，原本「天生」是父系後嗣，現在變成了母方後嗣，有如葉接到枝，吸取本枝的養分，從而成為本枝的葉。雖然強調的是「人法」，但透過這個「自然」的比喻，好讓「人法」看起來也很自然。

而「骨與皮」的用意，則是在強調「自然」之不可變更（子女「天生」就屬於父系血脈）。骨是根本，比皮持久，這是「自然」之理。至於什麼是「骨」？則是依據人法定義的父系血脈，也就是在「自然」不可變更的外貌下，其實已經有了人法的作為，突顯的也是「人法」所建構的「父系繼嗣」，但骨與皮的比喻足以讓「人法」自然化。

在男女交媾與婚配上，更有「男大當婚，女大當配，此自然之理也」（1926）。<sup>46</sup>如前所述，婚姻被看成人法，相對於父子關係的自然（「天」），但另一方面婚姻也被看成天地萬物自然之理，以及天與人法交會之處。

上述「自然」的植物生長之理、身體生理以及文化所認定的「自然」，其內涵都不一樣。漢人的「自然」觀念，並不同質（有如Schneider (1968)所闡述的美國人的「自然」觀）。其次，在選用「自

<sup>46</sup> 這是招入婚約書上的用語，雖然只是執筆人常用的語彙，但一定程度上反映了在地人的看法。

然」來做比喻時，可以有眾多的可能（選用皮骨或者枝葉？）。第三、即便是對自然的瞭解有共識，但如何將自然比喻到人法，也有不同的可能性（漢人將父系的血，比喻成「骨」，相對於此的另一種可能是將母系的血比喻為「骨」）。最後一點，使用比喻的意圖都不同，但並未相互矛盾。如枝與葉的比喻是在強調招贅的效應，而骨與皮的比喻，則是強調父系繼嗣的重要性。因為父系繼嗣如此重要，所以才會有救窮的擬制，從而才有枝葉以及皮骨的比喻，枝葉的比喻被含括在皮骨之中。

不論是哪一種比喻，在地人關心的是不可絕嗣。絕嗣有三種方式：絕血緣、絕字姓、二者皆絕。繼嗣最好是有血緣的，如果沒有，求其次，就是字姓要傳下去(Z7, 4/7/99: 3)。在討論「養女招婿」的安排時，一位報導人即評論，養女招婿所生的子女與養父完全沒有血緣關係，但是養父的「字姓」傳下去了。

「血緣」（指的是「父系」）可以被解讀為「自然」。最理想的狀況是自然地傳下有血緣的子嗣。如果沒有，退而求其次，以「人法」濟其窮，求「字姓」傳下去。「自然」的評價高於「人法」。這裡的「自然」指的是男女交媾生育出同姓氏、有父方血緣關係的子嗣（這已經有人法的加工）。

### 三、創制

茶鄉中有兄弟會的組織，通常簡稱為「會」。依據成立的年代，「會」的性質發生了變化。在開始有選舉之前（也就是派系還沒有顯著形成之前），「會」是由一群相處得來的朋友組成。組「會」並沒有入會的儀式與規章，只是每年規定要「辦會」（聚餐）數次。根據一位報導人所說，他們在 1957 年成立一個會，總共有二十人，到今天還在活動（除了辦會之外，還有一起出去旅行）。在職業組成上，則

是「士農工商都有」。這種早期的會並不是爲了選舉的目的而成立的，但是卻會因爲選舉而產生分裂。以這個會來說，有一個成員後來退出，原因是「我們裡面有一人的大哥與另一人的爸爸都要選縣議員，其中一人覺得我們偏頗，再參加下去也沒什麼意思，所以就退出了。」然而後來的選舉並未影響「會」，基本上仍是「如果是第三者（與『會』的成員沒有關係的人）競選，我們的成員就各自去支持他們的人選，雖然有動員，但都不明顯。這時期的『會』，沒有派系的劃分」（C6, 11/5/98: 2）。

但是在選舉與派系形成以後所組的「會」，則派系色彩濃厚。這一類大都是因爲選舉的目的而組成，較不持久，有時也會有不同派系的成員參加。同一個「會」的成員除了在選舉時「運動」之外，平常婚喪喜慶及經濟上都會互助(H1, 11/9/98: 4)。

雖然沒有入會的儀式與規章，但是當地人是以「換帖的」、「拜把」、「兄弟會」、「會」等來稱呼這樣的關係與活動。<sup>47</sup>一般的結拜儀式，第一個要素是共飲血酒(Jordan 1985)，以人爲的方式將結拜衆人的血混在一起。通常只有同胞兄弟的血是相同的（承自相同的父母），不同的人的血不會混同。共飲血酒是在模擬「構成血親的過程」。其次，「換帖」的原意是交換記載生辰八字的帖子，就是要結成親屬的意思（如男女結婚要合八字）。一方面，這個動作意味著換帖的兩個人從此要休戚與共，因爲現在兩個人的八字已經結合在一起了，也就是「命運」共同體，這是在宇宙觀層次的結合。不像親生的兄弟天生是命運共同體，結拜衆人必須透過換帖的方式來確立命運與共。另一方面，換帖也有結成異姓兄弟的意思，從此成員間有著擬似

47 這裡討論的重點是「會」在宇宙觀與社會關係的意義。如果將「會」當成一個一般性的社會生活範疇來理解（如標「會」、神明「會」等），則「會」的意義、其歷史演變與制度性的呈現，就值得進一步探索了。參見下面有關「份」這個「整體社會範疇」的探討。

親屬的關係，這是在社會關係層次的轉化與結合。

茶鄉的「會」沒有舉行共飲血酒與換帖等儀式，但是「換帖」所代表的宇宙觀與社會關係上的意義，仍然存在。這是透過日常的稱呼、具體的辦會（聚餐）、婚喪喜慶的互助以及選舉的動員來構成、呈現與再現。村民會以「我的換帖ㄟ」來稱呼結拜兄弟（當中有關係緊密的意涵）。辦會主要是「共食」，在最原始的意義上，通常只有家的成員才會定期（乃至於每日）共食。在婚喪喜慶上，會的成員是以親屬的身分參與並且協辦喪禮。更廣義地說，「會」的成員在生命儀禮上共享了彼此的「命運」。不論是派系形成前或者形成後的會，都有這樣的意涵。

但是到了選舉動員這個層次，「會」的宇宙觀意義和社會關係的意義與所謂的「政治」活動結合後，就有了不一樣的樣態。在派系形成前所組的「會」，其宇宙觀與社會關係上的意涵居於主導，選舉動員附著於其上。但在派系形成之後的「會」，選舉動員成爲主導的意義，「會」的宇宙觀與社會關係的意義則是被當成「載具」(vehicle)。被當成載具，並不是說它不重要；相反的，它是不可或缺的。如果赤裸裸地以選舉動員爲名義來組織，可能就沒有「休戚與共」命運共同體的感覺；但是如果以換帖的名義組成，「會」的宇宙觀與社會關係層次的意義就會隱隱浮現。但是這樣的作爲有其負面的效應：選舉動員的工具性意義可能滲入從而瓦解「會」的宇宙觀與社會關係的意義。<sup>48</sup>

48 這一點仍然有待進一步的材料來證實。「會」在派系的選舉競爭中扮演重要的角色。這樣一來，就可以看到茶鄉政治活動與「會」之宇宙觀間的互動與結合。這涉及了台灣漢人如何對「政治」與「權力」定位的問題。宇宙觀、家、權力與政治之間的關係為何？杜蒙(1992)對印度種姓社會的終極價值（他所謂的「意識形態」）與權力二者間的關係之分析，是一個傑出的例子。台灣漢人社會的終極價值又是如何來定位權力與政治？放在台灣特定的歷史脈絡來看，必須同時考慮日據殖民、白色恐怖與國民黨統治體制的影響。參見第三章。

「創制」（如結拜）仍然是以血緣關係（同胞）為模型，但除了帶進親屬關係的語彙與意識形態之外，還加上了宇宙觀的含意。結拜兄弟通常不涉及養生送死、祭祀祖先與繼承財產，頂多在生命儀禮上相互往來，其主要的運作範圍是在親屬關係之外，如經濟與政治。同胞兄弟間的友愛與長幼順序，可以用來化解衝突、限制競爭與擴大合作(Jordan 1985)。

擬制與創制都是無中生有，在沒有親屬關係的地方創造了親屬關係。二者的差別，在於擬制親屬被視同為純正親屬，在親屬範疇內運作；而創制親屬與「自然」及「擬制」親屬的差異，十分突顯，在地人很容易指出來，主要在親屬以外的範疇運作。由此，可以看出「擬制」的意思：一旦被比擬，就是真的；<sup>49</sup>而創制是由「異」（異姓兄弟）創造出「同」（同姓兄弟），但「異」仍然是基調，正是由於異，才能突顯創制親屬的可貴。

另一種創制親屬，則是人與神明的關係。一方面，人可以成為神明的「龍子鳳女」，如作為神明的乩童，替神明救人；另一方面，人可以成為神明的「契子」（參見第五章）。這是很務實的關懷，為了子女平安長大，可以與神明認親。<sup>50</sup>即便是信仰天主教的村民，也以母子關係來理解瑪莉亞與耶穌，進而詮釋天主教與基督教間的關係：兒子這麼偉大，尊敬他的母親也是應該的(C7, 12/1/98: 8)！作為認知與詮釋的架構，親屬關係可以被類比至宗教範疇。

49 可以與在地人對「倩」的理解：「倩」好比買賣，所以真的就有買賣的效應。參見第二章。

50 林瑋嬪(2000)以送人做契子的儀式來說明同居共食在親子關係中的重要性。

## 四、「自然」與「人法」、 整體社會範疇與人觀、永恆與時間

茶鄉的親屬關係所呈現的圖像是什麼？其特徵是什麼？親屬是茶鄉社會的主導法則嗎？或者是跨越親屬的範疇的一個特殊呈現？親屬是否具有利害考量與意識形態效果？或者，親屬之用已經成爲「可做不可說」的集體謊言？在親屬生活中，村民在追求什麼？

從父系繼嗣的原則來看，漢人親屬關係有一個光譜，包括親生兒子；透過過繼、領養和買賣而來的養子；親生女兒招婿；養女招婿。除了親生兒子與過繼之外，其他的都沒有「父系」血緣關係，但是都建構了宗祧繼承的關係。透過「自然」與「擬制」，村民完成了「不可絕嗣」的理想。

前面的討論指向了四個課題：自然與人法（以及社會關係被自然化的機制）、親屬與社會間的關係（以「份」這個整體社會範疇來申論）、親屬與人觀間的關係、以及時間與永恆。

### 自然與人法

家與家族主要是依據「自然」發展下來而被當成「自然」的親屬，也就是具有血緣關係的人所構成的團體。但這個血緣是父系的血脈，母系的血脈刻意地被忽視。雖說是依據「自然」的血來建構與認定親屬關係，但已經是在對「自然」（血）做工了：人法使得父方的血比母方重要，並且讓父系的血脈看起來很自然。在這裡，我們看到了父系繼嗣中的「自然」與「人法」。人法從同樣自然的父系與母系血緣中，挑出了父系血緣當作「自然」的判準，這是人法對自然的一度建構：單挑其一，而忽略其他。分享父母的血脈，是一種自然的過程，但村民從中單挑出父方的血脈來當作正統的與常態的親屬關係（即父



系繼嗣)。「父系繼嗣」這個人法是對「血脈」這個自然過程的檢選與建構。這個建構物(「父系繼嗣」)透過四種機制來自然化：子女姓氏安排、財產繼承、養生送死與祖先祭祀。

如果無法生育，或者有生育，但未符合父系繼嗣之期望，則以人法救濟自然之窮：收養或者招贅。在招贅婚中，從母姓與從父姓的孩子在血緣上完全相同，但在財產、繼嗣與祭祀祖先的義務上，卻完全不同。有的父母甚至會因為子女姓氏而有偏心。這是在相同的「自然」基礎上，做出完全不同的人法。同樣的情況也出現在養女與童養媳間的身分改變上：二者與養父母之間都沒有血緣關係(在自然基礎上相同的)，但卻可以建構出兩種不同的親屬關係，而且二者之間的轉換，相當有彈性；經如此建構之後，就有其特定的效應(童養媳可以送做堆，但養女則不行)。擬制可說是漢人親屬體系中內在的一環，而不是一個可有可無的外加要素。<sup>51</sup>

在婚配規約下的交媾所創造出來的從父姓親子關係，是正統的與純正的。<sup>52</sup> 如果不能達成此一目標(無子或者只有女)，則必須進行

---

51 台灣私法在討論親子關係時，指出二種類型：依自然血統的親子(當中再依母親的身分分為嫡子、庶子、姦生子及婢生子)與依法律擬制的親子(當中再分為基於自然血統擬制的親子關係，即由收養而來的養親子，以及基於恩義或名份以法律擬制的親子關係，即擬制親子)(台灣省文獻委員會 1993a: 613)。所謂恩義或者名份，其實就是因為多次(重)婚姻而來的複雜關係：如繼父與前妻子、繼母與前夫子、嫡母與庶子等。茶鄉中，不乏隨母改嫁、母再嫁子被招等例子。在台灣私法的分析中，由此而來的親屬關係其強度與範圍都比初次婚姻而來的關係弱，如擬制親子關係中，親屬效應多半僅及於當事人一身，而未擴散到當事人的親屬。婚姻可以有次，後面的婚姻關係減弱了前次婚姻所發生的親子關係，但減弱的效應不同，與父親的關係仍然強於與母親的關係。在此，可以看到「天生」與「人法」之間的交互作用——特別是人法對於「天生」的區辨(母方血脈與父方血脈)以及人法本身內部為了一貫與一致(依據父系繼嗣原則)所做的調適。

擬制（收養或者招贅）。此時，生育是常態、是自然，而收養則是變通，是人法；人法在此用以救自然之窮。

但招贅婚中，血脈的分享與姓氏不一致，這是對血緣的第二度建構：原本被判定歸屬父方的血緣（「自然」的父系繼嗣關係）現在被判歸母方，而這是透過姓氏安排、財產繼承、養生送死與祖先祭祀來完成的。而爲了讓這個過程變得可以理解，村民動用了枝與葉、骨與皮、血與水等自然的比喻。

針對父系繼嗣這樣的人法，也有二度建構：如不能依父系繼嗣來行事，則有收養與招贅婚的變通安排。二度建構仍必須透過上述的四種機制爲之。一度建構（獨挑父系血緣）與二度建構（擬制，救濟一度建構之窮）共同構成了茶鄉親屬體系之完整面貌。

一度建構與二度建構不僅僅只是描述性的用語，還涉及了評價。生育是常態、是自然，收養則是變通、是人爲。自然的評價高於人法，當然，只有在人法規約下的生育（屬於「自然」），其評價才高於收養（屬於人法作爲）。<sup>53</sup>「骨」（父系血緣）高過「皮」（姓氏，即收養關係）；「血濃於水」，所以才會有「賣田無田走，賣子沒子名」的規約，但最終「自然」（親生的血緣關係）會戰勝；媳婦仔的命苦，因爲不能被親生父母撫養長大。在招贅婚約書中，即便是約定子女輪

52 姦生子（即由無效婚姻而來的子女，或由男女私通而生者）只與歸屬的父或母一方發生親族關係而已，台灣俗語即說「歸女斷男，歸男斷女」（台灣省文獻委員會 1993a: 341）。男女交配生子是再「自然」不過的過程，但人法卻對其做出不同的區辨（如嫡生、庶生、姦生等），從而有不同的親屬效果。

53 除了這種評價上的差異之外，「自然」與「人法」還有別的關係，例如人法壓抑自然的不圓滿面（與人法的實際面）、相互掩飾（以「自然」的理想面掩飾「人法」的實際面）、操縱（「自然」與「人法」來取得利益）等關係。為了證實這些關係，得區辨「自然」與「人法」的不同意義，並且獲得民族誌資料的支持。這有待進一步的努力。

流從父與從母姓，但實際上仍有除了一個從母姓之外，其餘皆從父姓等順從「自然」的安排。因為姓氏不同，同胞間與親子間就有不同的待遇，這有違「自然」之理，妨礙了同胞與親子間的和睦與無私。這其實也對「自然」進行了一定程度的建構，同胞有相同的血緣，應該和睦相處。這意味著親生的關係高於收養。此外，親子軸的評價也高於夫妻軸，因為前者比較「自然」（血緣分享的關係）。夫妻軸而來的姻親，不及父系血緣久遠（「親戚三代，親同萬代」）。同樣的，小婚（是人法）也就不如被自然化的大婚。

在交媾與婚配上，人法（婚配）一方面順應自然（交媾），同時也規約了自然（沒有婚配的交媾是私通，從而有負面的評價）。漢人文化認為「夫妻軸」是再「自然」不過的發展了，男女到了一定的年紀就要婚配，這是人法的規定，但這個規定卻又是再「自然」不過了：男女到了一定的年紀就有交媾的需要。前者是人法上的「自然」，而後者則是人體生理發展上的「自然」。人法上的自然與生理上的自然等同，更精確地說，人法上的自然順應人體生理的自然而來，藉此對生理上的自然加以規約。依據 Schneider (1968)的看法，夫妻是人法的典範，當中完全沒有「自然」。從茶鄉的個案來看，夫妻軸當然有人法的安排（婚配），但底層也預設了「自然」，以及人法與自然間的關係。

一度建構與二度建構間的關係則是以自然來比喻。在枝與葉的比喻中，是以植物生長的原理來比喻招贅婚；而骨與皮的比喻是以人體生理結構來比喻自然血緣與姓氏之間的關係；血與水的比喻是以天生的物質與後天的物質來比喻生育與養育。「自然」在這裡被用來當作親屬關係的比喻，同時具有不同的指涉，包括了植物、人體與物質。這是以「自然」（植物、人體與自然物質）來比喻人法（父系繼嗣下的生育、養育、父系血緣與姓氏）。用自然來比喻人法，其用意無非是想突顯人法像自然一樣的天經地義，不可變更。

更細緻地說，枝葉的比喻是在強調人法（收養與招贅）的效應，而骨皮的比喻，則在強調父系血緣之根本與自然。只有在不能依父系繼嗣原則行事時，才以收養與招贅救濟之，此時，枝葉的比喻才會出現。由此看來，骨皮的比喻是根本（父系繼嗣），是主導性原則，枝葉只是權宜救濟之策。換句話說，以「自然」（如骨皮與枝葉）為比喻時，其間仍然有順序之別。

枝葉比喻同時指涉了兩個不同的層次。其一，葉接枝之後，吸收本枝的養分而成為本枝的葉，是植物生理的過程；其二，在招贅婚中，使招夫成為妻方繼嗣的機制是透過「人法」，即子女姓氏安排、財產繼承、養生送死與祖先祭祀。但村民似乎不區辨這種差異，而只強調其「相同」處，這也就是使比喻（擬制）發揮效用的一個機制：等同。

由異見常，二度建構揭露了在一度建構中被隱含的面向。在「正常狀況」下，情感與利益相互糾結，但卻以「親情」的外貌呈現。在二度建構中，被視為「情感」與「倫理」的親情背後的「相對權利義務原則」昭然若揭：有勞斯有獲的股份原則被呈現得十分清楚。

一度建構之自然化高於二度建構。相較之下，一度建構成為不變的真實。二度建構一方面救一度建構之窮，另一方面則讓一度建構有如「天生」，抹掉其「建構性」。

此外，同居共食有其人法上的效應。以招婿來說，親生母親可以約定前來同住，但不共食。規定什麼人可以同住與共食是人法，但同住共食本身（「自然」的過程）卻可以帶來進一步的人法效應：不共食，指涉而且建構了不同的家。

再如童養媳在養家中，與其「頭對」同居共食，以致於要送做堆時會有「怪怪」的感覺。這暗示了從小同居共食造就了類似兄妹的關係。

同居共食這個「自然」的過程，是體現人法的媒介（指涉與建構了不同的家），也是形塑人法的機制（促成了擬似兄妹的關係）。

「自然」的第一層意義，是天地萬物之理；第二層意義，則是交媾、生育與血之分享；第三層意義則是像同居共食等物質性過程。最後一種意義則是村民對植物與身體的理解，並以之來比喻人爲的親屬關係。這就是將「自然」運用到人法之上，所以婚配被認爲是「自然」之理，父系繼嗣也被認爲是「自然」之理。同樣的，「人法」也有不同層次的意義。首先，人法（指的是男女婚配、親子關係等）是天地萬物之理中的一環。其次，人法是順應自然而來的作爲（如男女婚配）。第三層意義則是對自然加以挑選與建構，如選擇與突顯父系血緣，將其建構成正統（透過姓氏安排、財產繼承、祖先祭祀與養生送死）。第四則是救第三層意義之窮的各種作爲（收養與招贅等）。<sup>54</sup>

社會關係如何被自然化（被視爲當然）一直是社會科學中的關鍵問題。<sup>55</sup>本章所處理的親屬關係，也呈現了社會關係被自然化的機制。<sup>56</sup>首先是層層相含括：男女交媾是天地萬物之理的一環，所以是自然的；而婚配是因應男女交媾而來，所以也是自然的。由生育而來的親子關係是「自然」的，從其中揀選出父系血脈建構爲正統，也被認爲是「自然」的，這得透過姓氏、財產繼承、養生送死、祖先祭祀等具體的機制。

其次是「人法」與「自然」的相互糾結。親子軸被看成是「自然的」、「天生的」，但其實蘊含著「父方血脈被突顯」的人法；夫妻

54 這裡可以做茶時的天人關係作比較（敬天、順天與勝天）。

55 資本主義中的自然化是透過商品拜物教爲之。在市場中的商品（物）交換，被認爲是等價交換，掩飾了商品生產過程中的人與人之間的關係。進一步，資本的累積被視爲不需要人介入、有其自主生命的過程。親屬關係中的自然化，則涉及了不同層次的「自然」、以「自然」（天、植物與身體）為比喻的機制（而不是以「物」為師）以及擬制。

56 那生產關係與權力關係又是如何被自然化的？與親屬關係被自然化的機制與過程，有何異同？這個課題有待進一步處理。參照第二章（涉及勞動力與工資的等價交換之自然化）與第三章（涉及「國家拜物教」）。

軸被看成是人法的安排，但背後更有「男大當婚，女大當嫁」的「自然」觀，也就是人的生命史的自然發展（婚嫁當然是人法，但背後仍有對人的「自然生命史」發展階段的預設）。

第三則是人法內部的交互作用，如二度建構掩飾並且強化了一度建構之「自然性」。

最後則是以「自然」（骨皮、枝葉）來做比喻，從而像自然一樣。

上述這幾個機制之所以可能，首先是因為「自然」與「人法」有著多重的意義，其次則是各種人法作為與各種意義的「自然」有著多樣的關係。例如婚配與親子關係被含括在天地萬物之理之中、婚配順應與規約了交媾、對婚配的二度建構（招贅）順從並且救濟父系繼嗣之窮、整體的親屬作為被比喻為植物與身體之理。先肯定最具生物性的作為（如婚配與生育）是「自然」的一部份，並且在最純粹的人法中（如擬制），進一步以最可見的「自然」來比喻。簡言之，以人法揀選「自然」，透過「自然」的比喻，讓人法看起來像「自然」一樣。（請留意：這幾個「自然」與「人法」，其意義都不同）。<sup>57</sup>

相較於中國大陸的律例，台灣的個案呈現出了不同的特色，台灣私法列舉如下：律例上規定是嫡長子祭祀祖先，在台灣是諸子共同祭祀；律例規定只能收養同姓為養子，但台灣可收養異姓為養子（台灣省文獻委員會 1993a: 613）；律例分別了親生子與養子，台灣則將養子視同親生子(p.369)；律例以招婚所生從招家姓的子女為養子女，台灣則視為招家子孫。此外，同居與否決定了同父異母之兄弟姊妹、繼父

<sup>57</sup> 在以骨皮與枝葉來比喻的擬制關係中，只要視為同，則有同的效應。看起來，符指(signifier)與符像(signified)二者等同。當然，在擬制親屬中，四種具體的安排讓「同」發揮效應。在「祭解」中，衣服就等於人，也與擬制十分類似（參見第五章）。但是在「房」的例子中，即便今日三合院的具體之「房」已不多見，但是台灣漢人仍然以「房」的觀念來理解親屬關係。台灣漢人的象徵邏輯顯然不同質。



與前妻子、以及招夫在妻亡後與招家是否為親屬。這些都說明了，相較於中國的律例，台灣漢人社會的慣習更強調「人法」（可以收養異姓為子、養子視同親生子、姓氏的效應更大、更重視同居等）。但另一方面，則更強調「自然」：諸子的血緣皆承自父母，所以諸子共同祭祀（而不是由嫡長子單獨祭祀）。

但這「強調」二字，其實就暗示了這仍然是「人法」的選擇，只是這個「人法」可能更接近「科學」（如現代遺傳學）所理解的「自然」。台灣的親屬關係，先是鬆動了大陸律例所規定的嫡長子單獨祭祀的規定，進一步再鬆動對收養的規定（放寬收養的範圍與提高收養的效應）。如果「自然」無法符合「人法」的規定，那麼就變通「人法」來救濟「自然」。在台灣這個邊疆社會，這種變通務實的邏輯可以理解。

### 親屬與社會：「份」作為整體社會範疇

在討論親屬與社會生活其他面向間的關係時，先要區辨出「自然親屬」、「擬制」與「創制」；這三者在全體親屬體系中的位置與角色不同，與其他的社會生活面向也有不同的連屬。例如，親屬的意識形態排除了「利害」的考量，強調不求回報的互助。這一方面可以擴散到政治與經濟生活等面向（成為最後求助的對象）（Bloch 1973），但也可能因此而被刻意排除在政治與經濟生活之外（不能運用親屬關係來經營經濟與政治，因為這些以利害考量為特徵的考量，恰恰與親屬倫理相違背）。只有在「創制」的親屬關係中，可以光明正大、名正言順地將親屬倫理與連帶運用到政治與經濟生活之中。創制親屬連結了二者：一方面維繫了親屬關係的倫理面，另一方面則含括了對各種利益的競逐。

整體看來，親屬與社會之間的關係，可以從下面幾個觀點來討論。首先，親屬本身即是社會生活中不可或缺的一部份。所以親屬本身的



研究自然有助於勾繪社會的圖像。同居共食、週末探訪、年節慶典等，正是家以及親屬經營「社會」生活的實例。再如各個家與家族都依照相同的原則來運作（如男子繼嗣、依照房份等，如有窒礙難行時，則進行擬制），共同構成了社會。

其次，是透過各種「社會」活動來定義「家」（及其與聚落間的關係），如神明繞境與換香（參見第五章的討論）。

親屬關係本身（指的是依據血緣來定義）也可以擴展。第一個方式是由家、家族、宗族與姓氏組織，沿著父系繼嗣的原則向外推廣。第二是透過擬制，將沒有血緣關係的人建構成彷彿有血緣關係的人，或者修正父系繼嗣的原則（如招入婚及由此而來的從母姓子女）。另一個擴展的方式則是透過創制，如結拜兄弟。此時，親屬語彙與意識形態被用來經營親屬以外的社會生活。此時，所突顯的是親屬的理想面（如結拜兄弟所強調的是同胞兄弟之命運與共），純正親屬關係的摩擦面反而被淡化（或者刻意避免）。<sup>58</sup> 最後一個擴展方式則是親屬範疇與觀念的轉化與借用，「頭家」是一個例子。頭家同時指涉了家、家與家之間的關係、雇用關係、宗教祭祀與政治體制。這裡涉及了「家是社會生活的隱喻」，如「一國好比一家，治國好比理家」（參見第

---

<sup>58</sup> 家與社會連屬的另一種方式是台灣私法所謂的親屬關係的「私法與公法上的效果」（台灣省文獻委員會 1993a: 394-399），討論的是法律與親屬間的關係。中國大陸傳統上的律例，規定了親族間的尊卑名分與長幼順序，從而有其法律上的效果。在私法上，這表現在服制、婚姻（禁婚範圍）、扶養（義務）與繼承，也就是律例規定了親族關係的輕重與範圍，並以刑法來處置違反者。在公法上，則將親族關係當作犯罪要件來考量，並據以加減刑罰（如尊對卑犯罪，罰較輕，反之則較重）。但親屬關係的公法與私法的效果必須視情境而定。以同父異母的兄弟姊妹來說，在涉及犯罪情事、服喪時，沒有親屬關係（視同外人），但是卻彼此禁婚（亦即被視為是有親屬關係的人）。再如官員聽訟時要迴避有服親（台灣省文獻委員會 1993a: 379）等。

六章的討論)。

最後一種則是透過整體社會範疇來連屬，具體的例子是「份」。<sup>59</sup>親屬關係中的一個基本原則是依房份行事。例如在台灣拓荒時期，土地的分配是依據所出的勞力（「股」或者「份」），以及土地繼承時的「持分」。茶鄉目前的親屬生活以房份原則為主，政治生活則以丁份為主，經濟生活則以股份為主，而這三個原則都是「份」這個整體社會範疇的呈現。<sup>60</sup>底下將針對這點進一步申論。

男子繼嗣與男性同胞對等是茶鄉家族運作很關鍵的兩個原則，可從依房份行事看出。黃家的茶行是祖公的產業，所以在繼承與持續經營中，都是依據房份的原則，由各房出一人來共同經營。

除了依房份行事之外，還有依丁份與股份來規定親屬之間的權利與義務（陳其南 1980；莊英章、陳其南 1982）。在 1860 年代以前，台灣常見的親屬組織是丁仔會與祖公會。丁仔會是以某位唐山祖為核心，由其所有男性子孫志願參加，均等出資。丁仔會可以聯合組成更大的祭祀團體，成為祖公會，其組成是以股份名義為之，成員資格由出資與否來決定，與設立者之系譜關係無關（陳其南 1980: 290）。這都是移植性的宗族組織，要到 1860 年代以後，本土性的宗族組織（依房份行事的小宗族）才逐漸出現。

---

<sup>59</sup> 經濟社會學的一個核心概念是「鑲嵌」(embeddedness)：經濟上的交易要放回社會關係中來詮釋。本章有關親屬的討論，讓我們正視「社會關係」。社會關係是什麼？親屬無疑一定會被當成社會關係中不可或缺的一環，有關經濟生活的研究，也以親屬網絡為促成各種經濟交易的一個因素（親屬關係的經濟功能）。本章正面處理親屬關係，發現親屬內部有其自成一格的運作邏輯，同時親屬也有向外擴散的機制（創制、範疇的引用、整體社會範疇的呈現、隱喻以及親屬在公法上的效應等）。不同機制呈現出了不同樣態的「鑲嵌」。

<sup>60</sup> 宗教生活以家為核心，但在祈福與奉獻時，則是以丁為單位（如題丁與祭解）。參見第五章。

按房份行事是純粹家族主義：以房為單位（這是親屬生活特有的社會單位）、天生的、強制的（非志願性）與均等的（各房有相同的權利與義務，保證名額與份額）。按丁份則是以個人為單位、天生的、志願的與均等的（保證參加資格、參加的話一律均等、但可不參加）。按股份則是以股為單位（可以是個人或是團體法人）、後天的、志願的與不均等的（保證可以報名、參加的份額可以隨意）。上述三種原則在親屬生活中都看得到。<sup>61</sup>其中，只有按房份是親屬生活所特有的，按丁份與按股份的原則，並不限於親屬生活，在宗教生活（如慶典中的題丁、神明會中的依股份原則）或經濟生活（如捕魚以股份原則來分配漁獲）也可以看得到。<sup>62</sup>

就茶鄉的田野來說，可以觀察到了丁份的運作（如題丁），與股份的運作（如「十三股」這個地名說明了當初由十三個人合力開墾）。報導人也證實當初開拓茶鄉時，只要有出人力，都可以分配到土地。我們可以推論說，依丁份與依股份行事的原則，自台灣拓荒時期以來，就一直存在，甚至直到今天仍是宗教活動與經濟活動的原則。而拓荒時期，親屬生活並未依照房份來行事，主要是無「房」可分：初期來台的大多是羅漢腳，無法成家。既不能分，只有「合」，而且不是家與房之合，而是單身漢（丁）的合。

然而這個「合」，並不是任意的組合，而必須是同一個唐山祖的子孫才可以合，才可以合組「丁仔會」與「祖公會」。換句話說，看起來是依丁份行事的丁仔會，仍然有其「親屬」資格的關卡，只有在通過這個關卡後，才可以依丁份行事。這是依丁份（俗話的「按人

61 值得注意的是房份、股份與丁份的代表人，都是男性。本章從頭至此，性別邏輯不時浮現，依此來探討茶鄉的親屬生活，應該可以呈現出一幅嶄新的面貌。

62 所以莊英章與陳其南(1982: 295)才建議將其當作地緣社區的運作原則來看待。

頭」)在親屬生活中的呈現。一個合理的猜測是，丁仔會在追溯共祖的時候，可能也是依據「房」的原則：你是哪一房的後嗣。所以將丁仔會中的按丁份當作非家族主義的運作原則，可能不夠準確；比較準確的說法是：在家族主義的架構下，採行了非家族主義的原則。理想的狀況是依據房份，但現在一方面無房可分，另一方面在唐山的各房並未全部來台，所以才會以丁份來行事。這裡的順序應該是：房份為先；房份無法推行時，依丁份或者股份；房份、丁份與股份之間有階序性的關係。同樣的，祖公會的按股份原則，不是一般股份原則，而是在共祖的前提下，所進行的按股原則。這是按股原則在親屬生活中的呈現。

本章所討論的招入婚，其權利義務的安排則與此不同。在婚入家中，養生送死、祭祀祖先與財產繼承是一體兩面，有「勞」才有「份」；表面看起來是依房份運作，其實是依股份。而招夫在原生家中的房份資格消失，必須透過具體的貢獻，才能重新取得原生家中的房份資格。股份原則（有勞始有獲）必須先行，才能取得原生家庭中分配遺產的資格，之後，依房份的原則才開始運作，也就是先股份，後房份。如果做進一步推論，我們甚至可以說，房份本身就是依據對等交換的股份原則來運作，如親子之間「養」的循環所呈現者。

1860年代以前的台灣，親屬組織尚未在地化，所以丁份與股份是主導原則。但在日據與光復初期的台灣，親屬組織顯然已經在地化，但我們仍然看到了救濟父系繼嗣原則的擬制親屬底層的股份原則。這對於我們瞭解台灣當代社會的資本主義有重要的啓示。「份」還有其他各種呈現，例如村民大會的回饋金爭議，也涉及了「份」的觀念。在茶鄉的水源保護區補償費爭議中，各種分配原則都出爐了。依據人口來分配回饋金是官方的作法（按丁份），但也有村民提出，應該依據土地面積來分配回饋金。因為有土地才有水源，而土地是祖先努力開墾而來，要補償土地，就要補償祖先的努力（有「勞」斯有

「份」)。而現在的子孫則是依據房份來繼承這些土地（房份原則）。這也呈現在各種土地爭議（以及土地徵收補償費的爭議）之中，也就是所謂的「持份」的問題。

依人口來分配回饋金，反映了「統計學」的「社會」概念，以個人為中心，只有「分」（分割與分配）的意涵。雖然同樣是以人頭為單位，題丁的目的是在「合」，而與依人口分配回饋金不同。依土地面積來分回饋金，則是涉及了股份與房份，是一個以家為中心的社會觀。「持分」則有「合」以及社會連帶（親屬）的意涵，是一種有機的「社會」概念。<sup>63</sup>

「份」強調了平等的原則：人人有分。舉例來說，有關公益活動的捐獻，有錢的頭家當然可以大筆捐獻，但不能忽略了能力較差的人，因為在公益活動中，人人有分。在這裡看到了「份」所蘊含的平起平坐的社會規範。在用水的爭議中，可能個人未盡其本分，或者因為「本分」之內涵十分曖昧。但在建廟中，涉及了宇宙觀上的最後定位（帶有命運意味的「份」），捐獻都是油然而發自本分。

讓我舉一個例子來說明。

有一回保坪宮的主任委員與其他的六個委員，將上帝公請去木柵指南宮參加做醮，預計晚上會回來。回來的時候，將祭品帶回來，交代廟公請人來廟裡煮一煮，請委員以及附近的人來吃。廟公說：「煌ㄟ（另一位老先生）說要吃就自己來了，如果要人家去叫，沒被叫到豈不是會抱怨為什麼有叫他沒有叫我？」(C5, 12/14/98: 1)

避免挂一漏萬的原則也出現在迎媽祖時請客的問題上。大林村迎媽祖時，我問街上的幾位老先生要不要去給人家請？他們都說不要。其中一個很重要的原因是：去了這家，沒去那家，豈不是要給人家講話？一位報導人說，她去了，還好是人家用車子載她去的，如果是用

---

63 第六章將對此做進一步的討論。

走路的，大概就不是那麼容易走回來了（一定會給拉住請吃酒）。

再如結婚的例子，茶鄉居民對於收紅包的場合，通常不會發帖子，以避免挂一漏萬而得罪人，或是讓人誤以為是要紅包。茶鄉人際關係緊密，發或不發帖子給人，都會有副作用（因為人人都有參加婚禮的份）。那麼親戚朋友如何知道有人要結婚呢？通常是透過茶鄉緊密的消息網絡，打聽而知。知道某人的兒子要娶媳婦了，相識的人可以衡量是否要包紅包參加。對於喜事的主人而言，由於沒有發帖子，所以不會有挂一漏萬的情況發生。相反的，如果是不收紅包的聚餐，則一定會廣發帖子。

村民試圖建立全面含括（周到）、沒有遺漏的社會關係，背後是因為「人人有分」。保坪宮請吃祭品的例子還暗示了神明的庇佑（體現在祭品中），人人有分。這涉及的是每個人在宇宙觀中的定位。

這在土地「持分」中也看得出來。「持分」主要用於土地的共同繼承上。<sup>64</sup>同一祖先下來的各房，共同繼承了祖先所擁有的土地。「持分」的目的不是要分，而是要「合」。祖宗傳下來的土地，不希望因為一代一代繼承之後，被分割得四分五裂，所以才會有「鬮分」及「指界共管」的方式。

所以持分的必然是共祖的各祧兄弟。這樣一來，持分不僅僅只是涉及土地所有權的「經濟」觀念，而是因為親屬關係而來的一種土地運作，在這個意義上，親屬關係比土地所有權的觀念更根本。舉例來

---

64 至於「持分」這個概念或運作從何時開始，也值得考察。「持分」到底是地政業務所創立的概念，還是當事人自己發展出來的民俗概念？是一個一般性的概念，可以用在各種產業共有的情況，還是一個僅適用於親屬共有土地的情況？現下的「持分」已經不限於有親屬關係間共有土地的關係，而且可以用於非親屬間共有土地的關係。此外，當事人如何在理解這個概念？考察「持分」的字義之歷史，應該可以透露出漢人社會文化邏輯的一些訊息。

說，如果有一祧想要放棄持分，那麼他得先徵詢其他各祧是否有人願意承受，如果沒有，才能賣給外人（「理論上」）。

諷刺的是，原先是爲了「合」而來的持分安排，到後來竟然成爲各祧間爭議的來源。現在的「持分」觀念，已經擴張到沒有親屬關係之間的土地或者房屋共有關係之上。

「持分」這個「分」字，不僅具有「祖先的土地中應該有我一份」的意思，同時還有「本分」的意涵（各祧必須謹守本分，不違祖訓，各自好好管理闔分得到的土地）。進一步延伸，這個「本分」不僅有經濟上的意涵，也有待人處事（倫理）上的意涵。如果引伸得更遠一點，則還有宇宙觀的意涵，也就是有人生在世的「命」與「運」的意思：要認份。「份」在此有「宇宙中的定位」之意思，像平劇中開場所唱的「萬事分已定，浮生空自忙」。一個人天生的才華，則被稱爲「天分」：「天」與「分」結合在一起，說明了天生注定的部份。這個「天」比較接近決定運數的「天」（「天意」），而與物理意義的「天」（天氣）、象徵與暗示人事的「天」（風水）、宗教意義的天（拜「天公」）、自然萬物之理的「天」（四時運行）不同。

經由擬制親屬的「自然化」的過程，家族運作所依據的父系繼嗣法則再度被自然化。家與家族被自然化，意味著房份（及相關連的丁份、股份、持分等）被自然化，同時也自然化了「份」這個底層的整體社會範疇，使其取得「無庸置疑」(taken-for-granted)的性質。另一方面，由於「份」帶有宇宙觀的成分，從而讓家的運作原則（父系繼嗣）取得宇宙性的認證(cosmological authentication)。

「份」所蘊含的公平對等，正是勞動力雇用關係（「倩」）的基本原則，只要合乎「份」的原則，勞動者並不在意勞動力之給付方式，這是「純勞動」意識的來源之一。<sup>65</sup> 更具體地說，貫穿在按勞配股與

65 牟斯(M. Mauss 1989)有關禮物交換的分析，同樣也是關注當代經濟與倫



第一種「倩」（「事頭中心」）中的對等交換原則，可以讓第二章的「以倩為買賣」以及 1950 年代以來工業化部門的「純勞動」變得可以理解。<sup>66</sup>

### 親屬與人觀

從「人觀」來討論親屬，是晚近親屬研究的一個進展：或者從個體與社會人的區辨著手、或者由物質的分享（如共食、哺乳與同居等）著手（Carsten 1995），或者由構成一個人的魂與魄與親屬實踐所企圖完成的道德人理想（「好命」）著手（林瑋嬪 2000），來重新理解「親屬」。

林瑋嬪(2000: 5)認為：「這些親子間的義務與權利一方面支持了父系的意識形態，但另一方面它們本身也被賦予一種獨特的文化價值，即『好命』的理想。此理想不但強調了父系傳承，而且更是一種『道德人』的概念。」換句話說，台灣漢人的親屬實踐（特別是親子之間權利與義務的互惠關係）定義了一個「理想人」，同時也是完成「理想人」的手段。

本章有類似的發現：老人的「安養」最好在家中由兒子來承擔，否則就是不幸，以及親子等同（子之成就即為親之成就）。但本章也從不同的角度來考察親屬與人觀的關係。首先是從整體社會範疇來探究漢人親屬關係的底層運作原則。其次，本章突顯了人觀的另一個面

---

理生活的安排，但他有關在地人對禮物的理解之討論，導向了在地的範疇 *mana*。Lévi-Strauss ([1950] 1987) 認為 Mauss 還差臨門一脚：訴諸於在地文化範疇，並不是「科學」的探究；唯有 Lévi-Strauss 與現象斷裂的結構論分析，才是「科學」的分析。這是相當複雜的問題，我在這裡採取的策略是導向我所關注的台灣社會的具體問題：台灣資本主義的形成、運作與特徵。

66 第六章將進一步討論這個課題。

向：「自然」與「人法」的糾結。第三、本章擴大「理想人」的內涵，將體現永恆的方式納入。最後，本章將從親屬、公民與工作者三者間的分合來考察漢人的人觀。先從最後一點談起。

茶鄉村民認識其他人的主要方式是透過親屬範疇，如他是我隔壁祧的弟弟、我姑姑的一個表叔的兒子等。認識自己的主要方式也是透過親屬範疇，我是某某人的兒子、我媽媽是閩瀨的人等，再如好命的人指的是能在原生家庭中長大等。茶鄉村民的基本認同是來自親屬範疇。成爲一個人，意思是成爲人子、人女、人父、人母、人夫、人妻等；反之，亦只有成爲人子、人女、人父、人母、人夫、人妻等，才能成爲一個人：一個認識他人、被他人認識、也能認識自己的人。要言之，一個人無逃於親屬網絡之間。即便是在婆媳關係中的主動性與創造性（如前文所言），也仍舊是繁衍了婆媳關係（雖然是性質不同的婆媳關係）。<sup>67</sup>

由此看來，台灣漢人社會並無近代西方個人主義中獨立自主的「個人」的觀念：以個人身體爲範圍的主體，是一個無可質疑的實體，獨立存在，是所有社會關係的原點。台灣漢人社會中獨立自主的「個人」，只能在「出家人」身上發現：唯有「出家」，才有「個人」。<sup>68</sup>

近代台灣社會已經是所謂的「公民社會」，成員除了是「親屬人」

<sup>67</sup> 女性被親屬關係鑲嵌（與建構）的程度，遠高於男性，有反省力的婆婆，仍然是以良性的婆媳關係爲目標。女性的「自我」一直是鑲嵌在親屬關係之中：是被交換的標的、是以夫爲代表的夫妻一體中的一個成分、最終則成爲夫家的祖先。而男性則另有替代的可能，如以工作能力與成就來表達與建構自己。

<sup>68</sup> 正如印度的種姓社會中，被種姓社會定義的人，絕不是獨立自主的個人；獨立自主的個人只有在遁世修行的教派中才能發現（杜蒙 1992）。我們可以推論，台灣社會中的未婚女性較容易出家（相較於已婚的女性以及所有男性）：未婚女性雖然出生在原生家庭之中，但注定要離開，「流動」是女性的定義性特徵之一。

之外，也是「公民人」。但細看公民身分的取得，仍然與「親屬人」緊密關連。日據的戶籍制度以及國府來台以後的身分證制度，都記載了公民的「父」與「母」（以及住所）。表面看來，成爲一個公民與成爲某一家的家人之間並無關連，但是戶籍登記制度與身分證制度透露了「家」、「戶」與「國」三者間的連結：納稅、服役、社會福利等，皆是依據戶籍與身分證上所登載的「家」來執行。家與國除了「隱喻」上的關係（一國好比一家，治國好比理家）之外，還有這種具體的制度安排居於其間。

即便到了工作場所，有「工作人」的身分，但是「親屬」成分依舊在運作：從健保保費以戶爲計費單位到「打拚是爲了養家活口」，都說明了這一點。<sup>69</sup>

當代台灣社會中，「親屬」（做爲親屬的人）、「公民」（做爲公民的人）與「工作」（作爲謀生的人）三個範疇已然分化，台灣漢人的人觀同時在這三個範疇被建構。雖然人觀與親屬已不完全重疊，但親屬仍是人觀呈現的主要場域，也是建構人觀的主要要素。「公民」與「工作」雖然也是建構人觀的成分，但仍舊可以看到這二者立基於親屬的痕跡。分立、立基與連屬是上述關係的最好說明。<sup>70</sup>

此外，「人法」與「自然」的區辨與連結，是說明台灣漢人人觀

69 茶鄉老人沒有「退休」的觀念，也顯示出「活到老，做到老」是其人觀中重要的成分。

70 第二章由勞動力所觸及的人觀、第三章中國家之整體化與個體化作爲與村民的抵抗所建構出來的人觀以及本章親屬所呈現的人觀，在內容與呈現的樣態上，有何異同？彼此關連為何？做茶、賣茶與受雇的過程中，呈現出了自立自足、平起平坐的圖像；在政治生活中，則呈現出積極對抗政府分類與受到國家暴力威脅的「公民」；在宗教生活中則看到以家爲單位的祈福的人。綜合起來的人的圖像是什麼？人觀與整體社會範疇（「頭家」、「份」與「會」）之間，又有什麼樣的關係？第六章有初步的勾繪。

的另一個方式。「自然」是天生，是人無法決定的。但是人可以對既定的自然加工，以人法濟「自然」之窮（此地的「自然」已經是經人法定義的「自然」，如父系繼嗣才是「自然」）。這是另一個層次的「人觀」（什麼是人力可為，什麼是人力不可為）(Strathern 1982a, 1982b)，仍然緊扣著「親屬」的人觀。

### 永恆與時間

人觀所引出的另一個課題是，在親屬生活中，村民追求的是什麼？背後深層的關懷是：他們如何面對「人必有一死」？他們如何經驗、追求與看待「永恆」？「不可絕嗣」是他們的答案。這或者可以順從自然之理完成，如父系血緣繼嗣中的男大當婚、女大當嫁，夫婦敦倫，枝葉繁衍，或者透過姓氏與祭祀。最理想的方式是二者一致與同步。如果自然有憾，那就只能透過傳字姓的方式來超越有限的個體生命了。看來，「字姓」意味著有同姓的後代繼續繁衍下去；同姓氏的子孫有「祭祀」的義務，從而讓自己身後有人祭拜懷念。茶鄉村民體現永恆的方式很務實，一方面是透過自然的男女生育，另一方面則透過擬制的親屬來延續。相對於西方文化可以透過藝術的創作或者與上帝的合一來體現永恆，台灣漢人體現永恆的方式很「日常生活」（如男女交媾、生育子女、繼承遺產與祭祀祖先）。而這都「不言自明」，也就是不常被搬到檯面上來當作話題討論。更重要的是，這種體現永恆的方式，人人可為，十分公平。

永恆的另一面，是對待此世的態度。旅行或者短期居留他鄉時，一切會從簡，因為這只是「暫時的」，最後仍然要返鄉。旅行或者客居時的心態是「不執著」、「不意必固我」。這種不執著的態度，在回到家鄉之後，卻發生了質變。此時，一切要最講究的，彷彿人可以長生不老；一切都要爭，彷彿這是性命交關的事情。也就是說，此時的心態是「執著」，未曾將自己當成此世的過客。

對茶鄉的村民而言，不執著的客居心情，甚少（甚至從未）浮現。眼前的種茶、採茶、做茶；選舉時的派系動員；年頭年尾戲；媳婦下次生育的日期；兒孫下次回來的時候等，這些活動佔據了大部份的心思。深深融入此世，「永恆」未曾成爲主題(thematized)，也未曾成爲問題意識(problematized)。他們的「永恆」體現在做茶時對香氣的追尋、等待與掌握（參見第二章）；體現在子孫的繁衍（本章）；體現在年節的祭祀（參見第五章）。這都是在不言自明、無須論證的狀況下進行的。茶鄉人確實心有所繫(Care)。

在地人的存有經驗(*Da-sien*)確實是務實的「融入此世」(being-in-the-world)，<sup>71</sup> 但沒有被拋擲(throwness)至此世、沒有被設陷(fallen prey)、也沒有邁向死亡(being-toward-death)的焦慮，從而也沒有此世的存在是否純正(authentic)的煩惱(Heidegger 1996: 213-217, 240-249; Tiryakian 1962: 106, 113)。另一方面，在地人對時間的態度，則透露出時機的敏感、專注在當下以及馬克思所勾繪的勞動時間（及由此而來的剩餘價值之創造與萃取，反映在他們對茶工的態度之上）。這種對時間的態度可以掩飾存有經驗，讓後者不以現象學的方式呈現：或者對存有經驗視而不見，察而不覺，或者遮掩住存有的實相（如「人必有一死」）。但這種對待時間的態度也可被用來正當化後者，使其不被質疑：「日子就是這樣過下去：好好做茶賺錢養家」。村民的經驗確實是實務的、順手的、不質疑的「融入此世」，但是不論「融入的方式」(being-in)或者「世界」(the world)都有別於 Heidegger 所勾繪的存有樣態，關鍵的差異在於村民對待此世的態度。

經濟生活的核心範疇可能是「物」，而親屬生活的核心範疇可能

71 這與村民做茶時「集中於當下」的經驗類似。同樣的，村民對宗教抱著務實態度：他們不是以超越的觀點來「此世」，參見第五章。村民「融入此世」，是融入做茶謀生與家庭生活，而不是融入超越的宗教世界（如西方中古）。

是「人觀」，但是深究二者，卻都可以發現「時間」這個範疇。<sup>72</sup>以茶鄉的例子來說，在造物的經濟生活中，時間的呈現方式是「時機」（要抓對時間）、集中在當下以及對勞動時間的價值的敏感。在造人的親屬生活中，時間的呈現則是：日常的生育繁衍（及其擬制），藉以追求「永恆」（血脈與字姓之萬代傳承）。「時間」在「物」與「人觀」這兩個範疇中的呈現樣態不同。

招贅、收養與結拜，都是逐漸式微的「風俗」，但其所透露出來的底層概念與邏輯，仍然可以在當代台灣社會中發現，這有助於我們理解型塑台灣當代社會的三種力量（資本主義、現代國家與台灣社會在地的理解範疇與運作原則）的交互作用。以本章來說，被自然化的是父系繼嗣，但透過對父系繼嗣的二度建構，可以看出「有勞斯有獲」的股份原則。漢人的股份原則不僅僅只在經濟活動中呈現（如龜山島的漁團，參見王崧興(1967)），也在親屬關係本身中呈現，而且被自然化。對等交換的社會性原則，清晰可見。這在理當是「神聖」的「宗教」生活中，是否可以辨識出來？又會以什麼樣的面貌出現？

---

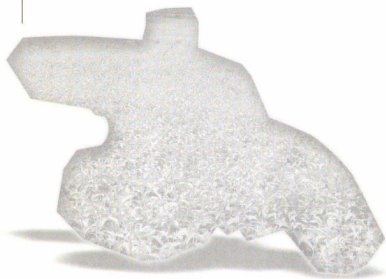
72 參照黃應貴(1993b, 1995c, 1999)所編有關基本文化分類概念的系列專書。





第  
五  
章

年例中的神明、人  
與社會



**顧**名思義，「年例」是每年都舉行的祭典，如：年尾戲、正月十五慶典、上帝公生日、中元普渡、土地公生日、祭解、以及五年一次的迎媽祖等。這是一般所謂的「宗教」活動。本章將探討這些年例，勾繪其儀式活動與信仰理路。我將區辨不同種類與性質的「儀式」，探究各自的機制與效應。其次，我將指出人構想神明的方式（擬人、類比、矛盾中的保險等）以及神人關係（從衆、保險、認知到物理事實、神人分工）都暗示了「務實」之基本態度。「務實」的態度在年例這個理當超越的「宗教活動」中特別突顯。神人分工以後二者間的關係（許願與還願）以及宗教性社區的分化與變遷，則呈現了對等交換的原則。但「神明」仍然有其特殊性：神力高於人力（可以濟人力之窮）、神力無所不在、不受派系、貧富等影響。「神明」界一方面與其他社會生活面向有共通之處，例如都被「務實」的態度所滲透，以及依據對等交換的原則來運作，但神明界仍有其不可化約的特殊性。這是立基於共同基礎之上，但卻有其自身的特徵，就像淺浮雕一樣。但是務實心態與對等交換的原則在此並未被轉化。最後，我將以茶鄉的年例為例，分別檢討「宗教是社會的再現」中的「宗教」、「再現」與「社會」，並進一步思考：務實與對等交換的社會性原則、整體社會範疇與台灣資本主義間的關係。

## 一、年尾戲

依據在地耆老的講法，年尾戲<sup>1</sup>的目的是保佑地方安寧，其中很

---

<sup>1</sup> 茶鄉各村各自舉行年例。各村舉行年例時，都會到茶鄉的主廟保坪宮來迎玄天上帝至各村與各村村廟主神一起繞境。依不同的年例，各村還會到景美迎保儀尊王。五年一輪的媽祖繞境，則是由保坪宮出面，至關渡迎媽祖，然後再由各村輪流到保坪宮迎媽祖至各村繞境。本章以坪林村為焦點，主要包含了老街以及水柳腳。茶鄉主廟保坪宮同時也是坪林村

重要的一個活動是從景美請來保儀尊王(C10, 12/14/98: 2)。茶鄉的年尾戲（平安戲），是文山區信仰圈的一部份。

### 儀式組織

年尾戲是透過頭家與爐主來集資、安排與執行。坪林村（包括了茶鄉的老街與水柳腳的行政村）的各鄰輪流出一個頭家，再由頭家中依擲筊的結果選出爐主。從前的頭家，也是擲筊來決定的，但是因為現在年輕人都已經外出，剩下的都是老人，老人不願意多事，但也不能讓其中的某個人推掉頭家的職務，所以在十幾年前改為輪流，輪一次大約十幾年。選爐主時，則是在神明前面將今年的頭家一個一個擲筊，以得到「允」杯最多的頭家當爐主(H1, 12/1/98: 3; C2, 12/3/98: 3)。以1998年的年尾戲來說，有一個鄰仍然用擲筊的方式決定頭家。但其他的鄰則改用輪流的。爐主的部份則一定用擲筊來決定(12/15/98: 6; 12/16/98: 1)。<sup>2</sup>

就組織和活動目的來說，年尾戲是爲了祭祀神明，所以是宗教性的。就組成的原則來看，擔任爐主需要神明同意，所以也是宗教性的。但頭家由擲筊改成輪流時，其安排原則中的宗教成分（神明認可）消失了，各戶依序擔任頭家的社會性原則被突顯出來。但爐主這個最重要的位置，則仍然一定要神明同意，仍保有最強的宗教性格。一旦頭家與爐主選定，除了祭祀神明之外，也要負責一些「俗務」，如收丁口錢、開會協商等，這又是屬於人與人之間互動的「社會」活動。<sup>3</sup>

的村廟。

2 以下所提及的年例，皆有類似的儀式組織，依據相同的原則來運作，但各個年例有不同組的頭家與爐主，不再贅述。

3 從前爐主與頭家選出來以後，兼理慶典活動與日常事務，後來則分工為爐主頭家只負責慶典活動，廟裡的日常活動交由管理委員會負責(L3, 5/4/99: 4)。

頭家之選任由擲筊改成輪流，是儀式組織對社會變遷加以調適，但調適有其限度：頭家可以改成輪流（而且有些鄰還是依據擲筊來選頭家），但爐主這個重要的位置則仍須依據神明的意旨來選任。<sup>4</sup>

年尾戲的經費主要是丁口錢。頭家的主要任務之一就是到各戶去收丁口錢。年尾戲之前，頭家到轄下各戶去問「今年要題幾丁幾口」，登記後再交給爐主彙整。這個丁口名冊在年尾戲的法事中，由道士向天庭報告。這個丁口名冊也是計算經費的依據，本年的年尾戲總支出除以總丁口數，就是每丁該攤的錢。

從收丁口錢的範圍來看，年尾戲是以村為基本單位，以老街及水柳腳為中心。除了老街之外，「其他沒有廟的地方，因為都信仰神明，所以有人邀請也會一起參加。其他地方都有他們的廟，他們參加自己那邊的廟就好了，不需要參加我們這裡」（C10, 12/15/98: 3）。一旦各地有自己的村廟，就可以進行自己的年尾戲，這是對等的原則。但其中也有階序：各村仍然要請保坪宮的主神（上帝公）前去奉祀。即便是「宗教性社區」也不是單一的，而是同時有很多個，其變遷與分化的原則是宗教性的（有自己的村廟），其實質精神則是平等與對等交換。這許多個宗教性社區，在範圍與成員組成上有差別，但在信仰與儀式上則是類似的。<sup>5</sup>

4 在討論「宗教」與「社會」的關係時，對「宗教」本身的細緻區辨，有助於釐清有關這個課題的爭議。如果「宗教」指的是「儀式組織」，那麼這個儀式組織的性質基本上是宗教性的，但其組成原則會因為社會變遷而發生有限度的變化。Harrell (1982)的三峡研究，指出姓氏作為儀式組織的原則，並未因為社會變遷而發生變化，從而儀式組織比社會組織更持久。

5 雖然都是茶鄉人，但在題丁這件事上，卻有許多個體現「社會」的宗教性社區。涂爾幹(1992)認為宗教是社會的再現，而社會是一個同質共識實體。V. Turner (1957)同意「宗教是社會的再現」的說法，但認為「社會」充斥著衝突與矛盾。所以「宗教」除了再現「社會」之外，還有誇

題丁以家為單位，從「誰會被題」可以看到在地人對「家」的觀念以及宗教邏輯的運作（參見第四章的討論）。扼要來講，題丁涉及了「家」的觀念、官方的戶口登記、以及宗教性社區。從祭祀神明以保平安的觀點來看，只要被認定是家的核心成員（父母、未嫁娶子女、兒子的配偶、孫子女）就會被題上去，不論戶口是不是仍然在茶鄉。這個核心觀念相當穩定。然而題丁就是要一起分攤年尾戲的經費，也就是要出錢。對於沒有收入的老夫婦來說，可能是一個負擔。戶口在不在茶鄉就創造了一個可題可不題的空間。但大部份的人仍然會題上去，因為不題意味著減丁，也就是家中有人去世，大部份人都有所忌諱。若搬到外地的成員成為當地的頭家，則可以確定不題，因為他已經很明確地屬於另一個神明保庇的宗教性社區（參見第四章）。三個要素彼此糾結，但宗教邏輯仍居於主導地位。

外地搬進來的人，則呼明：「願意出丁口錢，但是不輪頭家爐主」（C5, 5/6/99: 9）。住在老街後面的退伍老兵以及已經搬出去外地但回來收茶的人，則沒有參加題丁。日常生活中，這三種人（參與題丁並且輪頭家與爐主者、只參與題丁者、不參與題丁者）都住在同一個區域，有著各種宗教活動以外的關係，姑且稱之為「社會性社區」。題丁與擔任頭家和爐主是在建構一個「宗教性社區」，亦即向天庭上告的疏表中所包含的、受神明保佑的一群人。大體而言，社會性社區的成員大部分被納入宗教性社區，也就是說，宗教性社區與社會性社區大體相應。但在這個組織及其活動中，村民的認同也被「做」（區辨）了出來：題丁並且擔任頭家與爐主之輪流與擲筊是這個社會性社區的「完全會員」；參加題丁，但不擔任頭家與爐主是「準會員」；連題丁都不參加則是「非會員」。這個被「做」出來的宗教性社區，有別於日

---

大衝突並且重新整合「社會」的作用。這涉及了「一」與「多」的關係。在媽祖繞境中，我們對此會有進一步的討論。

常生活中的社區，派系的區辨被消弭了，經濟能力的差異也被消弭了（透過按丁份以及擲筊與輪流的原則）。但相同的是，這兩種社區都是以家為單位。

題丁的「實務」意義是大家共同出資，舉辦平安戲。題丁的宗教意義則是：報名加入上表天庭的疏文之中，成為宗教性社區中的一員，共同受到神明的保佑。題丁是以「家」為單位，因此一定是被認定為家中成員的人，才會被家長題丁。但是不被題丁的人，不見得就不是家中的成員，如前例所說的成為別區的頭家，則不會在茶鄉被題丁，但他仍是該家的成員。此外，題丁是不分派系，派系與擔任頭家與爐主沒有關係，而且不論是哪一派，都要交丁口錢。題丁是一個實務性的、宗教性的、社會性的與「去政治性」的行動。

對各家收丁口錢時，是按丁份來收取的。三十多年前，女子僅算半丁，但現在已經一視同仁了。按丁份收取年尾戲的經費，是依據「人人有分」的平等原則以及「有題丁必須列入疏文接受保庇」的對等交換原則來運作。

在題丁與輪頭家爐主的過程中，我們看到主導的宗教邏輯以及其所蘊含的「社會性」原則與效應。

### 儀式的核心

保坪宮年尾戲的法事，透露出了幾個訊息(12/15/98: 1-8)。首先，法事完全交由儀式專家，這些儀式專家有專職也有兼職，在接到「訂單」後，彈性組合成一團道士前來舉行法事。村民則由爐主代表「跟拜」，其餘的人在各自的家裡拜，並且忙著請客。這是一個「代表性」的儀式。<sup>6</sup>

6 這是從一般村民的角度來看。他們並未親自參加法事，只是推派爐主代表參加。當然，他們的名字出現在疏文當中，但這仍然與親自參加法事

儀式由起鼓、發表、誦唸諸神明成道的過程、請道教祖師爺（老君）、拜天公、拜經與謝壇所構成。拜天公時有高出來的供桌、不一樣的金紙、火把、總疏文等；天公在這裡透過儀式被體現，是儀式的高潮。<sup>7</sup>

誦讀總疏文則是拜天公中關鍵的儀式要素之一。疏文的大意是：保坪宮的爐主、頭家與各戶丁口伏請神明保佑，「出入平安，百業順遂」。這是很務實、很現世的祈求，祈求日常生活與營生活動的平安與順利，而不是救贖。

年尾戲時老街上的整個場景是：家、流水席與廟(12/15/98: 7-8)。中心點是保坪宮的二樓，這是法事舉行的地方，也是本地以及出外的人回來燒香的地方。各家仍然在各家舉行祭拜，有的是「呼請」上帝公與保儀尊王，有的則是來廟裡換香。此外，各家也擺上流水席，請客喝酒。

廟與各家之間，似乎是二分的。具體地說，廟裡舉行的法事，似乎與各家無關，各家在各家拜拜，似乎不特別留意在保坪宮舉行的法事，也不一定到保坪宮參拜，一起參與法事，因為法事已經交由道士團來執行，而整個社區也由爐主代表參加。村民派爐主代表參加廟裡的法事，上表天庭的疏文也包含了丁口名冊，各家的宗教義務就已經完成了。當法事正在舉行的同時，各家的流水席也已展開。

---

有別。從爐主來看，他當然參與了法事，主要的工作是「跟拜」，也就是跟隨在道士後面，按照道士的指示，做各種儀式性動作。

<sup>7</sup> 法事是道教的儀式，所以是一個普同的儀式。但這個儀式卻是在供奉玄天上帝的保坪宮舉行，從而結合道教的普遍性與在地寺廟的特殊性。陪同媽祖出巡的各種「在地」神明，更將這個過程細緻地呈現出來，參見稍後的討論。此外，儀式專業使用了各種物品，如畫像、水、樹葉、疏表、小牛角（用以確定神意）、火把、金紙等，是道教儀式體系中的一環，一般村民（包含我在內）對於這些物品的意義可能不很瞭解。在祭解中，物的運用也甚為搶眼，但其意義則較為外顯。參看下面的討論。



然而家與廟的法事之間，仍然有關連。首先，年尾戲當天，家與廟拜的是相同的神明（保儀尊王、上帝公等諸神明）。其次，廟裡的法事已經將各家融合為一個宗教性社區，具現在上表天庭的疏文（內含丁口名冊）之中。第三、各家在家中拜拜時，透過「呼請」邀請眾神明。最後還有一些人將家香拿到廟裡去換廟香，也使得家與廟發生關連(C2, 12/18/98: 1-2)。<sup>8</sup>

要如何解釋這種看似二分（拜拜歸拜拜，日常生活與請客歸日常生活與請客）與孤立（法事只在廟裡舉行，一般人並不關心），但卻仍有關連（祭拜相同的神明、爐主代表、疏文、呼請、換香等）的現象呢？年尾戲中與主壇道士的一席話，似乎有蛛絲馬跡可循：

我：「道教的科儀有反映道教的精神嗎？」

道士：「有。道教的基本精神是『樂生』，做科儀的目的是要替眾生祈福消災，所以從這個角度來看，道教的科儀與精神是相融合的。」

我：「但是你在做這些科儀的時候，信徒們並不瞭解科儀的意義啊！」

道士說：「這也是道教精神的另外一面。道教講究清靜無為，所以並不會勉強信徒來瞭解科儀的意義，所以才會有今天科儀歸科儀，經典歸經典，信徒的生活歸信徒的生活的這種現象。」

我：「你相信科儀可以祈福消災？」

道士：「相信。但是你也要修行。（另外一方面），我

---

8 這個場景，可以讓我們反省「以混合宗教(diffused religion)與特化宗教(specialized religion)來看待中國宗教」的論點（楊慶堃 1976: 334）。此外，法事也未對信眾產生預期的效應，如鬆動社會角色、將個人融入神的世界（如 *communitas*）等。

們修行的人誰來供養？我們也要賺錢過生活啊！」

（他在做法事的時候，確實很虔誠：腰彎到底，伏首膜拜許久，然後再擲一對牛角，問神明的意旨）(12/15/98: 4)

主壇道士瞭解道教的基本精神是樂生。只要有助於替衆生祈福消災的作為，道士都樂意為之，舉行科儀就是一個這樣的作為。這讓道士樂於應村民之請舉行科儀，替村民祈福保平安，讓村民離苦得樂。<sup>9</sup>

但在做科儀時，衆生並不十分瞭解科儀的意義。從道教的觀點來看，這並不矛盾，道教講究清靜無為，所以並不勉強衆生一定做或者瞭解科儀，所以才會有今天科儀歸科儀，經典歸經典，信徒的生活歸信徒的生活的現象。廟中的法事與家中的拜拜二分，村中除了爐主外，並沒有人來參加。看來，漢人社會中的宗教與生活其他面向間的二分，在道教的精神中可以找到種子：樂生與清靜無為的精神讓廟裡的法事之孤立與二分變得可以理解。<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 樂生就是對待此世的態度，也就是 Weber ([1930] 1958) 所說的因宗教教義與關懷而來的「生活態度」(conduct of life)，這個生活態度從而會影響到實務性活動。天主教與一貫道對待此世的態度就與道教不同：前者超越，後者則是深入此世、轉化此世、從而超越此世。

<sup>10</sup> 另一個可以呈現「宗教」與「社會」的關係的例子是上德村的年尾戲。上德村沒有村廟，年尾戲的祭典就在集會所舉行。集會所也是剛舉行過的選舉的投開票所，三尊神像背後的牆上，還貼著一些選舉的法令，如禁止刺探投票秘密……等(12/19/98: 3)。宗教祭典與選舉活動在同一個場所舉行。舉行慶典時，選舉的標語還在，勢必讓村民在某個程度上將這兩個活動連結起來。例如投票時，在投開票所舉行慶典的印象還在，可能就讓投票有「神聖」的感覺。另一方面，舉行慶典時，投開票所中的選舉標語仍在，讓慶典染上世俗的味道，特別是在派系競爭激烈的茶鄉。但村民應該可以區辨出來這兩種活動。如果保坪宮的法事是孤立地舉行，並且受到歌仔戲的掩蓋與干擾，上德村集會所作為慶典場所的氣氛應該不敵選舉，後者在空間上神人融合，但理路上仍是神人二分。

廟裡的法事不僅是孤立地舉行，而且會被其他活動掩蓋與干擾，無法產生「神聖感」與「超越感」。例如大約在下午兩點鐘的時候，歌仔戲也開演了。首先是排出福祿壽三仙，然後，歌仔戲的鼓樂聲，與法事的噴吶鑼鼓聲交織在一起，震耳欲聾，道士們在唸什麼，就都聽不見了。

如果將清靜無為的精神推到極端，可能會得到一個弔詭的結論：那就連科儀法事也都可以不必做了。其實不然。從村民信仰的理路來看，舉行科儀的作用好似「買保險」：做了比不做更有保障。做了就有可能預防不可測的意外，不做，則完全無保障。用法事去對付不可見的力量，人則要盡力解決眼前的問題。這是務實的「神人分工」的理路。

我們可以一個報導人對年尾戲法事的評論為例來說明。話題由「廟裡在舉辦法事，但是街上或者家裡好像沒幾個人去留意」開始。這個報導人認為神明看不到、摸不到，不可能談出什麼結論來的，所以就不用談。他關注的是要如何解決眼前的問題。他也認為請道士來唸經作法事，和請一個師傅來修理門窗屋頂沒什麼不同（H1, 12/16/98: 6）。村民可以說從來就沒有被世俗化，他們一直很務實地活於現世，甚至將法事都世俗化了。

就道士本身來說，他並不認為單單舉行科儀就可以祈福消災，個人仍需要修行。為什麼仍然要舉行科儀？道士的看法是，舉行科儀是應信徒之請而舉行，這是「樂生」的精神。

道士舉辦法事，雖然是順應信徒之需，但也有其「附帶」的效應：修行的道士仍需要人供養，舉行科儀是道士維生的方法。這似乎是在說，雖然單單舉行科儀並不能祈福消災，但是道士仍然要生活，所以必須讓「舉行科儀就能祈福消災」的信念存在。<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> 儀式與修行間的關係是一個大問題。如果只靠儀式，個人的作為就完全

總結來看，道士與信眾二者的邏輯是相容的，道士以樂生的觀點舉行法事，不要求信眾來參與法事，信眾所持的則是「神人分工」；道士也認為科儀之外還要修行，信眾也有類似的邏輯：舉行法事保平安後，仍要靠各自的努力討生活。

其次，我們看到了對等交換的務實原則。道士舉行法事，替信眾消災祈福；信眾則出資舉辦法事，祈求平安。就像收丁口錢與名列疏文要對等交換一樣，道士舉行法事與信眾出資也是對等交換。值得注意的是，道士本身也認同這個原則，不忌諱談論這種對等交換（以舉行法事賺取供養之資）。即便是在最神聖的事務上，務實的對等交換原則依然適用，道士與信眾都不忌諱。當然，底層還涉及了道教的樂生觀念與信眾的神人分工的保險邏輯。

最後一點，「呼請」也透露了村民信仰神明的邏輯：心誠則靈，神明有靈力，可以感受信眾的祈求，不會受到場地的限制。舉例來說，戲臺本來應該蓋在保坪宮的正對面，這樣神明才能看到酬神戲。現在的戲臺卻蓋在保坪宮的左側，神明怎麼看得到戲？「瞭解神明能彎過來看戲，對神明的信仰也就『通』了」（C2, 12/18/98: 2）這樣一來，村民就不用親自參加廟裡的法事了。<sup>12</sup>

大體來講，廟中舉行的法事並未滲入日常生活。只有在年例中，法事才加在日常生活之上。但即便是在這樣的宗教時刻，特別為年例而舉行的法事，也未深入村民生活，而是一個孤立的中心。各家雖然處於祭祀神明的狀態，但只有短暫的時刻，過後，即以請客為主。<sup>13</sup>

---

沒有倫理意義，而且沒有「宗教」意義：不論一個人做了什麼，只要定時與屆時舉行儀式祈福消災即可。這涉及了「自力論」與「他力論」間的重要辯論。

12 如果有重大事件發生時，就一定得到廟裡去祈求，例如：意外、「運途不好」（如生意不順）、久治不癒的疾病、持續的災難等。

13 這支持了 Bloch (1986) 的看法：儀式是一種被孤立出來的溝通媒介，很

唯有放大「儀式」的定義（包含了題丁、輪頭家爐主、法事、呼請、繞境與換香等），才可能看到家與廟之間的聯繫，也就是看到家與廟所建構以及再現的兩種宗教性社區之間的聯繫。然而在擴大「儀式」的定義時，也要區辨其中有不同性質的機制。題丁轉化了社區成員的身分，法事將各家以疏文與代表的方式融合為一個宗教性社區（各家並未直接參與法事），呼請透過心念邀請眾神明，繞境建構了一個宗教性社區，而換香則是透過具體的物（香）的轉換與交換來連結家與廟（稍後會進一步討論）。不同種類的儀式，有著不同的機制與性質，從而建構了不同的家與廟、人與神明的關係。底層的理路則是道教樂生與清靜無為的觀點、村民神人分工的務實態度與神力可以變通的信念以及這二者間的相容。

村民所謂的「年例」可說是日常生活大海中的孤島。在日常生活大海中，「務實態度」主導了村民的想法與舉止。在偶訪年尾戲「年例」這個孤島時，仍然看到孤立的現象，年例所舉行的法事（儀式）並未深入村民生活，只是在廟中兀自舉行。但在法事的內容上，我們看到了家被融合進一個宗教性社區。在不同的年例中，則有不同的儀式要素加進來，孤島與海洋的關係就發生了變化。

## 二、正月十五慶典

正月十五慶典的組織與年尾戲相同，不過多了一個散宴：在慶典結束時，由當年爐主請前後任的頭家爐主聚餐交接。正月十五除了慶

---

形式地一再被重複。但 Bloch 後半段的論證「從而可以被召喚出來服務各種宰制關係」，則值得商榷。因為即便是在「年例」這個特別的時刻，儀式本身（法事）仍未深入各家，如何能發揮服務宰制的作用？這就必須進一步探討村民信仰的理路。Bloch (1986) 所描述的 Merina 的割禮，深入而且普遍。

典之外，也有一些娛樂活動。從前（1960年代）有燒獅（獅陣前來家門前舞，各戶人家用鞭炮來燒獅）以及獅陣之間的比賽（「鬥陣」）（H1, 12/1/98: 3）。年紀稍大的村民，談起正月十五慶典，一定會談到獅陣（C1, 3/3/99: 2）。村民的慶典，本是祈福保平安，但當中夾雜了餘興的節目，比如說獅陣與演戲。獅陣參與了遊境，而「獅」也有吉祥的意涵（「祥獅獻瑞」）。但1999年我在田野時，已經看不到這些餘興節目，代之而起的是茶商集資施放煙火。<sup>14</sup>

### 儀式核心：繞境、換香、起童與過火

慶典中的「餘興活動」會發生變化，但是慶典活動中的一些核心項目，看來則沒有什麼變化，包括繞境、換香與過火。

繞境的範圍最早的時候是全茶鄉，那時都要用走的，一趟需要兩天。後來茶鄉各區都分出去，各區請自己的神明繞境（H7, 3/2/99: 4）。1960年代左右，繞的範圍包括了大湖尾（屬於水德村）、烏窟等地。獅陣繞境的地方則是由老街，繞到靠山坡的小路，然後由水柳腳下來，再走回老街，一共要繞三次。那時還沒有國中旁的106乙縣道。1999年正月十五慶典遊境的範圍就比從前小，加上現在有一部份開車，大概只要花三小時就可以繞完，範圍包括坑子口、水德村磨壁潭、拱橋，然後回到北宜公路。在新橋前，大家下車，開始步行，沿著北宜公路繞水柳腳，這裡都是店家，準備的鞭炮特別多，也特別長，換香也特別頻繁（參看茶鄉簡圖）。

如果我們將繞境所呈現出來的區域與當中的成員，當作一種「宗

---

<sup>14</sup> 另外一種變遷是古燈不變，街道變。正月十五慶典的最後一個節目是古燈遊行。光復後電力尚未普及時，情景是在一片漆黑中閃爍著燈籠。目前這個活動中所用的古燈沒有什麼變化，但是茶鄉街道景觀變了（電力已經十分普及，路燈十分明亮），所以整個情景變了，古燈的「意味」也變了。

教性社區」，那麼這個宗教性社區是在變化。但是「茶鄉」這個社會似乎沒有變化，至少就地理區域以及聚落來說。宗教性社區之所以會有變化，或者因為有自己的廟，或者各自舉辦慶典，請神明來繞境。宗教性社區不僅有多個，而且其範圍會有變化，其變化的邏輯是宗教性的，而不是社會性的。這與年尾戲中的情況類似。

不論繞境範圍如何變化，收了丁口錢之後，就一定要繞到，「不然，人家下次就不參加了」。即便是在祭祀神明保平安的事務上，仍舊是依據對等交換的務實原則來運作。<sup>15</sup>如同在年尾戲中所看到的，宗教性社區演化與分立，依據的是對等交換的務實原則：收丁口錢的範圍與繞境的範圍是一致的；不同的收丁口錢的範圍意味著不同的繞境範圍（宗教性社區）。

神明繞境，就能夠驅除邪氣，讓地方安寧，是村民的基本信仰。繞境是要庇佑境內平安。當中有幾層意義。首先繞境建構了一個範圍（本質是信仰的，但是具現在物理空間上），在這個範圍之內的信徒都受到神明保佑而得以平安；從而，平日看不見的「宗教性社區」在繞境中被呈現出來。其次，繞境的範圍一旦被勾繪出來之後，就代表了一個社會生活的單位，如爐主所代表的社區。所以繞境具有再現(representation)的兩個意義：做出(enactment)（宗教社區）與代表(stand for)（以家為構成單位的社區——「庄頭」）。繞境這個實踐同時完成了：構成(constitute)與呈現(present)「宗教性社區」，並進而再現(represent)「社會性社區」。這與題丁及廟裡法事的機制與效應都不同。

繞境的範圍雖然有變化，但是繞境活動本身並未變化。爐主、頭家、以及出陣頭的個人一早就在保坪宮前面準備繞境。保坪宮的工作人員，都穿著黃色的運動服，上面寫著「保坪宮」。爐主與頭家則戴著「爐主」與「頭家」的臂章。此外，還有戴著「總務」臂章的村民

15 這與年尾戲中收丁口錢與名列疏文中的對等交換類似。



在指揮交通。

各隊陣頭敲鑼打鼓，鼓吹聲音很大。每隊陣頭且加上了擴音器，匯聚在一起，震耳欲聾。處在這種「聲浪」中，節慶的氣氛似乎就出來了，雖然耳朵會受點罪。比大聲、比熱鬧，似乎是村中慶典的特徵。這種聲浪似乎並未激起神聖感。<sup>16</sup>

廟前廣場上擺了幾張長桌子，上面放著神明要坐的轎子，這都是小轎子。只有一頂大轎，裡面一共坐了四尊上帝公神像（老祖及分身）。小轎子上坐的，是各個頭家或信徒個人信奉的神明，有伏羲上帝、太子爺、以及各家信奉的上帝公。由於是要遊境，所以個人都努力將神像牢牢地綁在神轎上。陣頭的順序反映了神與人的階序：先神後。神是保坪宮的神明居前，其他神明居後；陣頭則先爐主，後頭家，最後才是個人。

繞境當中最重要的活動是換香。信眾從家裡拿著三炷香，前來拜小神轎上的神明，小神轎前有一個插香的小洞，上面插了幾炷香。信眾拜完之後，就將家裡帶來的一炷香，插在小神轎上的插香洞，然後從那裡拿一炷香回去。每拜一個小神轎，就做一次這樣的動作。下一個信眾上來拜時，也重複同樣的動作。沿途一直換香，到水柳腳時，換香的人特別多。「家裡拜的神，位階總是比廟裡的低，所以將家裡拜的香拿來換廟裡神明前面的香（這是位階比較高的神明），拿回去

---

<sup>16</sup> 這與從大湖尾聽到國中的上下課鐘聲不同，國中的鐘聲傳到大湖尾，將在那裡聽到鐘聲的人整合進茶鄉。這裡的聲浪，會讓處於當中的人有「節慶」的感覺，周圍的人則從傳來的聲音知道節慶陣頭現在在何處。我住的地方不能直接看到保坪宮，但不時可以聽到來訪的隊伍的陣頭聲，由遠而近，然後我就會衝下樓去看。此外，廟裡的鼓聲與鐘聲也會在清晨與夜裡傳來。聲音有其普遍的性質，很平等地傳到各戶人家，讓人們感覺到融入聲音的範圍裡（「我也在節慶之中」）。節慶陣頭音樂的特徵是：特別大聲。酬神戲的聲音也與法事相互競逐，似乎要大聲才能上達天庭。聲音在台灣漢人社會中的意義，有待進一步探討。

保平安」(H7, 3/2/99: 2)。

換香有「轉換」與「交換」的意思。首先，是家香變廟香：從家裡拿來的香（家香），在小神轎前面拜過之後，插在小神轎的神像前面，這炷香就變成小神轎神明的香了（廟香）。其次，是家香換廟香：當下一個人從小神轎神明前拿回一炷香時，這炷香已經變成是廟裡的香，他是以家香來換廟香——雖然在「形體」上，這支香是來自另一戶人家（另一個信眾）。第三、象徵轉換：由「家香——家香」的交換，轉變為「家香——廟香」；表面上看起來，是一個信眾家的香去換另一個信眾家的香，但從象徵意義來看，卻是「家香換廟香」。

家香與家香之間的交換，是家與家之間的社會交換。但透過向神明致敬的象徵動作，使得家香與家香之間的社會交換，轉換成爲家香與廟香間的宗教性交換。雖然可以區分成兩個步驟，但實際上是在一個動作中完成這兩種交換。當然在換香的場合，是宗教性的交換居於主導的地位，社會性的交換是輔助性的。

「燒香膜拜」本身，就是一種「宗教性」的活動。現在的重點在於，在家中從事的宗教活動與在廟裡從事的宗教活動間的連結與轉換。簡言之，涉及的是宗教場域中的兩種活動間的關係。但值得注意的是這兩種活動中有「社會性」的成分（不同信眾的家香間的交換），它們觸及了家與家之間的互動與連結。<sup>17</sup>

村民如何構想他們的「社會」與「宗教」？家是茶鄉的核心組織與範疇，但村民如何構想其他的家？如何構想自己的家與其他的家之

---

17 「香」在茶鄉是一個特別的「物」，基本上是一個家與神明之間的溝通媒介，家與家的界線在這裡十分清楚：不同家的香不會相互交換。即便是在繞境時的換香，從村民的角度來看，換的也是廟香，而不是其他家的香。相對的，其他物品則可以在家與家之間流動，如錢（借貸）、茶葉（買賣或送禮）等。有關茶鄉的物之體系及物的象徵化過程，有待進一步探討。

間的關係？以茶鄉的正月十五慶典來說，向神明祈福的象徵性活動中，就「做出」了家與家之間的互動。在平常的時刻，家彼此之間是不會換香的。家與家可以在經濟上相互借貸，但不會直接換香。這說明了換香的原意不是家與家之間的互動，而是家與神明的互動；在換香中，家透過神明與其他家互動，同時也「做」出了家與家之間的互動。

換香是在繞境時為之，在村民經驗中呈現出來的是自己向神明禮敬與祈求，但這樣的活動中「做出」了「社會」的意涵。首先，在換香與膜拜神明中所祈求的是家的持續與平安，這是十分此世與務實的「心之所繫」。其次，換香「做」出了家與家之間的交換，而家與家之間的互動是茶鄉社會生活的主要面向之一。第三、繞境創造出來是一個神明庇佑的範圍，而這個範圍卻也是含納各家的一個區域。最後一點，廟以及廟香代表了整個坪林村，家香與廟香的交換之原意雖是與神明有關，但也蘊含了家與聚落之間的連結。

在這個例子中，村民的「社會」是「做」出來的，而不是「談」出來，也就是說，是透過各種活動被實踐出來。在討論迎媽祖時，我會進一步申論。

正月十五慶典與年尾戲另外一個不同之處是有乩童。繞境時抬神轎的人「起童」，對村民來說，理所當然。在下午的過火中，主要的目的就是要讓抬神轎的人起童，只有在抬主神神像（上帝公元祖）的人起童之後，才可以過火。平常的人被神明附身可稱之為「業餘的」乩童。

但在繞境中，會有「專業」的乩童，茶鄉慶典需要乩童的時候，一定找他。在陣頭回到老街前時，這個專業乩童加入隊伍，開始自殘身體。在村民的理解中，從前的乩童主要是給「問」（病）的(C10, 3/8/99: 1)。看來，乩童也發生了變化：由「問」（病）變成「自殘」。

自殘，是在證明神明有附身。神明附身，所以乩童才敢將八寶（刀、劍、鐵棘藜等）往自己身上砍，血流滿面而不畏怯。旁觀的人

也因此而相信有神明。但要證明神明存在，自殘身體而無懼只是其中一種方法。另一種是起童以後，乩童可以做出平日做不到事情，如關公的乩童「沒受過什麼教育。但是一但起了，就能吟詩」（Z4, 3/5/99: 1）。

這是村民「建構」、「呈現」、與「經驗」「另一個實在」（神明世界）的方法。或者自殘而不懼，或者為平日之所不能為，都是要證明：神明已經附身在乩童身上。人現在成為神明的載具。村民不是藉著努力工作與取得世俗成就，來證明他已經為神明所揀選，屬於已經獲得救贖的那一群，而是：村民當中的特定個人，被神明選定為載具。這個被選定的乩童，並不需要特別的努力，只要交給神明即可，剩下來的事情，神明自有安排。在乩童周遭，注視著其所作所為的村民，是參與這場建構另一個實在的觀眾。<sup>18</sup>

在接下來的過火中，原先作為觀眾的村民，親自下場。此時，他們不再是觀眾，而是「建構」與「體現」神明世界的行動者。

中午兩點回到保坪宮時，多了好幾尊的神像，有板橋鎮玄宮來的神像。原來，從保坪宮刈香出去的廟，今天都「回娘家」來熱鬧，參加過火。負責各個神像的工作人員，現在都認真地將神像綁緊。他們用金紙墊著，用紅繩繫緊神像。準備妥當以後，就朝溪邊出發。北勢溪今天水位很低，昨天已經有工作人員清出了一片河灘地，很平坦。

各個神像到齊以後，一排排地站在那裡，很像閱兵。茶鄉本地的道士設壇舉行法事。有一碗米，加上一些鹽巴，一包餅乾，一碗水，上面有一些採來的樹枝。本村道士開始做

18 這裡要思考的是：漢人建構、體現、再現、證明與經驗另一個實在的樣態有何特殊性？

法事的時候，就告訴那些抬神像的人開始繞圈子。

繞了幾圈以後，就有人開始被神明附身了。被神明「附身」的幾種情況：不斷搖頭、不停吐氣，眼睛則瞪著前方（抬著老祖的那位中年人是這種情況）；不停地左右踱方步（如西藥房上的收皇宮的那位年輕人）；昏昏欲睡的樣子（如那位打赤腳的中年人）；劇烈地上下搖動神轎，有的甚至會去拉其他的神轎（如穿無袖上衣的那位年輕人，他被附身附得最久）；自行將神轎翹高一個人抬著，漫遊全場。

這時已經有一位乩童在準備起童了。這位乩童不是本地的人，看來是板橋鎮玄宮派來的乩童。他起童以後，動作與早上的乩童類似。但後來他卻被打扮成濟公的模樣，又喝酒又笑的。最後是兩個人將他抓住，本村道士拍拍他的臉，才回過神來的。

第二位乩童看起來是本地的年輕人。這時金紙已經拿到河灘地的中間，這位乩童在金紙堆的四方踱方步。本村道士拿著一件新草席，到金紙堆的四方各拍一下（順序是東、西、南、北），然後就點著金紙。這位乩童起童之後，第一個踏上金紙堆。接著抬各個神轎的人就開始衝過金紙堆。有的還來回衝了兩次。在衝的時候，有幾位婦女在旁邊喊著：「進啊！進啊！」（聽起來像是這個音）。其中一位婦女是早上遊境時，就拿著香跟著走。

等都衝完之後，本村道士拿著附著樹葉的樹枝，依剛才相同的方向，各打了一次，然後將樹枝丟到金紙堆去。最後，他沿著金紙堆四周灑水。

這時有一位老太太背著一個小孩，也走了過去。後來也有幾位老先生及小孩子捧著神像走了過去。(3/2/99: 5-6)

當他們起童的時候，由於動作劇烈，我都會擔心他們會不會衝過來撞我，同時也擔心這麼劇烈的動作，會不會傷害到被附身的人。但是在場的人（至少是參與過火的所有工作人員），似乎對於神明附身一點也不驚訝，也不會害怕。抬關聖帝君的那位先生，甚至還兩次做出彷彿起童的動作，衝向他認識的朋友以及觀眾，惹來大家的笑聲。在被附身一段時間之後，本村道士就會說「回來了」，拍拍被附身的人的臉或肩。

村民對這個問題的看法很類似。首先，每年的狀況都很類似，所以不會害怕。這是因為熟悉，所以不會害怕。其次，對正神有信心：正神不會傷害信徒。第三、即便是有邪神來干擾，自有正神去對付，這是神明間的事情，信徒不用擔心。最後，還有道教系統的法事可做，從而將情況控制住（如起童太厲害時，就有人喊：拿青龍刀過來！）。這是對法事的效力的信念。

過火是另一種考驗。除了上述四個信念可以支撐一個人通過這個考驗之外，另外還有一個機制：「過火會受傷？那是因為邪神來干擾，或者自己沒有清（如前夜行房事）」(H7, 3/2/99: 4)。除了「以神秘性觀念來對抗神秘性觀念」（正神對付邪神）之外(Evans-Pritchard 1937)，還有「反求諸己」的防錯機制。

此外，還有來自「物理學」的防範機制。道士在眾人過火之前，「一定會灑鹽和米，這兩樣都是法事中必備的。鹽和米灑到火堆中，就會降低溫度。木炭火比較穩定，灑了鹽和米之後，溫度又降了，所以過火時就比較安全了」(H9, 3/10/99: 2)。可以看出，神明思維與物理思維並存在專業道士身上。神明思維認為是神明附身之後，人靠神的力量才能過火。而物理思維則是，木炭的火比較穩定；米與鹽又降低了溫度；加上看火路，使得被火燒傷的機率降低。二者看來是並存，但關係不是很明顯，我們不知道哪個思維居於主導，只能說二者一起作用比各自單獨作用更能保證過火時不受傷。

村民對過火的第一種理解是：去除邪煞。「過火從有歷史以來就有了，意義大概是祭解，去除了村裡邪惡的東西，就好像放水燈的意思一樣」(C1, 3/3/99: 3)。這是以水與火的類比來說明過火的意義，二者皆有去除邪惡的作用。但庄頭的邪煞體現在何處？另一個報導人說明了這一點：

過火，就是讓佛公清，佛公一整年總會碰見不乾淨的事情，過火後，佛公就清了，佛公清了，對庄頭就比較好(F4, 4/6/99: 5)。

村民認為過火是爲了「淨化」神明，神明淨化，庄頭才會安寧。神明爲什麼要淨化？因爲過去一整年看到了不乾淨的事情（如死人）。常民觀念中，有「淨」與「不淨」的二分。神明歸屬於「淨」，死則歸屬於「不淨」。「淨」與「不淨」總會碰面，無法完全隔離。一旦「淨」與「不淨」碰面時，「淨」會遭到污染，而不是「不淨」被淨化。村頭的邪煞是體現在神明身上。「淨」遭到「不淨」污染，就必須舉行特別的儀式（如過火）來淨化。最後一點，神明只有在「淨」的狀態中才能庇佑庄頭。所以每年必須舉行過火儀式。

在過火儀式中，抬轎的人扮演什麼樣的角色？基本上，他是神明的工具，神明藉著他過火以淨化自身。所以神明幫助他過火，神明附身，他才可能通過常人不能通過的火；人一定要藉助神明。過了火，神明被淨化了，庄頭的邪煞就被去除了。而神明的神力也重新被增強，從而可以庇佑庄頭。

村民對於神明如何透過過火來增強神力，並不是很清楚，一位報導人以猜測的語氣來說明：

這大概是讓神明的力量加大吧！從前的神像都是木材做



的，做好之後，都要打一個洞，放進動物。（廟公這時說：放進有毒的虎頭蜂；越毒越有靈力）。過火時燒的是木炭，神像也是木材做的，神像過火，就會加強他的力量。(C10, 3/8/99: 1)

這個報導人以類比思考來理解過火的意思：神像是木材做的，火也是用木頭來燒，所以過火就會讓神像力量加大。同樣的，以毒物來加大神像的力量（越毒越有力量）也是類比思考的例子。

村裡的道士也指出：過火可以增加神力。我進一步請他解釋時，旁邊的一位陳先生則解釋說：「神明整年都沒有動，一年動一次，才會有元氣，就像人一樣」(C3, 3/10/99: 2)。這是以將神比擬成人（擬人化），而以人的觀點來理解神明。

換句話說，神明過火會增加神力，村民是以類比思考與擬人化的方式來理解。「神明不離世間覺」（類比思考與擬人化都是「世間覺」），大概是漢人理解神明的一個方式吧！<sup>19</sup>

村裡的道士指出過火有增加神力與淨化兩層意義，一般村民各自理解其中的一種。

他解釋「過火」：

有些神明會指定要用水。像一家廟就先過水，再過火。我們父子兩代（做法事），都是這樣做。火有淨化的作用。那天我用新草席在火堆的四周各打一下，這是為了鎮煞。我也在火的四周，用榕樹枝沾水，點了一個圓圈，這是預防發生火災，就是用水來限制住火的意思。(H9, 3/10/99: 2)

19 可以與基督教中的看法做對比：全知全能的上帝，旨意難料。

道士是以「水」、「火」、「煞」的觀念來說明他的法事。「水」與「火」一方面是物理現象(physics)，但另一方面也有「形上」(metaphysical)的力量，如過火可以讓神明淨化。毫無疑問，這是陰陽五行的思考範疇。此外，陰陽五行更可以用來與人生與社會事務相連，再以其物理與形上原理來指導與救濟人生與社會事務。<sup>20</sup>「煞」則是道教宇宙觀中的一個核心範疇，常民將其理解為「運途」、被各種不可見的力量碰到等。

小結來講，整個正月十五慶典的核心儀式活動（繞境、換香、起童、過火等）呈現出：神明階序（家中神明低於廟裡神明、正神與邪神的二分對比）；村民建構、再現與經驗神明世界的特殊樣態（見證與參與等）；潔與不潔；神明靈力的更新；水、火、煞等；以及神明信仰中的防錯機制。

正月十五慶典有兩個主軸，一個是由繞境、換香與過火所構成的全村性的宗教活動，另一個則是以各家為中心的流水席。這兩個活動同樣重要，二者間的關係則需透過前面所提及的神人分工與務實的理路來理解。與神明有關的活動依例舉行，這一部份可以交給頭家與爐主去處理；各家全力以赴的則是流水席，有的外燴師傅一早就已經開始準備宴席了。

流水席是正月十五慶典中的「社會」活動。各戶人家在家中設宴，客人往來不斷，經過家門前的，一律招呼進來吃一頓、喝幾杯。流水席是「客變主不變」（而不是一般請客中的主客皆不變），鄉內各村村民之間的熟識是流水席的前提與後果。各戶請客的場面與氣氛都不太一樣，有的請自己的兒女子孫及親戚，有的則擴大到朋友。有的比較安靜，有的則比較熱絡。各家請客的場面與氣氛都不同，這與該戶

---

<sup>20</sup> 這是社會事務「自然化」的一個方式，參見第四章中有關「自然化」的討論。

在茶鄉的社會位置有關：在地方的經濟、政治與宗教活動上很活躍的家庭，請客的場面也會比較大，氣氛也比較熱鬧，人面較闊的人，請客的桌數也比較多。

流水席透露出來的另一個訊息是：家是整個慶典的主導性單位。無法全村聯合辦理流水席，證實了這一點。以大林村來說（大林村迎媽祖的時間與坪林村不同，是與正月十五慶典同時舉行），我問了幾位老先生，會不會去大林村給人家請。他們都答道：不會。一個常被提及的理由是：去了這一家，不去那一家，會給人家說。這裡就出現了一個問題：為什麼不全村聯合起來辦流水席，聯合宴請來大林村的客人？這樣的煩惱，其實涉及了茶鄉人的「社會」的觀念：正月十五慶典及迎媽祖的主導單位是「家」，不可化約，也不可融合。

各種年例都由家主導，基本的祭祀單位是家，出丁口錢的是家，祈求的也是家的福祉，村廟前拜拜的祭品與流水席請客的基本單位也都是家，而不是村(2/28/99: 1)。<sup>21</sup>

科儀、繞境、換香、起童、過火與流水席，可能是茶鄉年例的構成元件(module)。科儀是不可或缺的要素，繞境、換香、起童、過火與流水席則因不同的年例而分別被納入。正月十五慶典同時含括了這幾個要素。

---

21 但在各種年例中，也有幾個面向涉及了「村」這個社會單位，例如全村在同一天辦理、以村為單位的祭祀組織（爐主頭家）、對全村收丁口錢、在村廟（協德宮）進行全村性的祭祀活動（如大林村的迎媽祖）、繞境的範圍是全村。各個年例都有「村」與「家」的面向，家是主導的單位，村則是以家為中心延伸出去的祭祀範圍。如果家仍居於主導的地位，那為什麼要以村為範圍來進行？為什麼仍然有以村為單位的祭祀活動？為什麼要以村為單位來形成祭祀組織？如果家仍是居於主導地位，要如何看待這些屬於「村」的面向？跨越家的連帶，是物理的與機械的延伸，或者是有機的延伸？第六章將進一步處理這個問題。

### 三、上帝公誕辰

#### 信仰與傳說

上帝公是保坪宮的主神，保坪宮是村民宗教活動的中心。到底村民對上帝公有什麼樣的理解？

上帝公是屠戶，為了清洗自己，將自己的腸肚都挖出來清洗。腸肚丟在地上的時候，竟然分別變成了龜與蛇。龜與蛇會作怪，上帝公就去向呂洞賓借劍要來除妖。呂洞賓不肯借，但是上帝公一定要。最後上帝公要走的時候，呂洞賓點頭為禮，上帝公就順手抽走了呂洞賓的劍。所以現在上帝公手上一直拿著劍，沒有劍套可以放，他的腳下則分別踩著龜與蛇。(C1, 7/6/99: 8)

上面這個故事是在傳述上帝公成道的故事。村民的理解是從上帝公神像的造型來理解的：為什麼上帝公腳踩龜蛇，手握寶劍。

其次，則是對上帝公靈驗的傳說。村民從前透過道士與乩童問病，上帝公透過乩童來派藥（開藥方）。

那時上帝公派藥派了十二兩的蘆藤。蘆藤可以用來毒魚，上帝公一次派了十二兩，但是用開水煮過的，煮過就沒有關係。原來求的人可能肚子裡有蟲，蘆藤剛好是用來殺蟲。(C10, 12/14/98: 3)

毒魚的藥的故事大概已經廣為流傳了。但出現了「事後的、理性

的解釋」：煮過的蘆藤毒性減弱，可以用來殺肚子裡的蟲。

上帝公派藥靈驗，甚至連自己也派上用場。村民傳說，上帝公派藥的時候，有時候會指示：「吾身良藥」(F1, 10/6/98:3)。上帝公的神像是檀木做的，「吾身良藥」指示問病的人從上帝公檀木神像中挖一部份來入藥——聽說上帝公神像的底座是空的。

但村民最津津樂道的是上帝公的「神蹟」。

二十幾年前，上帝公就從這個水面飛上去對面那座山頭。我抬後面，沒有起童。上帝公就從水面過去，然後上山去。那時我想：過得去，那回來怎麼辦？那時我沒有起，但我不會害怕。那時只要手一牽（一個人）就過去了。(3/2/99:6)

另一個不同的版本是：

那時遊境遊得太晚了，來不及回保坪宮給人參拜，所以上帝公就在北勢溪上面行走，有如在高速公路上開車一樣。但是走在上面的人，鞋底都沒有濕。(H7, 3/2/99: 6)

但不論如何，一定有村民附和，而且以此當作茶鄉認同的來源之一：

我們上帝公最靈了，那年過火，只要被他搭到的人，都從河裡飛到這邊的山頂上來……。(Z6w, 4/27/99: 5)

上帝公傳說是宗教經驗的一部份：傳述了超乎常人所能理解的神明作為。自己並未親身見到，但卻加入轉述「神蹟」的行列，彷彿轉

述者也親眼見到了，使得神蹟的傳播範圍更大。另一方面，這也讓轉述者成爲傳說傳統的一部份，從而是社會認同的來源之一。最後一點，神明靈驗與神蹟的傳說，是信仰持續下去的一環。雖然沒有親身見到，但是聽到靈驗的故事，在「寧可信其有」的情況下，持續了對神明的信仰。雖然現在已經少有人向上帝公問病，但對其有神力的「信仰」依舊存在。

這涉及了「行」與「信」之間的複雜關係。與神明相關的「行」包含了起童問病、神明前擲筊問前途、以及舉行年例祈福等。而「信」的部份，很可能只是模糊的「神明很靈驗」。雖然「行」的部份有變遷（如不再向上帝公問病），但「信」的部份可能依舊持續：一方面是來自上帝公靈驗的傳說，一方面則是來自年例的持續舉行，但年例的效應不是同質的。讓我們看看上帝公生這個年例。

### 本尊與分身：一與多

保坪宮內最大尊的上帝公神像是在台灣仿造的，大陸來台掛著金牌的那一尊叫「元祖」，旁邊的各尊，都是後來加上去的，分別叫做「二祖」與「三祖」。每年的三月初三會替元祖、二祖、三祖「做平」（做平安戲），就像替土地公「做平」一樣。

上帝公的這三個分身，在各村舉行祭典時會出巡。因爲各村祭典的時間時有重疊，若需要上帝公同時出巡時，必然分身乏術。有了三個分身，就可以同時應付各村的需求。元祖、二祖、三祖涉及了一與多的問題，也就是本尊與分身的問題。

在上帝公出巡時，元祖的位階最高。大林村迎媽祖（正月十二）的前兩天，台北市有一個進香團前來掛單迎上帝公同行。這個進香團好幾年來都是這樣的行程，所以廟公也就應允了。但後來「想到後天是大林村迎媽祖，會先來這裡迎上帝公。現在上帝公的元祖被這個進香團迎走了，大林村的人來迎，就不好交代了：「鄉內的人反而迎不

到元祖」(C5, 2/27/99: 1)。可見元祖的位階最高，必須要留給鄉內的人迎去出巡，不能輕易被外人掛單。

元祖何以位階較高？可能的原因包括：元祖是最早的一尊神像、最早的最純正、最純正的最有靈力、有實際的業績（在過去生活中給問病顯現靈力的都是這一尊）等（參看 Sangren (1987)的討論）。

上帝公的位階不僅顯現在廟中的本尊與分身之上（即元祖、二祖、三祖），也顯現在「人家的」（在家供奉的）上帝公與「廟裡的」上帝公。在這裡，主觀的意見並不一致，但是在客觀上則呈現出，廟裡的上帝公位階高於「人家的」上帝公。主觀上，有的人認為「人家的」與「廟裡的」神像沒有差別（如C5與C10），有的則認為有差別：廟裡的神明位階比較高，所以在繞境的時候，各家的人才來換香（如H7與F1）。但在客觀的儀式活動上呈現出來的卻是保坪宮廟裡的上帝公神像位階最高。例如各村年尾戲慶典時，一定要到廟裡請上帝公的神像；再如上帝公繞境時各家前來換香。

介於「人家的」與「廟裡的」神像之間，則有神明會的上帝公。金瓜寮神明會的上帝公會到保坪宮來迎廟裡的上帝公(12/19/98: 1-2)。此外，鄉內各村拜拜，都會來請保坪宮的上帝公神像，而不會去請金瓜寮的上帝公神像。可見神明會的上帝公在位階上低於廟裡的上帝公。總結看來，廟裡的上帝公神像位階高於神明會中的上帝公神像，而神明會的上帝公神像又高於個人家中供奉的上帝公神像。

由於所在的空間不同，同一神明的神像就有高下的位階。這裡的空間，不是單純的物理空間，而是村民在物理空間上建構出來的文化與社會空間。同一神像放置在這兩個不同的空間，就有高下不同的價值與意義。<sup>22</sup>

甚至在廟本身也有區分。以迎媽祖來說，保坪宮和上德村都有奉

<sup>22</sup> 在親屬生活中，共食的意義大於同住（空間），參見第四章。



祀媽祖，但每五年仍然會去關渡迎關渡宮的二媽。顯然，村民仍然會區辨同一尊神明的不同分身（具現在不同地區的神像中）的高下位階。理論上，神明應該是跨越地域的：媽祖就是媽祖，上帝公就是上帝公。但實際上，神明是帶有地域色彩的：五月迎來的媽祖是「關渡」的媽祖。問題是：這個區辨的標準是什麼？有人以「靈力」（比較「興」）來解釋。但靈力高下又是從何而來？理由可能與上帝公的元祖、二祖、三祖間的位階高下類似。<sup>23</sup>

從另一方面來看，在不同空間的神像，其所表徵的都是同一個神明。人們對不同的神明，主觀上也有同質的感受：「請媽祖也是同樣的意思，保佑我們五穀豐收」（Z9, 12/19/98: 3）。但村民仍然要找「靈力」較強的神明，亦即是「業績好」「有庇佑」的神明。雖然「神明是同質」，但務實與對等交換的原則區辨出了實際業績不同從而有靈力高下之別的神明，並以不同的儀式規格對待之。

---

23 另一種替代性的解釋是「遠近」：「近廟欺神」。既然每年正月十五慶典與年尾戲都要請保儀尊王與保儀大夫，為什麼不直接將他們迎進保坪宮常駐？一位報導人說：「台灣人『近廟欺神』，越近的，就失去敬意，遠方的神明，大家都很尊敬。台灣的廟，確立主神之後，其他的神明，只要是正神，都可以請進廟裡」（L3, 5/4/99: 4）。Helm (1993)認為從遠方取得的物品具有神明、祖先與英雄的不可見力量，擁有者從而取得尊榮與權力，「遠方」有其特有的效應。「遠近」的概念如何在「神明」這個範疇中發揮影響力？各種解釋包括「遠方」比較接近神域，那裡的神明比較純正、比較有靈力；遠方的神明比較有靈力，最好保持現狀，不需要迎進常駐；遠方神明是透過傳說認識的，因此其靈力會被放大；遠方的神明歷史比較悠久，悠久的神明比較純正、有比較多的「神蹟」，所以被認為比較有靈力。另一種可能的解釋是：上帝公與保儀尊王之間有位階的關係，將保儀尊王請進保坪宮後，保儀尊王是陪祀，上帝公是主祀。如果在道教位階上，保儀尊王高於上帝公，那就於禮不合。但是保坪宮的一樓，也奉祀了媽祖（「天上聖母」），可以與上帝公合祀。

## 儀式活動

相較於正月十五慶典與年尾戲，上帝公生的慶典比較「在地」。首先，並沒有迎景美來的保儀尊王或者關渡的媽祖。其次，主要的儀式活動是由本村的道士來舉行。第三、舉行的儀式的基本結構與年尾戲類似，不外乎向神明報告通疏（今年參加祭拜的爐主頭家及各戶丁口等）、爐主跟著道士拜等。但儀式在細節上則簡化了，例如道士並沒有拿「笏板」，也沒有鼓吹陣，屬於「小」的拜拜。

在上帝公生慶典的場景中可以看到幾種活動。首先是在保坪宮中舉行法事的道士與「對拜」（跟著拜）的爐主（先是太太，後來是爐主本人，他代表了茶鄉各戶），這是社區性的宗教。其次，則有一些人家到廟裡膜拜與燒香（有家戶與個人，但是各自拜各自的），這是與社區性並存的家戶性宗教。最後則是每戶人家在自己家的廳頭拜拜，這是家戶性的宗教。像迎媽祖一樣，有在自家的「家拜」與在保坪宮的「廟拜」。但與迎媽祖不同的是，二者並未緊密協調，大體上是各自舉行各自的儀式(C1, 4/13/99: 2)。

家中拜上帝公的時間與保坪宮拜上帝公的時間，沒有嚴格的先後順序。大概是在下午兩三點鐘，各家就可以拜了。但也有人家在早上保坪宮舉行儀式之前就開始拜了。保坪宮是信仰中心，所以各家的祭典，論理是要與保坪宮的祭典有先後順序上的協調。但在上帝公生日祭典中，似乎沒有嚴謹的協調。

上帝公的祭典，似乎與日常生活的關連不很大，例如有些人正在採茶，忙得沒有時間拜；有的則在保坪宮舉行儀式時，仍然在試茶，並未因為上帝公的祭典而暫停。「拜拜歸拜拜，生意歸生意」，至少在上帝公生日中看到是這樣的圖像。

## 上帝公與人之間的關係

從保坪宮刈香出去的上帝公神像，也在北部其他地方被供奉。其

中一個例子是，由茶鄉刈香到九份，由九份到土城，再由土城到三峽。三峽某一個宮 11 月中旬到保坪宮進香。當天我看到其中一個女的，在上帝公神像前唱歌、前進後退、做出各種姿勢。請教同來的老者才知道：「這個女子是上帝公的女兒（『靈女』）。上帝公也有兒子，稱為『龍子』。她是回來和上帝公談話，談的是靈話。」這個著唐裝的女子後來和我說明：「她阿祖服侍上帝公救人，阿公也是，到父親那一代停了。但是上帝公就是不肯放她，她生病得很厲害。上帝公說：你拿（我開示的）藥方幫助別人，你自己的病就會好。」

她與上帝公溝通時的語言與姿勢：「沒有學，是自然會的，上帝公『靠』（*kho*）上身來時，就會了。我阿公那時還是要『起』（童），但是我們現在都是『坐』（靜坐）」（11/12/98: 1）。

上述的例子透露出保坪宮的上帝公神像與信仰向外流傳。上帝公與人（其所附身之人）之間有著好比父親與子女間的關係。一旦被上帝公看上，很難脫離這種關係。被上帝公所附身的人，是上帝公救人的工具。如果拒絕這種關係，這個人就會生病。「工具說」的另一個證明是：與上帝公溝通的各種姿勢、唱腔等，不學自會，只要上帝公附身，自然就會了。

上帝公與人的另外一種擬似親屬關係是「契子」，這是信徒請上帝公收其為兒子，從而比較好養（C12, 4/18/99: 1）。要送孩子給上帝公做「契子」，必須先要取得上帝公的應允，之後，契子在每年上帝公生日（農曆三月初三），要準備麵線、紅蛋等為上帝公做生日。送給上帝公做「契子」通常出於幾種情況，例如原來循規蹈矩的，現在亂花錢，也不聽規勸，「幾乎是變成了另外一個人」。一來是這種「巨變」不可理解，二來是靠人力也無法挽回，所以只好送給上帝公做「契子」。或是小孩子多病、不平安、不好「搖飼」（*io chi*，養育），就送給上帝公做「契子」；人力無法撫養，只好靠神力。這些都是人神分工的理路，祈求神明保平安後，就努力養兒育女，如果仍然無能為

力，那麼只有交給神明了。以擬制親屬來理解與建構神人之間的關係，證實了「家」是村民生活的核心（孩子平安、延續家族），村民務實於現世的精神貫穿到了宗教領域。

此外，「契子」透露了村民「化異為同」的作為。這與擬制親屬中的化異為同的機制不同，「契子」並不需要有姓氏安排、養生送死與財產繼承等制度來讓「化異為同」發生效應。或許這反過來證明了「神明」領域的特殊性。

神人分工下的祈求保平安、做為神明的工具、以及做為神明的契子，呈現出十分多樣的人神關係。

### 保坪宮與外界的往來：延香

茶鄉與外界接觸的一個管道，是透過保坪宮的進香網絡。1999年3月10日，花蓮玄武宮（也是供奉上帝公）來進香。保坪宮去年（農曆）延香時，曾經去拜訪過玄武宮。這次是他們來回訪。兩個廟的酬答之間，都有一定的禮數，而這禮數一方面讓來訪的香客覺得受到尊重，也讓接待的一方覺得很有面子（因為「我們的禮數與場面做得夠」）。

保坪宮的進香網絡是茶鄉與外界聯繫的一個重要管道。廟與廟之間的往來，構成了一個跨地域的世界，當中有神明之間的酬答（如神像的往來與陣頭的出迎），也有人為的禮數（像捐香油錢）。整個活動雖然是以神明之間的互訪為中心，但人與人之間的接觸也在這個架構下展開。

不僅不時有其他地方的廟宇來參訪，保坪宮的信徒也會出去「延香」。例如1999年1月19、20、21日一連三天到花東地區各廟宇參訪。除了保坪宮的諸神，也有來自石槽（保安宮）、大林（慶林宮、協德宮）、灣潭（青雲寺）、以及道教的收皇宮（在天主堂對面的西藥房頂樓）的神明。

根據保坪宮主任委員的說法：

如果我們從他那裡分香出來的，我們回去，就叫做「進香」。反過來，如果他是從我們這邊分香出去的，我們去，就叫做「巡香」，就像父母出去看孩子一樣，看他們拜得怎麼樣，像我們出去看永和那家玄天上帝宮，就是去巡香。兩間廟彼此間沒有分香的關係，只是過去看看，像朋友間彼此往來探訪，叫做「延香」……。(F1, 1/27/99:1)

負責財務的陳先生的看法則是：

延香的「延」，是延續的意思，就是本廟的香火延燒到你們那間廟。進香則有你為主，為客、為臣的意思。延香比較有平等的意思。(C6, 1/25/99: 2)

「延香」涉及廟與廟之間的關係，是以「香」來描述，如進香、巡香、延香等，有「香」這個實物在裡面。雖然都是燒「香」，卻有各種不同的意義，指涉了廟與廟之間不同的關係。延香所強調的是廟與廟之間的對等關係，以及由此而來的地方與地方之間的對等關係。

延香是一個創新的活動，要連續舉辦三年。延香除了去其他地方的廟宇參訪，聯絡情誼之外，還有強化本鄉認同的效應。一方面，出去延香時，「我們排場大，他鄉的人看到，迎接起來也比較熱絡。我走在隊伍中，有優越感。人家說：『人不親土親』，這時就很清楚」(C6, 1/25/99: 3)。另一方面，在延香隊伍返鄉時，也可以強烈地感覺到：

傍晚時分，天色漸暗。突然間傳來了陣陣的鞭炮聲，鞭

炮的火光在暗的夜色中一閃一閃的爆發出來，延香的隊伍回來了。帶頭的旗隊，兩排約有二十人，各拿著一支黃旗，上面寫著：「坪林保坪宮」。陣頭正在敲鑼打鼓，隨後的有一隊穿著黃色運動服的隊伍。再來的神像隊，也都穿著保坪宮的唐裝制服。這樣的隊伍走到外鄉時，很容易被他鄉的人辨識出來：這是茶鄉來的。

回到故鄉的隊伍，是在鄉民設下的神案中行進，故鄉中的人看到了自己的鄉親遠遊歸來，而延香隊伍則身處於鄉親的熱烈歡迎之中。延香隊伍是茶鄉的代表，出去與他鄉人「交陪」（*kau pue*，彼此往來、交互應酬）回來了。「我們都是茶鄉人」的感覺被強化了。(1/21/99: 4-5)

除此之外，村民也是上帝公的子民。當他們到其他奉祀上帝公的廟延香時，外鄉的上帝公廟的信徒，都會招呼他們：明年再回來。這時大家都是上帝公的子民，不論你是住在茶鄉還是台東、花蓮。

這都是透過保坪宮出去「延香」這個宗教活動而來。「茶鄉人」這個認同，在本地主廟的宗教活動中被呈現與強化。<sup>24</sup> 與年尾戲題丁所建構的社會認同不同，延香透過與外界的互動形塑了以「泛茶鄉」為核心的認同。<sup>25</sup>

<sup>24</sup> 延香雖然盛大，但還沒有成為年例，也就是還沒有慎重到每年都舉辦。

<sup>25</sup> Sangren (1987)認為透過儀式活動，台灣人建構了其歷史意識與社會認同。茶鄉的延香活動也有類似的效應。但這都是要出去與外地的廟與人接觸時，才會有這樣的效應。「出」與「入」之間，茶鄉認同被更新、持續。但在這樣的儀式中，看不到「歷史意識」，所呈現的是 Bloch (1986)所謂的儀式的無時間狀態。

## 四、迎媽祖

陳先生：「拜神明都有個由來，不是隨便拜的。迎媽祖是為了趕走大群的蟋蟀。」

陳太太：「我小時候看過大群蟋蟀來吃稻子的情形，一大群蟋蟀吃稻子的聲音，希摔希摔的。」

陳先生：「原來是由石碇崩山那邊迎過來的，聽說媽祖一繞境，那一大群的蟋蟀就自己飛到溪裡去，『投河自盡』。」

陳太太：「都變成年例了，每年都這麼拜，所以也就跟著拜。」(C1, C1w, 4/13/99: 2)

傳說中，媽祖繞境是為驅除蟲害。媽祖繞境是由深坑、石碇再到茶鄉。到了茶鄉之後，則是各村到保坪宮請上帝公允個日子，排定各村迎媽祖的時間。1999年坪林村是排在農曆五月二十三日，其他村大約也在這個時候。例外的是大林村：大林村將迎媽祖與正月十五慶典合辦。

### 「儀式」活動

在迎媽祖的幾個月前，頭家就會到各家來發「符啊」，並且要連續三個晚上「犒軍」。「符啊」一共有兩張，一張是關渡媽祖的畫像，上面寫著「關渡」兩個字，下面則有媽祖的畫像，另一張是清水巖清水真人的鎮安符。這兩張「符啊」要貼在廳頭，在五月二十三日迎完媽祖後，與金紙一起燒掉(C5, 2/24/99: 1)。

坪林村迎媽祖的那一天，拱橋旁邊樹立了一個告示牌，寫著「1999年茶鄉民俗文化節」。細看之下，1999年坪林村的迎媽祖活動，有三



個「活動中心」。第一個中心當然是保坪宮，有道士在舉行法事。這次的道士團與正月十五慶典是同一團。我上樓看了一下，初步的印象大約相似，如有祭天公的儀式<sup>26</sup>以及有爐主的兒子在跟拜。除了傳出來的做法事鑼鼓聲，以及要細聽才能聽到的道士誦經聲之外，似乎沒有人留意到保坪宮的二樓正在舉行法事，村民彷彿只要派出代表（即爐主），將所有的祈求平安的重任委託給道士團之後，就可以安心地去處理今天的其他事情（如宴客）了。<sup>27</sup>

第二個中心是繞境的媽祖、上帝公與陣頭。大約十一點的時候，這個陣頭正在茶博館前停留，等待上去大湖尾的媽祖與上帝公神像下來。等媽祖與上帝公下來之後，就開往加油站旁的牌樓，在牌樓下車，然後沿著水柳腳的北宜公路步行。像正月十五慶典一樣，各個店家已經準備了供桌祭拜。七爺八爺開路，上帝公隨後，再來是媽祖的坐駕，

26 大林村的迎媽祖請了另外一團的道士，彼此間在法事上競爭。同是道教，有老君派與天師派彼此競爭。競爭的是，誰的「齣」比較全、是否有依照規矩來（如要吹牛角）。村民通常可以判斷出來，誰的法是做得比較「頂真」（認真與仔細）。

27 「現在禮數都改變了，從前拜拜是尊神，現在則尊人。從前迎媽祖，一定要等媽祖進廟，廟前的擲筊決定如何剖豬公後（也就是廟裡的儀式結束以後），各戶人家才開始拜，拜完之後再請客。現在不是，媽祖繞境到家門前，拿著香拜一拜就算拜完了，接著就要開桌請客了：你十二點開桌，我就十一點開桌，就是要搶客人。我四叔在的時候，家裡的拜拜，都一定要等廟裡拜完之後，才會開始。住在一起的鄰居，會派一個人去廟裡看，等拜完之後，回來通報」（C1, 4/13/98: 2）。像年尾戲一樣，迎媽祖有兩個活動：一個是在保坪宮舉行的祭典，一個是在家裡的祭祀。必須保坪宮的祭典結束之後（也就是等繞境結束回到保坪宮），家裡的祭典才開始，完了之後才能請客。現在則變成當媽祖繞境到自己家前時，拜一拜就算數了，然後就開始請客。這都是為了搶客人。換句話說，社區性的儀式活動之同步整合力量逐漸消退，以家為中心的「交陪」（社交活動，如請客）其力量逐漸增強。在搶客人的競爭中，家與家之間的界線更清楚。

接著是三個舞獅團，再來是爐主與各個頭家的陣頭，最後是個人的陣頭，殿後的是茶鄉無極受皇宮的鍾天師跳天官、日童子、八家將與三個乩童。這次的繞境與正月十五慶典大同小異，不同的地方是多了三個舞獅的獅團、八家將、到處誦經祈福然後要錢的道士、穿上土地公造型衣服到各戶要錢的人、以及圍著毛巾手提竹籃到各家要錢的中年婦女。

第三個中心，是搭在上次過火的溪邊的舞臺。十點半的時候，這裡正在舉行各種節目。鄉長在這個舞臺上致詞。接著有各種表演節目，如北新國小的舞獅團、國樂表演等。大約在十一點鐘的時候，這邊的活動就結束了。隱隱約約地聽到「祝鄉運昌隆……」。這個舞臺背對溪水，面對國中路。有幾層的台階供人坐下，但是觀眾並不多。舞臺旁邊則有茶食 DIY 的活動，主辦是鄉公所，承辦單位是婦聯會青溪會以及社區發展協會。

參雜在這三個活動的中心的是鄉公所樹立的幾個告示牌。第一個是保坪宮前的「豬公彩妝比賽以及比重比賽」告示牌，大約有一層樓高，上面還寫著比賽的用意「鄉土傳承」以及主辦單位「坪林鄉公所」、協辦單位「坪林民衆服務分社」。這個豬公彩妝比賽以及比重比賽的告示牌，聽說原來是擺在保坪宮的正前方，後來請主辦單位移到陳老先生(C10)家的右側，這樣一來，就是放在老街的一側，而不是立在保坪宮的門前，面對整條老街。有兩位老先生感受到鄉公所要「全包」（「吃」掉）迎媽祖的所有活動。他們認為今天迎媽祖是爐主最大，鄉公所要舉辦他們自己的活動可以，但一定是協辦的地位，而不是像現在一樣，好像所有的活動都是鄉公所主辦的。

第二個告示牌立在拱橋邊。拱橋邊的國中路上面，立了一個半圓形的大氣球環，上面寫著「1999年茶鄉民俗文化活動」，說明這個活動的主旨是「產業文化化，文化產業化」。從這個告示牌看下去的溪邊，就搭著這次民俗活動的主要司令台（舞臺）。所以看起來，這裡

是鄉公所主辦的民俗活動的主要場所。在茶業博物館前面的停車場上的第三個告示牌寫著「請接受穿著唐裝的庄腳人奉上的心意」，這裡提供各種鄉土點心（油飯）與飲料，這是由鄉公所與後備軍人輔導中心承辦。這些告示牌的大小、字體與風格都很一致。

除了上述三個中心之外，家家戶戶都在準備祭拜媽祖以及宴客。對於他們來說，只有媽祖及陣頭何時到，才是真正的中心。保坪宮的法事，他們或許知道，但並不會去關心或者觀看；鄉公所辦的民俗文化活動，則不在他們今天的行程之內。

在迎媽祖的活動中，「政治」與「宗教」是一組什麼樣的關係？我觀察到的是以鄉公所為代表的「政治」試圖「利用」、「搭載」以及「含括」迎媽祖這個「宗教」活動。<sup>28</sup> 極具象徵意義的是，十七部的陣頭卡車，兩旁都掛了「1999 年民俗文化迎媽祖繞境祈福系列活動」的紅布條。載陣頭的卡車被鄉公所的活動「包」起來了：車子裡面載著各個頭家所提供的陣頭，但是車子外面掛的是鄉公所字樣的紅布條。

但是二者的關係並不是這麼簡單。雖然「政治」試圖利用與含括宗教，但是宗教仍然有其自主性。所以豬公彩妝與比重比賽的告示牌，就不能擺在保坪宮的正前方，而必須移至稍遠的老街旁。依照神人分工的邏輯，「俗務」（彩繪豬公的比賽），不該干擾到神明的祭祀活動，就像派系不應該干擾題丁一樣。其次，上述的三個活動中心，各行其是，彼此之間並沒有含括的關係。更精確地說：媽祖繞境的活動，

---

<sup>28</sup> 「政治」也不是同質。這一年主辦的單位都是茶鄉鄉公所，承辦的單位則有茶鄉民眾服務分社、青溪婦聯會、社區發展協會、後備軍人服務中心。至於茶鄉農會，則不在承辦之列。此外，「政治」也需要有執行者。這樣的一個活動，大概是外包給公關公司來策畫。所以這裡所謂的「政治」，其力量的呈現，又必須透過一些所謂「辦活動的專業」（7/6/99: 3）。

才是真正的中心，全村的人都在準備、在等待媽祖（以及陣頭）的到來。

反過來看，「宗教」並沒有利用、搭載與含括「政治」。迎媽祖的活動歷史悠久，「政治」所創建的「民俗活動」是後來搭載上去的。迎媽祖的活動自有其順序與邏輯，並不理會「政治」所創建的民俗文化活動，除非這些活動「爬到」頭上來（如將豬公彩妝與比重比賽的告示牌放在保坪宮的正前方）。<sup>29</sup>

除了科儀、繞境、換香之外，現在加入了現代的民俗活動。迎媽祖是否仍是傳統的「儀式」活動？就值得進一步思考。

就像正月十五慶典的繞境一樣，迎媽祖的繞境建構了一個宗教性社區，並且再現了一個社會性社區。但迎媽祖所建構的宗教性社區相當複雜，有其特殊性。我們看到的不僅是台灣媽祖信仰的普遍性，也看到了這個普遍性與茶鄉的地方性結合。茶鄉五年一度的迎媽祖，是從關渡迎來「二媽」。關渡的二媽先到深坑與石碇，再到茶鄉。在茶鄉，則先由與石碇交界的上德村（聽說是茶鄉最早去迎媽祖的，所以可以優先選媽祖到該村的日子）先迎，再到坪林村及其他各村（大林村將迎媽祖訂在上元）。以先舉行迎媽祖的大林村來說，一定要先迎到保坪宮（也就是茶鄉的「主廟」），然後將保坪宮奉祀的主神玄天上帝一起迎出，再一起請到大林村的村廟。請玄天上帝到各村，不僅在迎媽祖時為之，就是各村在舉行正月十五慶典與年尾戲時，也會到保坪宮請玄天上帝。

媽祖是全台普遍的信仰，迎媽祖到茶鄉的時候，茶鄉的主神一定會奉陪，一起出巡繞境。而在茶鄉內的各村，也有其奉祀的主神，在

---

29 杜蒙(1992)對印度種姓社會的身分與權力之間的關係的分析，給了我一些啟示。但茶鄉社會的「身分」並不具主導性，而身分與政治之間的關係，也不是因為宗教而來，所以我必須另闢蹊徑。

迎媽祖、年頭與年尾戲時，也會與茶鄉主神並列在一起。不同層級的宗教性社區（全台、北台灣、茶鄉、茶鄉各村），在迎媽祖中，有秩序地（各村輪流）結合在一起。但是這種結合並未使地方性的認同因而消弭；相反的，更因為這種結合而使得地方性宗教性社區突顯。看似相互矛盾的普遍性與特殊性可以有細緻的結合（既是大範圍中的一個成員，但卻又有自己的特殊性），從而各得其所，相得益彰。茶鄉既是「一沙見一世界」的例子，也呈現了其自身的特殊性。<sup>30</sup> 這樣的效應是透過宗教活動而產生。

可以預期，這種宗教性社區也一定會建構、呈現與強化地域認同：今天是「坪林村」（或者「大林村」）迎媽祖。這是宗教性活動「做出」來的「社會性」意涵。

殺豬公與向乞丐買豬肉兩種活動也「做出」了社會性的意涵。前者還可以在田野中看到，後者則是村民對過去迎媽祖的描述。通常在迎媽祖、做爐主和還願時要殺豬公。殺豬公時，要換工。殺豬的換工，原理與不計較的換工類似（特別是紅白事互助），都不考慮技術（「不論你會不會殺豬，都要來幫忙」），也就是說，不會考慮交換的勞動力是否等價。最後，殺豬公時，送豬肉不需要回禮，這個可能是一般化互惠的長循環中的一環。<sup>31</sup>

從前迎媽祖的活動中，有乞丐會跟著過來。乞丐唱一些祝福的話，

---

30 如果加上延香以及與保坪宮往來的他鄉廟宇，宗教性的聯繫更建構了跨越地域的網絡。

31 雖然在大林村的迎媽祖中，殺豬公仍然很普遍，但是在坪林村的迎媽祖中我也看到了一些變遷，如祭品由真豬公變成由風片糕做的素豬公。變遷的不僅僅是殺豬公而已，還有陣頭。在大林村的迎媽祖中，看得到所謂的「現代陣頭」：年輕女孩穿著短裙短褲唱流行歌曲的陣頭。傳統的鼓吹陣頭與現代陣頭二者並存。聽到的理由是家裡小，沒辦法容納傳統陣頭的一二十人，同時「神明也愛看」（現代陣頭）。這顯然是「以己度神」。

拜拜的人家送乞丐豬公肉，然後拜拜的人家再用錢向乞丐買這些豬公肉給小孩子吃，認為這樣可以讓小孩比較好「搖餉」。「這個小孩命像乞丐命，乞丐最命苦的，可是都能活下去，所以你的孩子也應該很好搖餉」（C10, 3/8/99: 1；C1, 3/8/99: 2-3）。在 1999 年坪林村的迎媽祖活動中，我沒看到乞丐，倒是看到了幾個用布圍著臉、到各戶去要錢的女人。

這個「交換」有下面幾個成分：乞丐唱祝福的話語，拜拜的人家給豬公肉，拜拜的人家再向乞丐買豬公肉；將買回的豬公肉煮給小孩吃，這個小孩從而比較好養。首先，來自社會邊緣人的祝福才真正具有效力，如「乞丐講的話很貴氣」。這一方面透露了「物極必反，賤極則貴」的弔詭，另一方面也透露村民對於社會邊緣人的忌諱（害怕被乞丐詛咒）。其次是角色顛倒，不誇耀自己的福份，以免天忌，如「我窮到要向乞丐買豬公肉」。第三、作為一種社會類屬，乞丐接受各方施捨，代表了福份的匯聚，所以從乞丐手中買回豬公肉，也有各方福份移轉到小孩身上的意思。最後一點，則有「社會互助」的意涵。乞丐一無所有，拜拜的人家有家產，有家產的人向一無所有的人買回他自己所贈送的豬公肉。<sup>32</sup> 社會邊緣人顛倒了社會階序與貧富，讓施捨轉化為對等交換，中間也隱含著惜福祈福與對「天」（表現在運途的好壞與起伏）的敬畏。

在迎媽祖中，「宗教」是基調，但也「做」出了與「蘊含」了「社會」。上面討論到的例子，包括試圖搭載宗教的「政治」活動；宗教性社區所突顯的地方認同；殺豬公的換工呈現出來的不計較與不紀錄的交換；在村民與乞丐的交換中，以特殊的形式出現的社會互助；以及以家為宗教性社區的基本單位等。

<sup>32</sup> 這暗示了對等交換這個社會性原則也有其極限，有「逆轉與顛倒」。對等交換的另一個限制是止於夫妻。參見第四章。

## 五、中元普渡與鬼之信仰

村民對鬼的觀念呈現在自己的經驗、對自己經驗的陳述、他人的故事以及中元普渡之中。前三者經常混在一起，而最後一項則是年例。

鬼界以生死來劃分，鬼界屬於死後的世界。也就是說，鬼是人變的。但並不是所有的人死後都變成鬼，賢明為善者可以變成神明，有子孫祭祀者則變成祖先。只有那些「還沒有到靈魂應該去的地方」的死者才變成鬼(L1, 9/14/98: 3)。茶鄉村民認為人死後有靈魂，有其該去的地方，但是如果塵事未了（如未舉行正式的儀式、死在異鄉、親人還不知道、有冤情等），就會以人的形狀徘徊在死去的地方。例如，北宜公路常有車禍，亡者如果有上述情事，就會變成鬼。因此北宜公路被認為「不乾淨」，傳說中常有鬼魂出現。<sup>33</sup>在北宜公路的鬼故事中，鬼會以活人的形象出現，請求人幫忙（載他一程），讓人感覺到一陣冷意。鬼會進一步托夢給親人，告訴其靈魂所在，然後來引魂回家，舉行法事。<sup>34</sup>

可見村民親身經驗或者傳述的鬼都是廣義的塵事未了、浪跡在塵世的靈魂。這裡的「塵事」，主要是親屬間的牽掛、不平的「冤情」等「社會性」的事務。從而鬼是重新概念化「社會」的一部份。<sup>35</sup>鬼既是「社會」（指的是活人的世界）的反映，也對這個社會做出反應。

<sup>33</sup> 2000年鄉公所將茶鄉的中元普渡變成民俗文化節，其中一項法事就是安撫在北宜公路與北勢溪喪生的死者。

<sup>34</sup> 有的鬼故事描述親自經驗到有鬼來侵襲，藉以示意塵事未了，有的鬼故事描述突然間看到奇特的景象，如黑臉長髮的人站在山頂上，有的則是描述看到了在預期之外的景象，如不是同行的人腳在趕魚(10/20/98: 2)。

<sup>35</sup> 參見Jordan (1972)有關「冥昏」等的討論。在社會結構上沒有正常位置的死者，必須要透過儀式來矯正。



鬼屬於靈界，有靈界，就必然有通靈人（反之亦然：有通靈人就一定有靈界）。通靈人宣稱能看到常人看不到的現象以及自然景象與陽宅（「風水」）背後所發生的事件，而且這些事件都實際發生過(H1, 3/31/99: 2)。可以說，通靈人既溝通也創造了鬼界。

人們對鬼的感覺，不同於對神明的感覺，鬼可能會害人，而神明（正神）不會害人。

有鬼的傳說，必然就有對鬼的存在的質疑，特別是鄉內的知識份子（如小學老師），就會以「理性論」的立場來質疑鬼的存在，認為神鬼不存在，是人自己創造的。神的反面就是鬼，只有少數的賢人可以變成神，那麼其他平凡的人到哪裡去了？死去的人比活人還多，豈不是到處都是鬼？另外是死後的審判，人活在世上的名堂日新月异（「新生事物」），地獄審判怎麼判？所謂「看見鬼」是人在壓力下的生理與情緒的反應(C6, 10/20/98: 2)。<sup>36</sup> 其他村民則有對抗的邏輯：「一千死，八百生」，意思是人死了會轉生，所以不會有那麼多鬼(F2w, 10/20/98: 1)。

根據理性論的分析，原本看起來是「鬼」的現象，最後都顯示是真人的作為。這一方面指出「真實的最後呈現來自人力」之外，也是以「物理因果」來解釋「像鬼」的現象：

……剛走過，一顆大石頭就從身後滾了下來。那天也沒下雨。可能是人走過，驚動 *ba-a*（葉子裡），*ba-a* 跑動，鬆動了石頭。人生中有許多「巧合」。(C6, 10/20/98: 2)

<sup>36</sup> 這涉及了：結構原則與外顯現象間的關係。人在世上的作為雖然日新月异，千奇百怪，但仍可按照一定的原則來定性。報導人的這個理性推論，預設了表層現象與底層結構沒有不同，所以才會有看起來「自相矛盾」的推論。

這位報導人沒有動用 Evans-Pritchard (1937) 式的解釋：為什麼石頭就是在我經過的時候滾了下來？<sup>37</sup> 他仍然堅持物理性解釋。萬一不幸被打到了，那麼「命」或者「運」就會出現。但就他而言，「鬼」不存在。這涉及了「因果」的概念。

與鬼有關的年例就是中元普渡。中元普渡開鬼門請好兄弟。有些店家在初二與十六拜土地公時也會拜好兄弟，此外，在頭牙與尾牙時，通常都會拜好兄弟(Z3, 9/14/98: 6)。「好兄弟」是對那些沒有人祭祀的孤魂野鬼的暱稱，大概帶有安撫的意思，以親密的「兄弟」來稱呼可能會作祟於人的鬼魂。<sup>38</sup>

一個具體的例子是，買了無子嗣者的田，必須在田頭祭拜，因為田主已經無子嗣，所以死後已變成好兄弟。而擁有祖傳土地的人則在家裡拜土地公和地基主(L2, 9/17/98: 4)。也就是說，好兄弟指的是沒有人祭拜的孤魂野鬼，以及好兄弟與土地及土地公相關連。

好兄弟與土地公有著什麼樣的關連呢？村民到人跡罕至的山裡初次開墾時，會燒燒金紙，祭拜好兄弟，「給你們一點花用，庇佑土地好收成」。越往深山，越相信好兄弟(C5, 9/16/98: 3; L2, 9/17/98: 4)。

看來，土地公管理的是人域（人已經開發的地方或者人住的地方），而好兄弟管的是人未開墾的地方，聚集在人居住的地域之外的蠻荒之域。

年尾戲、正月十五慶典、迎媽祖等，都是透過爐主頭家來收丁口錢，舉行慶典。但中元普渡是靠各家的樂捐（村民的理解是「做生意的人樂捐的」），來舉行法事與請人演布袋戲。其次，中元普渡沒有繞境等儀式，各家拜各家的(9/5/98: 5)。

---

37 Azande 人同時動用了物理性因果與巫術性因果來解釋為什麼是特定的人遭到不幸。

38 當然也有避諱之意。

中元普渡的「宗教性」呈現在對「看不見的世界」（鬼界）的信仰與作為。但這個鬼界不同於神界，鬼可能作祟於人，神明則保佑人。人害怕鬼纏身，但對於神明附身則不懼怕。鬼纏身的目的是了斷塵事，而神明附身是為了要助人（問病、去邪等）。對鬼的儀式是控制、驅除與安撫，而對神明的儀式則是祈求、答謝與許願。

「樂捐」以及「沒有繞境」讓中元普渡的「社會性」不那麼明顯。但比起年尾戲，中元普渡的舉行時間是同步的，各家與廟裡的法事幾乎是同時進行。不僅如此，祭祀的對象、儀式過程與物品也都相同，更是全台都舉行的儀式。這裡的「社會性」指的是「同」：時同、對象同、物品同、以及「同」的範圍的擴大。<sup>39</sup> 此外，好兄弟是最接近人界的看不見實體，其「社會性」也應該最強。

討論完好兄弟之後，有必要討論與其相關連的土地公信仰。而好兄弟與土地公則進一步牽涉到漢人對「自然」中的不可見力量的信仰。

## 六、土地公信仰

老街的轉角處，有一間土地公廟，剛好與保坪宮遙遙相對。三年前我初到茶鄉的時候，看到的是石頭蓋的。到了我正式做田野時，已經改建成比原來的高大、有四面牆及鋪上了大理石地板的新建物。1999年7月迎媽祖的時候，街上有許多人打扮成土地公的樣子，沿家挨戶去討錢。

茶鄉種稻與種茶時，是否都有拜土地公？得到的答案不是很一致。可以確定的是種稻的時候，大多數有拜土地公，但在種茶之後，則比

---

<sup>39</sup> 這使得中元普渡這個年例的「家」的意象特別突顯。雖然各戶樂捐的經費，也被用在廟前舉行的法事，「跨越家的社會性與宗教性」顯然沒有其他年例來得強烈。

較沒有強制性（「隨人」）。村民也會舉出例子來說，台灣各行各業的人都有拜土地公，並不是只有做農的人才拜；一般人家也會去拜住家附近的土地公。

種稻是在耕種前拜，種茶則是在收成後拜。看來拜的並不是特定作物，而是「土地」。被儀式化的，不是作物，而是土地。<sup>40</sup> 對農民而言，土地種什麼沒什麼關係，重點是必須能提供家族生計，而這只有在這塊土地不會被好兄弟干擾、土地公有庇佑的情況下才有可能。

土地公的原意應該是管土地的神明，但這裡的「土地」有兩個意思，一是用來耕種的土地，二是人所居住的地頭（地域）。<sup>41</sup> 農民在拜土地公時，兼有這兩種意思，一般居民在拜土地公時，則以第二種意思居多。做生意的人拜土地公，以第二種意義為主，但也擴張了第一種意義：做生意有如務農在土地上討生活，也請求土地公庇佑讓生意興隆。在第一種意義下，祈求的是豐收，在第二種意義下，祈求的是平安。地頭安寧，才可以讓大家平安地去討生活，這大概是拜土地公的真諦。<sup>42</sup>

這裡可以看出「宗教」與「經濟」的連結之真正性質：不是拜土地公直接讓人賺錢，而是土地公保佑地頭平安，人才可以無後顧之憂地去討生活。再次，我們看到了神人分工的理路。

---

40 茶鄉種植的作物，迭經數變，歷經杉木、橘子、茶葉等，證明了作物的變化不是問題。這與黃應貴(1993a)所勾繪的東埔布農人不同。

41 比較費孝通([1947] 1991)對「土」的詮釋與演繹。

42 在田野中碰見一位在下坑子口拍紀錄片的小姐，她以土地公廟來證明下坑子口在辛亥年間（1850年代）就已經相當開發了。她一共找到五座土地公廟，都是小小的、用石頭蓋的，上面刻的年代，都是辛亥年。她的推論是先人來開墾，一定是先顧肚子，肚子飽了，才會去蓋廟。這五座土地公廟，其中一座因為北宜高速公路的開闢，被一個義大利人運到義大利去了(7/6/98: 7)。土地公廟見證地方開發史，卻也因為進一步的開發而流離失所。

1999年坪林村迎媽祖活動中，有一群人帶著大哥大，打扮成土地公的樣子，有組織地沿街要錢，當地人稱之為「文乞丐」。這些人頭上戴著土地公的大面具，身著土地公的衣服，手裡拿著籃子，重複地向人家與路人說：「這是土地公，保庇你平安賺大錢！」(7/6/99: 4)。他們藉著迎媽祖的祭典來要錢。但並不是所有的人都會給錢，有一個可能是，當地人已經知道這是有組織的斂財集團，並不會因為他穿上了土地公的服飾，就相信他的祝福，或者害怕因為沒有給錢而帶來災厄。可以確定的是，這些集團之所以選擇土地公當作要錢的媒介，反映了土地公信仰的內涵（如保平安，好去賺大錢）以及土地公信仰的根深蒂固。<sup>43</sup>

「吃平」是有關土地公的祭祀活動。每年農曆二月初二以及八月十五祭拜土地公，然後土地公管轄範圍內的人家一起吃一頓飯。以往是每戶要交兩斤豬肉的錢，然後以擲筊或者輪流的方式由一家主辦。現在是每戶五百元，另外還有做紅龜還願（如生兒子）(C10, 11/2/98: 2)。這是坪林村以土地公為中心的活動：祭祀、出分子、共食。在上德村，在春茶與冬茶收成後、二月初二及八月十四，各戶人家都會準備祭品拜土地公，這是隨人的，沒有統一。但是保儀尊王與迎媽祖則是整個庄頭的事情（亦即是強制的、統一的）(Z8, 11/19/98: 2)。由此可以看出神明間的階序關係：土地公是各個「角頭」、可以隨意、沒有統一，但是保儀尊王與迎媽祖則是全村的、統一的、強制的。

祭拜好兄弟，是請他們不要來干擾，因為好兄弟會作祟。拜土地公，則是祈求庇佑地頭平安。要言之，拜好兄弟是去除可能的負面因素，拜土地公則是創造正面的因素。

---

<sup>43</sup> 此外，還有兩個與土地公信仰有關的信仰與傳說：人死後亡魂也需要土地公帶路，以及城隍爺巡視時，土地公必須向他稟報土地公所管轄的地頭上的情況。

## 七、祭解

保坪宮中的另一個法事は祭解，與當年值年太歲相沖者，要做祭解，以消災解厄，屬於道教的法事。1999年的法事在三月底舉行，是由村內的道士執行。

祭品是以戶為單位準備，但是裡面則細分成一個一個人的個別祭品。這裡呈現了家戶與個人間的關係。家戶發起祭解，祭品也是以家戶為單位準備，給道士的紅包也是以戶為單位，但是在祭解本身，則是以個人為單位，因為祭解關注的是替「個人」消災解厄。所以才會以個人的八字來推算做祭解的時間。家戶有家運，個人有個人的運途，祭解關心的是後者。在祭解中，「個人」出現，但仍然是被納在家這個單位底下，在其他年例中，「家」內不再分化出個人，是渾然一體的一個單位，由家長代表。

祭解中很搶眼的是對「物」的運用，不論紙人與衣服，都有替身的意思。以特定的物做為人的替身，金紙已經具有儀式意義，但這裡則更進一步做象形（剪成人形）；衣服則經過儀式作用，一方面可以代表衣服的主人（老太太們說本人來最好），另一方面則可以將祈福平安的效果帶回去給主人。紙人是替人消災，衣服則是替主人接受祈福與庇佑。

祭解背後的「煞」、「運」、「流年」與「改運」等的觀念，值得探討。但是在常民的觀念中，似乎只有簡單的祈福與求平安的成分。一般常民與專業儀式者使用的概念範疇不同，後者有一套系統完整的宇宙觀（時空觀念），但前者只有素樸的祈福與求平安願望。儀式專業者根據道教的宇宙觀，推算出當年可能沖太歲者（這在農民曆上都有記載），常民據此請儀式專業者執行法事。二者聯手創造、再現與對付一個看不見的世界。

祭解結合了「命定」與「改運」：根據流年推算出特定年份出生人犯沖，這是「命定」；但仍然可以透過祭解以物代人來化解，從而可以「改運」。化解了看不見力量的可能干擾之後，人就可以專心去打拚了。這裡再次看到了人神分工的務實。

## 八、由異觀己：天主教與茶鄉的邂逅

茶鄉有一間天主堂，蓋在茶鄉國小旁邊的山丘上。進入天主堂，必須爬上好幾層的台階。天主教在清末就已經來茶鄉傳教，最先是一陳姓人家請了一位信天主教的老師在家教漢文，後來陳姓人家改信天主教。從陳姓後人的描述中，可以看到天主教進入茶鄉時，與茶鄉的種種邂逅(C7, 10/23/98: 3, 12/1/98: 6-9)。

天主教從日常生活開始進入茶鄉，如發放麵粉（食）、衣服（衣）、修築橋樑（行）、發電（用），所以有村民會認為天主教是「麵粉教」。<sup>44</sup>

從人神分工與保險務實的邏輯來看，信仰道教神明並不會構成轉信天主教的障礙。天主教要面對的是村民的祖先崇拜。

天主教傳入中國後，經過調適，容許祭祖與拿香。按照茶鄉天主堂神父的說法，這延伸原來的教義即可，祭祖是紀念祖先，祖先來自天主，所以祭祖等於紀念天主。第一部份沒有問題，是承認與接納在地的親屬信仰。第二部份需要進一步的闡釋。村民紀念祖先，通常以列祖列宗來含括所有的祖先，但並不會進一步由祖先推到天主。在村民的認知架構中，並沒有必要往前推演。從天主教神父的觀點來說，祭祖沒有問題，因為最終仍是對天主表示敬意。但對村民而言，要將

---

<sup>44</sup> 比較 Comaroff & Comaroff (1991) 透過「鏡子」的贈與（以及基督教與土著的辯論的方式），來分析殖民遭遇。



這兩部份連結在一起，需要改造信念，特別是「祖先來自天主」這一個信仰。但在最初的接觸中，這兩個部份或許是並存而相安無事：村民仍然繼續祭祖，而天主教神父則相信這是在紀念天主。有趣的是天主堂中有一個「教友列祖列宗之牌位」。兩種不同信仰遭遇的第一個階段，可能就是相安無事，各取所需吧！

拿香也被天主教認可，但其價值低於獻一堂彌撒。這種吸納但加以排序，很像杜蒙(1992)筆下的印度種姓制度對於新生與外來事物的處理。

天主教與村民信仰的撞擊，由喪禮開始，這是因為村民傳說在天主教喪禮中，會挖人眼睛、砍人的腳。天主堂的神父告訴我，那其實是天主教的塗油式。在地人對天主教的儀式有「在地」的理解（或者是「誤解」），從而排斥。此外，天主教喪禮也被在地人認定是不會對死人哭，這與在地習俗不合，從而受到排斥。

天主教的喪禮，揚棄了鷄鴨魚肉等祭品，而改以鮮花素果，當地人對此似乎沒有太大的抗拒。但是對於「擇日擇時」，村民相當堅持，而天主教也順從在地的習俗（神父的說法是「這樣當地人才會安心」）。「祭品」的改變比較容易，而涉及「時辰」的概念比較不容易改變。原因何在？可能「時辰」涉及了漢人的宇宙觀與人觀，而與當事人及其子孫的福禍相連結，所以漢人比較在意（參看第四章中有關結拜兄弟的討論）。

年例是茶鄉的宗教生活，這並未對天主教構成障礙。年例中的務實與神人分工的理路，蘊含了接受其他宗教的空間。只有撞擊到這個神人分工與務實態度的宇宙觀基礎時（如「擇時」），天主教才會遭遇到抵抗。與他者的邂逅，證實我們對茶鄉年例的掌握。

我在天主堂踱方步等神父的時候，有寧靜安詳的感覺。當外面正在試茶賣茶、為競選而運動買票的時候，卻有一個像天主堂這樣的地方，在這裡世俗的努力與競爭，似乎都變得無所謂了。勾心鬥角、爾

虞我詐，到這裡也無用武之地。<sup>45</sup>

這與出入保坪宮的感覺不一樣。保坪宮香煙瀰漫，溶於市井之間。進入保坪宮並沒有與世隔離，進入寧靜的超越世界的感覺。相反的，進入保坪宮是讓日常生活的關注點更加聚焦：來這裡無非是祈求子嗣、平安與富貴。但進入天主堂，則是將這些世俗的掛慮，置諸腦後，而將自己全然交給天主。這也反映在空間的安排上，保坪宮與老街溶為一體，沒有區分；天主堂則與老街隔離開來，而且是建在山坡上(12/4/98: 4)。<sup>46</sup>

## 九、神、人與神人關係

從年例所涉及的社會空間來看，家拜（如祭祖）是以家為中心的祭祀；祭解仍是以家中成員為核心，但集中在廟中進行，是家拜在廟裡的物理性並列；年尾戲、正月十五祭典與上帝公生日，則是以村為範圍的年例；五年一次的迎媽祖，則結合了家、村、鄰近區域乃至於北台灣的年例；最後，土地公生日與中元普渡則是全台的普遍性祭祀。

年例則包含了家拜、頭家爐主組織、題丁、廟裡法事、繞境、換

<sup>45</sup> 那我的研究工作，在這樣的架構中，應該擺在什麼樣的位置呢？

<sup>46</sup> 天主教超越現世，一貫道則試圖兼顧超越與入世。但這是在茶鄉作為驛站開展出來的。我常去吃的素食麵線攤，常有北宜公路過往的路人，當中不乏修行者。我在麵線攤曾聽到兩次有關一貫道的討論，都是過往要去求道的路人。一位一貫道信徒談到：「一貫道十分入世，就是要借事練心，在碰到的每件事情中，是否能以平常心去應對，達到『有形無體』、『有神無形』（？）的境界」(H10, 4/27/98: 6)。一貫道入世的精神對這位報導人的影響是，在公司工作，是「虛度了十三年」；借事練心，以達到平常心的境界，這時對俗世的生活（工作、家庭等），已經是採取不一樣的觀點在觀照。宗教，不僅是反映社會生活（或是俗世生活）而已；宗教重新定位了社會（俗世）生活，甚至改造了社會（俗世）生活。

香、起童與過火等要素，這些要素在不同的年例中，有不同的組合。

年例透露了村民信仰神明的理路，這裡的「理路」並不僅僅是純思辨或者純論述（村民當然會評論年例），而且是在具體實作中「做」了出來的邏輯，例如法事、繞境、換香、起童與過火都「做」出了村民信仰神明的理路。我們可以從三方面來理解這個理路：有關神明界的信仰、人構思神明的方式以及由此構思出來的神人關係。

### 神明界

神力比人力強大，在人無能為力之時，就必須向神明求救。但神力看不見，所以必須透過起童、附身以及靈驗等讓人知道。神力會變通，不受物理的限制。不論舞臺建在哪裡，神明會彎過去看，神明的「力」可適應各種狀況而發揮作用。

神明界也有排序。不同的神明之間有高下之別，如天公高於媽祖，媽祖高於上帝公、上帝公高於土地公。這種階序表現在陣頭的前後順序。其次，就同一個神明而言，其所在的空間也會影響了排序，如關渡的媽祖高於本地奉祀的媽祖。但在階序關係中還有相互結合：遠來繞境的神明，與在地主神結伴。同樣的，廟裡的上帝公高於神明會的上帝公，而神明會的上帝公則高於各戶人家的上帝公。於是廟香高於家香，家香要與廟香交換，也就可以理解了。此外，時間也會影響神明的階序。以上帝公來說，元祖就高過二祖與三祖。最後，神明界中還有正神與邪神的對立，但邪神不敵正神。

神明界必須放在村民的宇宙圖像當中來考察。以人為中心，人死後或者成爲祖先，如果未能成爲祖先，則成爲鬼。鬼界與神明界相對，會作祟於人，所以需要加以安撫。在去世的人當中，有做到忠孝節義的人物，就成爲神明。村民的神明都是有常人的形象，從而是神化的人格。除了這些正神之外，還有邪神。在衆神明之上，則有「天」。

在年例中，「天」在「拜天公」的儀式中被具現。「天」是人類

命運的最終主宰者，其具體的、特殊的呈現則是「天公」（以及天公所統轄的諸神明）。這個意義下的「天」，還是人世各種作為的最後決定者。

「天」的第二個意義是天意，表現在村民對「命定」（天分）與「運途」的理解。天一方面給定了人的「命」，另一方面也公平地以「運」來平衡：好壞運照輪。人則以科儀來改運以及務實的努力兩種方式來因應。此外，也可透過對自然的解讀來瞭解天對人間事物的影響，風雲山川流水以及墳墓與陽宅於其中的位置等，都會影響人，這是「風水」的觀念。

「天」的第三個意義則是天候，也就是茶農在做茶時常提到的，將茶炒好，要靠「天地人」。這三種意義各有其管轄的範圍，但都為神人分工、對等交換與務實精神所貫穿。

本章所分析的宗教生活，大體是依據上述的宇宙觀在進行，並且藉此具現了這個宇宙觀。年尾戲、正月十五慶典、上帝公生日、迎媽祖、土地公「吃平」等主要涉及的是神明，也有涉及鬼的年例，如中元普渡。

天主教外在於這個宇宙觀及實踐，在與這個宇宙觀邂逅時，最先撞擊到的是祖先崇拜及生命禮儀。這說明了祖先崇拜應該是村民信仰的核心，並且深入日常生活。相對的，神明信仰則是在年例時才會被突顯出來。換句話說，年例所突顯出來的人神分工與保險的理路，並未構成天主教傳教的重大障礙。

### 人構思神明的方式

從年例中可以看出，村民以不同的方式來構思神明。首先，人是神明的工具（如孩童與過火的人被神明附身），人並且會以「反躬自省」的方式來防錯。其次，人也可以作為神明的子女（「契子」）。第三、以擬人方式來構思神明，神明像人，如要動才会有元氣、會被

死亡污染、廟像派出所、神明之間的往來像人與人之間的「交陪」一樣。第四、以類比思考來構想神明，神像等於神明，神像是木材做的，所以過火才會旺。這與擬制親屬中一樣，有「自然化」的效應。

一旦到廟裡去求神明，當然會有好處。「但神明也會因此而盯上你，好壞事都會找你。所以少去廟裡，就好像少去派出所一樣」(H1, 12/1/98: 4)。<sup>47</sup> 但報導人仍然理解到廟與派出所有所不同。不去廟裡拜，神明不會因此就不庇佑，因為神明大公無私。反過來講，神明不會因為常去廟裡求而將壞事降臨到你身上。另外一個類似的例子是：「說他沒有神，我們不敢講。說他有，我們也沒有看見。有人說神的話有實現，但我們也沒有看見，都是傳說。我到廟裡，如果沒有香，我都用手拜一拜。他神明大德，是不會計較這個。但是又有人說『人爭一口氣，神爭一支香』」(C10, 12/14/98: 3)。神明大德一方面不計較，但另一方面又是「神爭一支香」。這兩個例子也透露了村民從衆多的可能中選擇其一，而忽略其他可能的推論。一方面，兩種相互矛盾的觀點可以並存，另一方面村民行動時僅依其中比較保險的那個觀點。

「保險」是村民構思神明最突顯的一個方式。村民為什麼要信仰神明？以拜土地公與好兄弟來說：

（這是）隨風俗，大家都拜土地公與好兄弟。這是信其有，不可信其無，萬一有了什麼，怎麼辦？拜了心安。拜歸拜，颱風來一吹，還不是把稻子都吹垮了？(C10, 9/21/98: 2)<sup>48</sup>

47 這種比喻，與親屬當中的擬制有別。親屬中的擬制，有具體的權利義務安排相隨，而此處的比喻，僅止於比喻而已。

48 相較於科儀中做出來的神人分工與保險，這裡是說出來的信仰理路。

拜土地公與好兄弟是從眾：「你沒有拜，你和我不一樣」(C6, 10/20/98: 1; H8, 11/20/98: 5)。<sup>49</sup> 經驗的表層（也就是日常生活進行順利時），「拜神明」的意義不顯著，就是跟著大家拜。這是社會性的保險，是從眾的務實。但在「臨界狀況」(Geertz 1973)，如生病造成日常生活的不順遂、不幸持續降臨而無法解釋時，信神明就會被提升為意識的焦點(salience)。即便是在此時，茶鄉村民的理解也不同於 Geertz (1973)對於「宗教」的勾繪：超越世界的建構、被信與其效應的過程。

這是社會的壓力多於信仰的吸力，如果加上下面兩層的考量，自然就會拜神明了。信神明不會花多大的力氣，如果沒有神力，也不會有什麼損失，如同「免費彩券」；但是如果有而不信，損失就大了。<sup>50</sup> 這是「保險」的務實。另一種務實則是，即便是拜了，颱風來了，還是會把稻子吹垮。這是物理性務實，即認識到拜神明並不能改變物理現象，導出的結論就是「拜神明就是求一個心安」，如同「買保險」。除了物理性務實與保險性務實之外，村民也以神人分工的務實來面對神明。

## 神人關係

神明怎麼會告訴你怎麼發財？神明只保佑你平安，只要身體健康平安，你就可以去打拚，這是神明可以做到的。(Z5, 4/28/99: 4)

神明保佑人平安，在平安的狀況下，人去打拚，這是神明與人分工。信神明，不是迷信，不是躺著幹(Z8, 11/19/98: 2)。坪林村民在求

49 這樣的看法有兩個問題：無法解釋宗教的起源；從眾的行為處處可見，從而不能突顯宗教中「從眾」的特殊性。

50 這樣的推理很類似 Pascal。但茶鄉村民仍然不是被「上帝存不存在」所困擾的基督徒。

神明保平安後，與神明的關係就暫告一段落，接下來就是要全心全意打拚賺錢，而不像 Weber ([1930] 1958) 筆下的清教徒：努力工作的目的是要從工作的態度成果中找到救贖的蛛絲馬跡。這是涉及了「宗教」與「經濟」之間的關係的細緻區辨，茶鄉的發現與 Weber ([1930] 1958) 的論點有別。

「分工」除了意味著神人各有所司，也暗含著神力有別於人力。神力「認可」頭家與爐主、神力可以治難治之病、神力轉化村民活動之性質（家香變廟香、殺豬公之不計較的換工、顛倒社會階序與促成社會互助等）。在這個意義下，神力高於人力，所以人要祈求「神明」。神明界仍自成一格，這表現在年例持續舉行，不受各種變遷的影響；題丁與輪頭家爐主等不受派系與經濟地位的影響；鄉公所舉辦的民俗活動不能「騎」到迎媽祖活動頭上來等。分工後的神人之間，則是以對等交換的原則來運作，如法事與丁口錢的對等交換；題丁與神明的庇佑對等交換；事後如真得如願，則以還願來答謝神明（如打金牌給神明掛）。<sup>51</sup> 人力並不是一無是處，也不是唯神力馬首是瞻。

人構想神明的方式（擬人、類比、從眾、買保險、認知到物理事實等）以及神人關係（神人分工與對等交換）都暗示了「務實」之基本態度。<sup>52</sup> 務實精神貫穿了茶鄉的年例。務實的「實」指的是一種實

51 文崇一等(1975: 147, 155, 172, 178, 184-185)的西河(關渡)研究中有類似的發現。

52 數本台灣漢人民族誌也證實了這一點。王崧興(1967: 129)報導了龜山島的漁民一方面要在技術上「行」，但也要靠「運」，前者靠男人，後者靠女人的拜神，家族就是兼顧了「運」與「行」之單位。Jordan (1972: 63)在分析台南保安村的擲筊時，也指出雖然信徒相信擲筊的最終結果是由神意所決定，但是他們也認識到擲筊是一種統計性工具以及擲筊需要信徒本身的合作。他也點出未來研究的課題是：「人操弄他自己賦予神聖性的宗教象徵，這種絕對的務實(absolute pragmatism)主導人的行為到什麼程度？」(同頁)。Diamond (1969: 27-28)分析鯤身漁村時，也



在，就是村民認為實際存在、不可質疑的真實。這個實在就是「現世」。務實的「務」，則是人與這個實在之間的關係：專注。茶鄉的村民所呈現的是：信仰神明有如免費彩券與買保險；以此世為念；關注眼前的問題的解決；努力去做好現下的事情；因時制宜的解釋與實踐（事前祈求神明保平安，事中努力耕耘，事成後則答謝（成功的情況）或者歸諸於「命」與「運」（失敗的情況））；對待事情的態度會隨著事情的進展而有變化，但整體而言，個人之努力是基調。<sup>53</sup>務實所呈現出來的時間觀，一方面是不同的時間性中有不同的應對行動，另一方面則是集中於當下。這與種茶、採茶與製茶過程中，將整個人捲入現下的「做」，有類似的特徵。

「務實」的態度在這個理當超越的「宗教生活」中特別突顯。「神明」界一方面與其他社會生活面向有共通之處：都被「務實」的態度所滲透，都是依據對等交換的原則來運作，但神明界仍有其不可化約的特殊性。神明界立基於共同基礎之上，但卻有其自身的特徵，就像

---

指出漁民會以天災、神明、運和人的努力來解釋捕魚的成敗，但仍以人的努力最重要，超自然的事情最好遠離生活，人舉行儀式，是為了「萬一」("just in case")。但這些研究似乎都只是將這些信念與實踐放在「宗教」生活之中。本書試圖指出，這可能是社會性原則在不同的社會生活領域中有不同的呈現。

<sup>53</sup> 新墾荒山時，解釋現象所引用的理由，會隨著現象發展的階段而有不同的性質：事前，祈求；事中，努力耕耘；事後，精靈（是否有青龍通過）與運氣。整個基調是以個人的努力為主，事前的祈求與事後的精靈與運氣解釋，只是居於次要的地位。此外，風水有事前之預言與事後之解釋的差別。事前的風水解釋，是為了趨吉避凶，是會採取實際行動。而事後的解釋，多半是針對某一個規律的不解而來，既是為了滿足認知上的需要，也會強化下次在事前依據風水採取行動的傾向。這都是務實與保險的理路。開墾時的「儀式」與風水解釋的動用，都支持了我們在年例中所看到的保險與神人分工的邏輯。此外，這兩個例子也說明了村民的「解釋與認知」的性質。

淺浮雕一樣。務實心態與對等交換的原則在此並未被轉化。

「宗教」與「經濟」這兩個看來已經分化的社會生活領域，在底層卻是被「務實」的精神所貫穿。務實的原則，並未在宗教的領域中被轉化。祭祀神明與日常生活一方面二分（如年例與科儀所呈現者），一方面卻又被同一心態（務實）所貫穿。科儀及年例與日常生活的二分，正是務實心態的呈現。<sup>54</sup>

## 十、儀式、宗教與社會

「儀式」是什麼？

頭家與爐主的推舉意味著村民身分的轉換，這個轉換基本上要經由神明認可。在輪頭家與爐主的過程中，村民參與了宗教性社區的建構，其運作原則是機會均等（人人有分、公平）與神明認可。輪頭家與爐主雖是年例的準備階段，但可以被看成是年例整體儀式的一環，這是「參與」性的儀式。收丁口錢亦然，既是年例的準備階段，也是依據丁份（人人有分，份份均等）的原則來參與。

家拜是以家為祭祀單位，在家中透過呼請，祈求神明保佑家中平安：各自祭祀，奉祀的是相同的神明。看來是孤立的家拜，仍是透過同時、同物、同過程與同神明而有關連，從而形成宗教性社區。

廟裡的法事則是以社區為單位，將各家融為一個宗教性社區，請儀式專業向天庭祈求「出入平安，百業順遂」。雖然村民並未親自參與廟裡的法事，廟裡的法事也甚少引起村民的留意，但是爐主代表村民參加法事，法事中上表天庭的疏文更納入了各家。換句話說，法事

---

<sup>54</sup> 務實、對等交換與整體社會範疇之間的關係，將在第六章中討論。此外，我也將進一步討論「務實」作為一種「存有範疇」與涂爾幹(1992)所討論的「理解範疇」間的差異。

雖然是孤立地在廟裡舉行，但各家已經透過爐主代表與疏文「參與」了法事。乍看之下，家與廟二分，但細看之後，家與廟裡的神明之間仍有關連。從家中來的關連，是「同」的關連（拜同樣的神明）。從廟的觀點來看，則是爐主代表與疏文的關連。

更具體與直接的關連則呈現在繞境與換香。神明陣頭的繞境與信眾的換香，是正月十五慶典與迎媽祖的焦點。神明陣頭所繞及的各家就被納在神明保佑的宗教性社區範圍之內。繞境建構與呈現了宗教性社區。換香含括了交換與轉換：將家香轉換為廟香，進一步與其他家的家香進行交換。這裡主要的關連，是家與廟的關連，但也將家與家之間的關連含納進來，並加以轉化。

起童則是在建構與見證神明的世界。乩童是神明的工具，而村民則是見證者。在過火中，見證人變成參與者，成為神明的工具。神明在過火之後，被淨化與強化了，從而更有能力保佑全庄的平安。

「儀式」在茶鄉的意義是什麼？如果儀式指的是道士所舉行的科儀，那麼「儀式」是一種孤立的活動，與家中拜拜是二分的。如果將繞境、換香、起童與過火等納進來，則「儀式」的內涵、性質與機制將有多種面貌。舉例來說，題丁與輪頭家爐主是建構宗教性社區的準備動作，是參與性的儀式（但其參與的樣態與繞境、換香及過火有別）；廟裡的科儀是代表性的儀式（推派爐主參加即可）；繞境與換香是參與性的儀式；起童是見證性的儀式；過火則兼具了參與和見證。

這些儀式與認識神明的方式是與村民的熟悉（所以不怕起童）、反躬自省（過火會受傷，是因為自己不清）、以及物理機制（鹽與米可以降溫）並列，這暗示了村民在儀式中所體現出來的信仰理路，有其務實的一面。

看來，年例內涵了多樣的儀式要素，人與神明、家與廟的關係，在這些不同的儀式要素中都不相同，也就是說這幾種儀式要素有不同的性質與機制。以往有關儀式與象徵的研究，都認定儀式象徵與社會

生活之間的聯繫緊密（如儀式具有再現、陳述、整合、修正、掩飾、正當化等效應），所以分析儀式象徵的意義可以深入掌握社會生活。茶鄉的年例讓我們對「儀式」做出較細緻的區辨以及較準確的定性與定位，從而可以對「儀式」、「宗教」及「社會」間的關係有較深入地掌握與較細緻的區辨。

### 「宗教」與「社會」的關係：宗教是社會的「再現」？

如果「儀式」的意義是多樣的，那麼儀式與社會之間的關係也是多樣的。首先，如果「儀式」指的是廟裡的「法事」的話，那麼「儀式」是對看不見的世界作用，替眾人與各家這個實存的世界祈福。法事並不是這個世界的反映與再現，而是對這個世界做工。「宗教是社會的再現」並不是這個例子的最好詮釋。

在繞境與換香當中，各家共同參與了宗教性社區的建構。繞境建構出了一個本質是信仰的，但是具現在物理空間上範圍；從而，平日看不見的「宗教性社區」在繞境中被呈現出來。所以繞境具有再現的兩個意義：做出與代表。媽祖繞境這個實踐同時完成了構成與呈現。也就是說，儀式做出與呈現（建構）了宗教性社區，而不僅僅是「再現」了宗教性社區或者社會性社區。

儀式不僅做出了宗教性社區，也做出了成員的身分認定（區辨是否為地方的完全會員）、地方認同（在延香中所呈現者）與社會性原則（如對等交換）。

此外，儀式與儀式所建構出來的宗教性社區，預設了一個「社會性社區」，如題丁與輪爐主頭家是以老街及水柳腳的居民為候選人。法事中的爐主所代表（再現）的，正是社會性社區。

儀式建構、呈現出了宗教性社區與社會性社區，而不僅僅是「再現」而已。猶有進者，宗教社區的分化有其自主的邏輯，而這個邏輯正是對等務實的社會性原則。務實的原則更讓宗教活動中的神人分工

變得可以理解。神人分工的理路讓「宗教」與「社會」之間的關係有一個新面貌。這是一個既分又合的關係，有如工作上的分工合作一樣。務實的態度貫穿了神所代表的「宗教」與人所代表的「社會」。

讓我們先看看「宗教性社區」。儀式所建構出來的宗教性社區，並非同質，而是多個、分化、既平等又有階序，有其自主的邏輯，但是這個邏輯卻是從滲透到整個社會的社會性原則（對等交換）而來。

以正月十五慶典的題丁與繞境來說，其所呈現的宗教性社區的特色包括了有不同的層級，如北台灣、文山區、茶鄉、以及各村各有其正月十五慶典的題丁與繞境；範圍有變化，從整個茶鄉縮小到現在的老街與水柳腳；不見得與行政區劃分（如「村」）一致。這是否意味著宗教性社區所反映的社會生活單位也在縮小？其實不然。比較準確的解釋是（來自村民），各村逐漸有其自己的神明，所以就不參加坪林村的題丁與繞境了。換句話說，這是宗教性社區本身內的分割與變化，不涉及社會生活單位的分割與變化，是宗教性社區自主的邏輯的推演。宗教性社區內部的關係是階序、含括、並存與平等。

更複雜的是民間信仰（道教）不是茶鄉唯一的宗教，我們也看到了天主教、佛教與一貫道。天主教建構的宗教世界是一個超越世俗的世界，佛教亦然，而一貫道則是滲入、轉化、進而超越此世，其所建構出來的宗教性社區與道教大異其趣，這個多樣化本身就同樣挑戰了「宗教性社區是單一的與同質的」論點。村民在道教精神下所建構出來的宗教性社區是多樣的，而在道教之外，不同的宗教也建構了性質不同的宗教社區。二者都指向對「宗教性社區」的重新概念化。如果宗教性社區多樣、其範圍會變化、內部的關係複雜，那麼「宗教是社會的再現」這個論點，就必須細緻地加以區辨，甚至修正。

宗教性社區內部的分化與變遷有其自成一格的邏輯。如前所述，這個自成一格的邏輯仍是依據對等交換的務實原則而來：一方面題丁才會受到神明庇佑，另一方面題丁與繞境的範圍一致。此外，一旦有

自己的信仰中心就可以著手建構自己的宗教性社區，這些宗教性社區之間平起平坐。而對等交換的務實與平起平坐是一個涵蓋茶鄉整體社會生活(societal)的一個原則。

那麼年例中的「社會」又是什麼呢？首先，家的地位十分突顯，這暗示了如果有跨越家的「社會」（如年例中科儀所創造出來的宗教性社區所預設與再現的「聚落」），那麼這個社會的基本組成單位是家。家同時是祭祀單位與社會單位，也是年例的心之所繫（祈求庇佑的主體與受庇佑的對象）。其次，廟所代表的「宗教性社區」也以老街與水柳腳這個「社會性社區」（「聚落」）為前提與指涉對象，二者相互建構。第三、年例也直接做出了「認同」：題丁與輪頭家爐主是老街與水柳腳這個社會性社區的完全會員的條件；延香建構並且強化了「茶鄉人」的認同。第四、對等交換的務實原則貫穿了宗教、經濟、政治與親屬生活，是一個社會性的原則(a societal principle)，這是含括了年例祭祀的社會性原則。

這裡的「社會」有三層意義。首先是跨越家的社會連帶，這是透過年例做出來的宗教性社區來再現，要注意的重點是，「社會」的基本單位是家，「社會」所指即是在家之上的相互關連。其次，「社會」指的是社會性社區完全成員的身分以及地方認同。第三、「社會」指的是如對等交換之社會性原則。這些都是透過年例被「做」出來的「社會」。Weber ([1930] 1958)認為宗教的終極關懷形塑了生活態度，生活態度進一步影響了實務性的行為（如經濟）。所以清教的教義帶來了理性化與系統化的生活態度（信徒藉此證明自己已獲得上帝的救贖），進一步形塑了經濟活動（有系統地牟取利潤）。

茶鄉的例子指出了兩點。首先，不同的宗教有不同的終極關懷，從而有不同的生活態度與經濟行為。其次，這三者間的關連並不是如Weber所勾繪者，這是因為各個宗教的終極關懷有著根本上的不同。茶鄉的村民敬拜神明有多樣的動機：從眾、免費彩券、買保險、人神

分工等。「務實」的精神於此十分突顯。從眾當然是社會性的考量。免費彩券、買保險乃至於人神分工，則是一貫的。神頂多能保平安，並不能直接保證賺大錢。神保平安之後，人才可以無後顧之憂地去營經濟生活。因此，依照年例拜過神明之後，就已經完成「宗教性」的任務，已經求得一個心安，從而可以置諸一旁。接下來，就是個人的努力了。另外一方面，道教的樂生與清靜無為，允許宗教科儀與日常生活的二分。

這可能與年例中的神明的性質有關。茶鄉的神明，是神格化的人，是做到忠孝節義的人，而不是一超越的、全知全能的上帝。茶鄉的宗教信仰中，神明的世界不是那麼「超越」，而折磨清教徒的困局（萬能的神與不完美的世界之間的緊張），更是不存在。「務實精神貫穿了宗教」的發現，挑戰了一般對宗教的定義。以 Geertz (1973) 的定義來說，宗教從此世中超越出來，將日常生活調到一個超越的世界中去。依照這個定義，茶鄉就沒有「宗教」，也沒有「宗教」生活。

茶鄉的年例也指出了結構論解釋的限制。年例的儀式結構大體相同，廟裡舉行法事、請外來的神明繞境、家與廟換香。過火儀式中，我們看到了「淨」與「不淨」的二分、對比與互動。二元對立的思考方式也出現在神與鬼的對照之上。

但茶鄉的例子也點出了一些結構論無法解釋的現象。首先，一與多、同與異，可以同時成立。這在上帝公的本尊與分身的例子中可以看出來。其次，常民的推理通常是只從邏輯的眾多可能性中推出一點，而忽略其他的可能的推論。在「廟像派出所」以及「人爭一口氣，神爭一支香」的例子中，都可以看得到。神明大德一方面不計較，但另一方面又是「神爭一支香」。這兩種觀點相互矛盾，但並存在報導人的想法中。在實際行為上，則採取比較保險的那一點。背後當然也涉及了隱喻與擬人化的思維。最後一點，專業道士的系統化觀念與實踐，或可以二分對立的認知邏輯來理解（如淨與不淨）。但是專業道士的



科儀與村民的素樸觀念（祈福保平安）之間，仍然有差距，雖則二者共同建構了一個看不見的世界，並且共同對抗它。

結構論的二元對立的觀念結構，可部分地解釋了道教的儀式（如 Sangren (1987) 的研究），但是道教科儀與日常生活的二分說明了結構解釋的不足，必須從道教的樂生與清靜無為的信念以及信徒的神人二分和保險的理路來理解。對待「此世」的態度才是關鍵。這會導向在地理解範疇（「整體社會範疇」）的討論。

宗教是村民的鴉片嗎？村民神人分工與保險的信仰理路，很清楚地將神明加以定位，這是在年例中所呈現出來的狀況。如果瀕臨 Geertz (1973) 所勾繪的臨界狀況，村民應該會有不同的因應。

那麼宗教是否就是掩飾宰制的意識形態 (Bloch 1986)？茶鄉的例子模稜兩可。首先，不同層級的宗教性社區有著階序與含括的關係。外地神明的位階較高，所以本地的慶典就要掛單請外地的神明來繞境。這似乎蘊含著對外來與遞變的政權的包容。其次，對等交換的精神貫穿在人與神明之間；人與神明之間都如此了，遑論人與世俗政權之間了——只要能對等交換，政權的更替不是問題。<sup>55</sup> Bloch (1986) 指出 Merina 人的割禮在象徵形式上沒有多大的變化，但卻同時服侍了不同的宰制體制。原因是割禮是孤立的溝通媒介，以及割禮所傳達的訊息中有祖先征服與轉化此世的訊息（可以被不同的宰制體制所運用）。茶鄉的例子支持這樣的論點，但是茶鄉年例所傳遞的訊息（務實、以此世為念、神人分工）則有別於 Merina。

最後一點，天意（相對於天公和天候）和「運」的觀念也蘊含著「不挑戰既有政權與經濟體制」的種子。天不可知，而運則是好壞照輪，人的作為就是順天與務實，從而可以適應任何一種政權與經濟體

---

<sup>55</sup> 這可以與經濟活動作比較：村民種植的作物，歷經數變，接受「變」是村民對待現世的態度。

制。

但另一方面，我們也看到宗教可以作為抵抗政權統治的基礎。村民可以媽祖來對抗公賣局的酒類專賣，而在面對白色恐怖的「報」時，以神明信仰為基礎的賞罰與「報應」的觀念，可以是一個潛在的對抗機制，但其效應受到「務實」（專注於此世）的限制。在迎媽祖時，我們也看到了「政治」試圖利用、搭載與含括宗教，但宗教在一定程度上可以抗拒「政治」，這是迎媽祖有其自主的理路與實踐。正是因為迎媽祖有其自主的理路與實踐，所以才有潛力成為「政治」或者其他「社會力量」的載具。「自主」兼具了「載具」與「抵抗」雙重的性質。

茶鄉年例所做出來與呈現出來的務實與對等的原則，讓我們重新反省 Weber、Durkheim 以及馬克思以來有關宗教的論點。就本書而言，應該關注的是：務實與對等的原則與台灣資本主義之間的關係。年例突顯了務實與對等的原則在茶鄉中根深蒂固，貫穿了營生活動與宗教活動，在宗教活動中並未被轉化，是社會性原則；表達這個原則的「份」，是一個整體社會範疇。<sup>56</sup> 年例中的對等交換與平起平坐與第二章的發現類似，在那一章中我們已指出這樣的理路與台灣的勞雇關係間的「親和性」。「務實」則隱含了不挑剔被雇用時所從事的工作（「只要有事頭做就好」、「靠自己努力」等）。在這個意義下，我們對台灣資本主義的理解又往前推進了一點：台灣漢人的整體社會範疇（如「份」）與「實在」觀（以務實的態度對待此世）讓台灣資本主義的一些特徵（如「純勞動」）變得可以理解。而「份」等整體

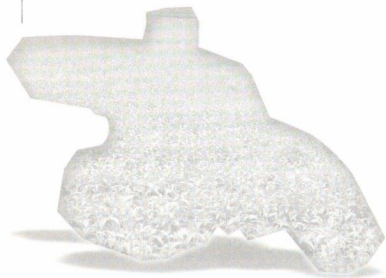
<sup>56</sup> 「務實」也隱含著認份與守本分，而對等交換則意味著「人人有分、有我一份、份份公平……」。「份」是一個整體社會範疇。「份」這個整體社會範疇與「務實及對等交換」等社會性原則相互指涉，如果一定要做區辨，「份」是理解範疇，而務實與對等交換則是運作原則。第六章中有進一步的討論。

社會範疇又體現了社會性原則。

茶鄉的例子也說明了將「存有範疇」（如「務實」、「做」等）帶入社會運作原則（如「對等交換」）的討論，有可能開創出新局面。

第  
六  
章

整體社會範疇與  
茶鄉社會誌



到總結的時候了。本章將先從約定俗成的劃分（「家族」、「政治」、「經濟」與「宗教」）和在地理範疇（「頭家」、「天地人」、「報」、「份」與「做」）兩個面向切入，勾繪茶鄉社會誌的不同層次與整體面貌。從不同的角度切入，如研究者與被研究者間的互動、被研究者在日常生活自然的談論、以及研究者對在地範疇的分析，茶鄉社會生活呈現出來的整體圖像為何？從在地範疇來理解社會生活，是否具有既立基於經驗但同時又超越其上的效度？

其次，本章將指出本書所處理的在地範疇，在理解社會生活上，各有其特徵。「頭家」與「天地人」這個範疇呈現了社會生活整體圖像的內部分化與糾結，「報」則呈現了整體社會範疇意義的新增與變遷，「份」體現了社會性原則，「做」則引進了「存有範疇」。本章隨後分析體現社會性原則的在地範疇（整體社會範疇）與資本主義範疇（如勞雇關係）間的接軌。

我將比較本書的整體社會範疇與幾個理解範疇傳統（如涂爾幹 1992；Mauss [1938] 1979；古列維奇 1994；Gurevich 1985；Sewell 1980 等）間的異同。本書以在地的整體社會範疇為焦點，突顯了社會性原則與「存有範疇」，並且探討其與現代社會的核心範疇（如「工資」與「國家」）間的接軌，最後導向「社會」的重新概念化。我以在地理理解範疇所呈現的在地的「社會」觀來重新概念化「社會」：家與家之間的交換、跨越家的連帶、集體自我再現、呈現「社會」的機制與樣態、社會關係之物化與自然化、社會的核心價值與社會性邏輯。在這個課題上，我將以理論深度十分罕見的台灣漢人社會研究者 Sangren (1987, 2000) 為對話對象。

## 一、整體圖像與整體論證

### 「家族」、「經濟」、「政治」與「宗教」

剛到茶鄉時，負責安養堂的一位小姐告訴我如何研究茶鄉，她說：「茶鄉除了人文生態之外，『政治』是一門大學問，值得去研究。每四年一次的派系變化，就值得你研究。」她問我研究的重點是什麼，我說是「經濟」、「家族」、「宗教」與「政治」。她說「家族」與「政治」是連在一起的，「家族」也與「經濟」連在一起。「宗教」比較沒那麼有關連，所以我的研究順序應該是：「家族」、「政治」、「經濟」與「宗教」(H12, 10/12/98: 4)。

人文生態指的是茶鄉的山水與歷史，這是台灣各地的文史工作室所形塑出來的形象：「文化產業化，產業文化化」。但報導人仍然以政治（派系與選舉）當作茶鄉研究的首要課題。這大概與報導人的先生擔任過鄉民代表有關。但在我說出研究重點（即「經濟」、「家族」、「宗教」與「政治」，這是對社會生活約定俗成的分類）後，報導人卻因為政治與經濟都與家族相連而將家族擺在首要的地位。相反的，宗教則不被認為與家族、政治或者經濟有直接的關連。家族與政治及經濟相連，形成一個共同的陣營，宗教則在另一個陣營，從而形成家族、政治、經濟與宗教的研究順序。

後來我碰到另一個四十餘歲，在當地長大的先生(H1)。我們常聊天。有一次來了一位他的朋友，我們三人就坐在他家聊了起來。話題很自然地由選舉（政治）開始，然後因為來訪客人是同行，所以就談及了工程（這是經濟，但卻是涉及了地方政治的經濟）。可見在日常生活中，最自然、會容易浮現的是經濟與政治生活。再來是親屬（如來訪的客人與鄉長是堂兄弟，二人在工程生意上有過節）。至於宗教

總是不會油然浮現。這個報導人是派系的中堅份子，所以會以政治與選舉當作談話的重心；他也是一個養家活口的中年男子，所以時時以事業為重；而在親屬關係仍然十分吃重的茶鄉社會，違反親屬關係的作為總是會被談論。<sup>1</sup>

可以確定：家族是茶鄉村民生活的核心。其次，可以看出村民社會生活的圖像：家族與政治及經濟糾結在一起，宗教在日常生活中則屬於另一個範疇，不會油然浮現。當然，「家族」、「政治」、「經濟」與「宗教」仍然是我的分類與命名。然而，從第一個報導人可以用這些範疇與我溝通，並且指導我如何對茶鄉做研究，可以看出我所提出的這些範疇，仍然有其相互主觀性（指的是我們兩個好像都瞭解這些範疇的意義）。但從第二個報導人日常生活的談論中，也證實了上述兩點觀察。<sup>2</sup>

與此相應的是在地理解範疇的呈現。先以「頭家」與「天地人」為例來說明。

### 從在地理解範疇來勾繪整體社會圖像

呈現整體社會圖像的在地理解範疇：以「頭家」與「天地人」為例。「頭家」在茶鄉有幾種不同的意義。首先，頭家指的是請人來做事（打零工、採茶、做土木工程）的人。茶鄉子弟外出去工廠找工作

---

1 這都屬於報導人的經驗範疇，是自然地表達出來的社會生活圖像，尚未直接指涉到基本文化分類概念，如人觀、因果、時間、空間、物。日常生活與基本文化分類概念之間的關係，並非直接而外顯。

2 由此引發出來的問題是：家如何維生？家及家族的運作原則與終極關懷是什麼？「政治」真的只有選舉嗎？家與宗教間的關係真的這麼疏離嗎？或者，二者的關係必須從茶鄉的社會性原則來理解？在前面幾章中，我們已經分別處理了這些課題。除了總結各章的結論外，本章將著重在：家與家之間有著什麼樣的關係？是否有跨越家的連帶存在，其性質為何？



時，也稱呼工廠的老闆為頭家。其次，「頭家」與「業主」同義，指的是擁有一定產業的人，所以開茶行的販仔是頭家、出去旅行時稱旅館的老闆為頭家、到台東去炒茶時稱經營炒茶事業的人為頭家。此外，倡議茶農合開合作茶廠的販仔也認為，茶農既然都持有合作茶廠的股份，那麼每個人都是頭家。如果從頭家所擁有的「業」的性質來看，我們有做生意的頭家（如販仔）、擁有田地可以出租的田頭家、擁有房屋出租的厝頭家（如鄰居稱呼我的房東為「你的厝頭家」）等。但是像田頭家或者厝頭家，除了上述擁有特定產業的業主的意義之外，還指涉了「關係」面，就是「租賃」：田頭家除了擁有田之外，還將田租給別人，收取租金（業佃關係）；厝頭家除了擁有房子之外，還將房子出租給人，收取租金。這個租賃的關係性要素，是田頭家與厝頭家的區辨性特徵，必須與做為「業主」的頭家（泛稱擁有產業的人，他們不一定會將產業出租出去）區分開來。相較之下，田地涉及了生計，可能更為關鍵，所以田頭家可能是頭家這個意義的原型。

頭家的第四個意義是泛稱前來光顧的客人，如我常去吃的麵線攤老闆娘會稱我為「頭家」。我曾追問為什麼稱我為「頭家」？老闆娘解釋說這是對不認識的、但來照顧生意的人的一種尊稱。

頭家的另一個意義是指宗教活動中輪流執事的人。年頭年尾戲、上帝公生日、迎媽祖等，都有各自的頭家，再由頭家中擲筊選出當年度的爐主，而頭家則是由各戶輪流（從前也是透過擲筊來決定）。頭家要到各戶確定今年要「題丁」（將名字列在上告天庭的疏文中）的人口，並且收丁口錢。迎媽祖時，每一陣頭底下，都貼有紅紙，標明「賞金一封」，下面則是「頭家XXX」。在活動進行的時候，當年的頭家還戴著寫有「頭家」的臂章（此外，還有「爐主」、「總務」等臂章）。不論是擲筊或者輪流，村民擔任頭家的機會均等，不會因為財富或派系而有別。年例中的「頭家」，其意義已經超越了營生中的「頭家」的意涵。

頭家的另一種用法，則是乞丐稱呼施捨的人為「頭家」。從前在迎媽祖的時候，會有外鄉的乞丐前來行乞，茶鄉的居民或者給豬肉或者給米或者給錢，乞丐這時稱施捨的人為「頭家」，並且說吉祥話祝福頭家。

此外，頭家也可用於家庭內，如太太稱先生為「頭家」，或說「我頭家年紀大了，無法再去清水溝」。

「頭家」的最後一種用法，是在村民大會時被提到的：「李（登輝）總統都說老百姓是頭家，村民大會就是要讓頭家講話」。

在實際的用法上，上述幾個意義之間並不是涇渭分明。在一次老人會的餐會上，我請教一位老先生的大名和身分。旁邊另一位老先生說：「你不知道他喔？！他是陳XX茶行的頭家的頭家！」第一個「頭家」，指的是現在掌管陳XX茶行的老闆，也就是「業主」的意思。第二個「頭家」的意義就比較複雜。一方面，有「僱」人的「頭家」之意思，如老先生雇用了現任的頭家。但另一方面則有家庭內所稱呼的「頭家」之意思，如老先生是裡面最重要的人，也是擁有最後決定權的人（太太稱先生為頭家時，就有這樣的意思）。

茶鄉中較為年輕的茶農，有的到他鄉（如台東）去發展，回來討論那裡的情況時，會說：「那裡（台東）的頭家很歡迎茶鄉的人去炒茶！」。這裡的「頭家」，一方面指的是在台東開茶廠的人（「業主」）；另一方面也指雇用茶鄉茶農去炒茶的人（「僱」人的「頭家」）。

再如上所述，田頭家與厝頭家的「頭家」結合了「業主」與「租賃」關係。

此外，稱來照顧生意的人為「頭家」，是一種尊稱。但為什麼稱客人為「頭家」就是一種尊稱呢？背後隱含的是假定前來光顧生意的客人都是有產業的「業主」，從而稱客人為「頭家」變成一種尊稱。此外，「頭家」在這裡也有家內稱謂的意思：客人是「衣食父母」，

是生計的來源，決定了這個家的生存（就像太太口中的頭家（即先生）是家庭生計的決定者一樣）。

變成當代的政治用語之後，頭家仍舊帶有原來的意義：「業主」。人民是國家與政府這個產業的主人、人民是雇用總統的「頭家」（總統是人民「僱」的）、以及人民是國家之主。

給乞丐的施捨是在迎媽祖的活動中發生，因此做為施捨者的「頭家」與做為宗教活動執事者的「頭家」這兩種意義並存，前者的意義比較廣泛：只要當天施捨給乞丐的人，都被乞丐稱為是「頭家」。

上述這些意義的重疊，有其一定的型態。首先，「業主」與「雇用者」的意義通常會結合在一起，如「台東那裡的頭家很歡迎茶鄉人去炒茶」。「業主」與「租賃」在日常生活用語中也會結合在一起（如田頭家與厝頭家）。不僅如此，「業主」、「雇用者」與「一家之主」三種意義也常結合在一起，如尊稱顧客為「頭家」、茶行的「頭家的頭家」、以及現在老百姓是「頭家」等。

雖然有這樣的結合，但要留意兩點。首先，也有指涉單一意義的「頭家」，如出去給人雇用做零工、土木工程或到工廠做工人等，都稱僱主為「頭家」，這是以「雇用關係」為主。而這種雇用關係是以「純勞動」為原型（謝國雄 1997）。其次，必須留意這幾種意義與宗教活動下的「頭家」之間的區隔。「業主」、「零工的雇用者」、及「工廠的雇主」這三種意義在實際運用時，很容易結合在一起。這一組（營生活動）意義容易與家內用法的「頭家」並存，並且被引伸用來指涉政治活動。但這組意義與宗教活動中的「頭家」間的關係，則相當複雜。

宗教活動中的「頭家」同時「沿用」與「超越」了營生活動的「頭家」的意義，並且「自成一格」。

營生活動中的「頭家」與宗教活動中的「頭家」，兩種意義都源自相同的用語（即「頭家」），所以應該有共同的基礎。茶鄉的人用

同一個「頭家」用語來指涉不同活動（營生與宗教）中的行動者，顯然其中在意義上必然有重疊（即共同）的部分。一旦做宗教活動的頭家，就必須做得像有資產的業主一樣：必須出陣頭、必須請客、必須捐資（如果必要的話）。換句話說，「輸人不輸陣」。一位輪到年頭戲頭家的老先生和我談年頭戲的時候，談的是做一次頭家要「開」（花）多少（錢）。在這個場合，與別人比場面的考慮可能高過榮膺為頭家替神明服務的驕傲。<sup>3</sup>從這個角度看，宗教活動中的「頭家」沿用了營生活動中的「頭家」的意義。這可能也是為什麼要用同樣的「頭家」概念來指涉宗教活動中的執事者的原因。

但既然是沿用，必然有共同的基礎，「頭」與「家」二字似乎提供了一些思考的方向。「頭」指的是身體中最重要的部分，所以「頭」路，指的是最重要的一條路：維持一個人生計的工作。「家」則是漢人社會中最基本也是最重要的單位。「頭」與「家」二字結合在一起，浮現出來的鮮明意義則是：最重要的那一個家。這已經預設了「有很多家，而不僅僅只有一個家」，也就是說，預設了跨越家的關係。一位老先生說：

「頭家」的「家」，意思很深。首先是：我去替你工作，我整個家庭都依靠你了，所以你是我的頭家。（我問：頭家的「頭」是否是最重要的、第一的、像人的頭對人一樣重要？）大概有這個意思。其次，我替你工作（種田、做長工、給你請）我們就像一家人一樣，人家說：「頭家要有量，給人請的要會替頭家想」。（C2, 12/16/98: 2）

<sup>3</sup> 但擔任爐主則不然，茶鄉的人認為要很有福氣的人才會被神明選為爐主。坪林村 1999 年正月十五祭典的爐主是一位年輕人，所以就有這樣的評論：「真有福氣！這麼年輕做爐主！」（3/2/99: 4）。

這裡的「頭家」是營生活動中的頭家：請人的那個人，對被請的人而言，他的家就是最重要的一個家，從而被稱為是頭家。其次，以家來指涉這一組「請人」的關係。一方面是被請的人的整個家都捲了進來，一方面則是請的人與被請的人就像一家人一樣。這是由前面一個意義推演出來：既然被請的人全家都靠請的人了，二者就好像一家人一樣。<sup>4</sup>由此則可引伸出頭家的另一個意義：是家的頭，是家庭生計中最重要的人。太太稱先生為頭家，就是這種意義下的頭家。整體而言，這是以「家」的語言以及身體的隱喻來描述跨越家的營生活動。

至於頭家被運用到宗教活動中，則是後來的發展：

「頭家」原來指的是有錢的人，指的是大地主，自己田耕不完，將土地放給佃農去做的有錢人，有如「員外」。佃農都稱地主為頭家。當廟裡有慶典時，總是要有人出來主持，就是這些有錢人出來，所以才用「頭家」去稱呼這些主持神明慶典的人。但總不能由同一個人一直來做，需要輪流，所以才會有輪流做頭家……。 (C2, 12/16/98: 2)

起廟（建廟）哪裡是那麼簡單的事情？兩三戶怎麼建得起來？一定是有一定的戶數之後，大家才能來建廟。也就是說一定要先有田地維生之後，才能來談建廟祭拜的事情。所以是先有做為地主的頭家，後來才有建廟與祭祀的頭家。<sup>5</sup> (C2, 12/18/98: 1)

4 這與第二種意義的「倩」類似，參看第二章的討論。

5 但也有人持不同的見解，認為廟裡的「頭家」比做為地主與長工雇主的「頭家」來得早。從前佃農稱地主為「主人」、「田主」。稱地主為「頭家」是後來的發展(C3, 12/18/98: 1)。這樣的爭議有待更細緻的材料來化解。不論報導人的解釋是否合乎「史實」，他的這種「主觀」理解與感受則是無庸置疑。我必須區辨這種主觀的理解與感受和社會與文化

頭家原來是透過擲筊來決定的，後來則改為輪流。不論擲筊或者輪流，都是人人有機會，而不限於那些有資產的人（即營生活動下的「頭家」）。也就是說資產（是否有產業）不再是當宗教活動中的「頭家」的關鍵。資產的區分（這原來是營生活動意義下的「頭家」的特徵），在宗教活動下，失去其區辨社會身分的功能：在神明之前，人人平等，都有相同的機會來為神明服務。這是宗教活動下的「頭家」超越了營生活動意義下的「頭家」。

在田野的觀察中，我發現茶鄉村民在宗教活動中使用「頭家」時，指涉很清楚，是祭祀活動中輪流的工作，並沒有指涉到業主、雇用者、一家之主等含意。這更由早先決定頭家的方式可以看出，當年的頭家必須要擲筊獲得神明同意之後才可以擔任。間接地可以由現今決定爐主的方式看出，也就是將當年頭家的名單擺在上帝公神像前面，一一擲筊，口中唸著：「頭家 XXX 擔任今年的爐主，如果可以，請你允杯。」最後以得允杯數目最多的人擔任爐主。而當爐主代表整個「祭祀圈」的人跟著道士拜，並且站在道士身後，聽道士唸疏文（上有丁口名錄）時，這個由頭家中擲筊產生出來的爐主，就彷彿是社區中祈求神明賜福保平安的代表。這個身兼爐主的頭家，已經沒有業主、雇

---

的安排，並且仔細探究出這二者間的關係。台灣私法第一卷談及寺廟管理：

「爐主」：主要職務是辦理祭祀事宜。寺廟亦有不置董事者，但大多置爐主，不置常設董事的寺廟則由爐主管理財產。爐主的任期通常一年，亦有半年以下者。爐主從全體信徒或既定頭家中以信筭法選出，通常一人奉祀一神，因而奉祀數位神社時亦有置數人者……。

「頭家」一條下這樣寫著：「即協助爐主之人，而有不限任期及任期一年兩種。前者是捐出甚多實物、現金或對建設寺廟有功勞，得以永遠擔任之人。後者是在每年祭祀完竣之後，以信筭方法選任或輪流擔任之人（台灣省文獻委員會 1990: 551-552）。

可見，永任頭家之人，是資力雄厚之人。這與有大田產者屬同一類。

主、一家之主的意涵，而是祭祀之主（主祭者）。這是宗教活動中的「頭家」自成一格的地方。<sup>6</sup>

「頭家」二字以「家」與「身體」的隱喻來指涉家內關係、營生活動、宗教活動以及政治生活。「頭家」指涉了：家是茶鄉的主導單位、家與家之間的交換（承認家與家之間有不等的位置，但卻不是全面的與永遠的）、以及跨越家的連帶。相較於前面所提及的「研究者與被研究者間的相互主觀性」以及「被研究者油然地談論」，在地範疇呈現社會生活的樣態是：在具體的活動（包含用語）中油然地透露出來，而不是有意的論述。

「天地人」這個在地理理解範疇，也呈現了「家族、政治與經濟」和「宗教」這兩塊分立的版圖。「天地人」的第一個意義是物理學下的天候、地利與人的工夫，也就是茶農在做茶時常提到的，將茶炒好，要靠「天地人」。

「天地人」的「天」的第二個意義是天意，表現在村民對「命定」（天分）與「運途」的理解。天一方面給定了人的「命」，另一方面也公平地以「運」來平衡：好壞運照輪。人則以不同的方式來因應，如透過科儀來改運、依風水行事、以及務實的努力。

「天」的第三個意義是「天公」。「天」是人類命運的最終主宰者，其具體的、特殊的呈現則是「天公」（以及天公所統轄的諸神明）。這個意義下的「天」是人世各種作為的最後決定者。在年例中，「天」在「拜天公」的儀式中被具現。

「天地人」呈現的是以家為核心（祈求「百業順遂、出入平安」）與神人分工。透露出來的社會圖像是以家為中心（維生與平安），神

<sup>6</sup> 在營生活動中，「頭家」通常有一個相對的稱謂，如「辛勞」（相對於雇主）、「佃人」（相對於地主）、「厝腳」（相對於屋主）等，但在宗教活動中，「頭家」沒有相對的稱謂。這或可暗示宗教意義下的「頭家」自成一格。



明則在另外一邊，吻合了家與經濟及政治相結合（政治會影響家族的平安），而宗教則在另外一邊。在年例這個活動中，我們也看到了類似訊息。三種意義下的「天」，各有其管轄的範圍，相互分立。物理意義的「天地人」是家族在經濟與政治活動上的場域，而「天意」與「天公」的天地人則在另外一個板塊。村民在拜完天公、做完祭解之後，就可以專心去打拚賺錢、養家活口、傳宗接代。我們在年例中看到的神人分工與務實保險，正好說明了這一點。<sup>7</sup>

從研究者與被研究者間的互動、被研究者在日常生活自然的談論、以及研究者對在地範疇的分析，都相應地呈現出茶鄉的社會生活的整體圖像：家族、經濟與政治結合一塊，宗教是另一塊，但都是以家為中心。從在地範疇來看，「頭家」與「天地人」呈現了社會生活整體圖像的內部分化與糾結。這也證明了從在地範疇來理解社會生活，可以獲得經驗的支持。更由於在地範疇是以「盡在不言中」的樣態來體現社會生活，因而有更深層的效度，這是立基於經驗，但卻又超越經驗的效度。<sup>8</sup>

牟斯(M. Mauss)(1989)的「整體社會事實」(total social fact)指的是將整個社會的人以及各個生活面向（現代社會中的「經濟」、「政治」、「法律」、「宗教」、「美學」等）都捲進來的活動與運作（如 *kula exchange* 這種禮物交換）。楊聯陞(1976)的「報」也有類似的理論企圖與意涵。受杜蒙(1992)啟發的嘗試，Sangren (1987)也試圖以「陰陽」來整合台灣漢人的社會生活。

7 這三種意義的「天」，似乎沒有「頭家」諸種意義之間的沿用、超越與自成一格的關係。可以確定的是，「天」的諸種意義同時存在，村民能區辨出這幾種意義。

8 這樣的討論有別於Ingold(1994)的「相對論」：相對於個人、國家、社區與文化的「社會」，也有別於將「社會」看成是從全括性的「政治」中演立分化出來的範疇(Peel in Ingold 1996: 68; Melton 1991)。

本書從在地範疇來切入這個課題。「頭家」這個在地範疇，是對人群進行分類的概念，這個分類概念同時捲入社會生活的各個面向（營生、宗教、家、階序等）。上述的分析指出了：做為在地範疇的「頭家」之各種意義及其變奏、持續與變遷。

做為人群分類，「頭家」必然也蘊含了運作的原則：被這個範疇指涉到的各個類別人彼此間應該如何互動，例如在第二章所討論的頭家與「辛勞」（受雇者）之間的「倩」，由此可以考察資本主義在台灣社會中的接軌（如：「雇主」這個範疇的出現）。也就是說，「頭家」除了具有社會廣泛性（被運用到社會生活中的不同的面向）之外，也指涉了社會運作法則與歷史縱深，或可稱之為「整體社會範疇」。「報」與「份」是另外兩個例子，二者直接體現茶鄉的社會性原則：對等交換與務實。

整體社會範疇意義之新增與變遷：以「報」為例。「報」的「回報」原意呈現在家族、經濟與政治生活之中（如村長為民服務希望村民以選票來回報），而「報應」則呈現在非人化的因果關係與神明之作爲上。報應一方面沿用了回報：超自然的報應像是人與人之間的回報一樣，講究對等與公平，另一方面則超越並自成一格，報應與回報的性質不同，各有其不同的運作邏輯，只有在人力不及時，報應的觀念才會被召喚出來。這樣的意義結構，與「頭家」類似。再一次，我們看到了上述所勾繪的整體社會圖像：家族、經濟與政治同屬一個板塊，而超自然力量屬於另一個板塊，而且二者間有其特定的關係。

但在白色恐怖的「報」出現之後，「報」有了新增的意義（白色恐怖的報），並且與原來的意義產生了複雜的關係：斷裂但被節制。新的社會圖像中，「政治」一方面被突顯，另一方面卻又是忌諱。村民可以說出來的政治生活是派系與選舉，說不出來的是白色恐怖的「報」。新的社會圖像因此有了不同但是複雜的糾結。

「報」原有諸意義間的關係，像「頭家」一樣。「報」一方面指涉了維生與政治生活中的回報，另一方面則有超自然與非人化的「報應」的意義，後者部分地與前者重疊，但又超越了前者。在「報」的例子中，我們更看到了新增的意義及其與既有意義間的複雜關係：斷裂但互動。「報」讓我們看到在地理解範疇意義的新增與變遷。

「整體社會範疇」的運用，不僅與本章一開始所提的「研究者與被研究者間的相互主觀性」以及「被研究者的油然呈現」相應，更細緻地指出了板塊內部的關係與這兩個板塊之間的關係，這也是整體社會範疇所呈顯的新面向。此外，整體社會範疇更銘刻著新增的意義，如做為國家主人的「頭家」與白色恐怖的「報」。更重要的是，整體社會範疇體現了茶鄉主導性的社會單位（家）與社會性原則（對等交換與務實）。「份」是另外一個例子。

體現社會性原則的整體社會範疇：以「份」為例。「份」的核心意義是人人有分，個個平等，但當中卻有細緻的區辨。「房份」、「丁份」或者「股份」，都涉及了眾人的權利與義務之安排。房份是天生而來的平等（僅限於男嗣），丁份是身為一個人的平等（當然也是身為一個男人），而股份則是身為一個有能力的人的平等：依據個人所能做出的貢獻，各得相應的成果。如果台灣漢人社會是一個平權社會，而不是一個階序社會，那麼其中有著性質不同的平等。

如第四章所發現的，茶鄉的親屬生活主要是依據房份與股份，在招贅婚中更是股份先行。即便是在房份中，我們也看到「養的循環」的對等交換：父母生養子女，子女養生送死(Stafford 1995)。這組關係在對兒子與女兒間更有差別，呈現出細緻的對等交換。「份」不僅呈現在家、家族、家族間的互動中（房份、丁份、股份、持份、「人人有分」），也呈現在宗教、經濟與政治生活之中。「份」不但涉及了人與人之間的權利義務的分配，也涉及了人在家、在社會、以及在宇

宙中的定位。「份」不僅是茶鄉再現社會生活的媒介，也是茶鄉社會生活運作的原則。「份」含括了社會生活的各個面向，指涉了社會的性質（「平權」），體現在各種具體的實踐之中，既被自然化，也帶有宇宙認證性的效應，是一個整體社會範疇。

「份」本身也蘊含了衝突的種子。這在回饋金分配爭議、土地繼承、徵收補償、請客、分食祭品、分攤建廟經費等的例子中可以看出，如有我的「份」（不論房份、丁份或者股份），為什麼我沒分到？為什麼沒有拿到我應有的份（參見第四章）？即便是衝突與爭議，也因為「份」而變得可理解。

我們探討的已經不僅僅是家族、經濟、政治與宗教諸社會生活面向間的關係（當然仍可以辨識出本章伊始所提及的兩個板塊），而是「份」這個整體社會範疇的各種呈現。就像各個文化中的整體社會範疇一樣（如 *mana* 或者 *hau*），茶鄉的整體社會範疇普遍地滲透到社會生活的各個層面，同時又可以有各種變形與結合。

讓我以「老街上的行走」這個再平常不過的例子來說明「份」的體現。

村民在行經老街時，不常與兩旁的人打招呼。但是有一些騎摩托車的人，卻會停下來與兩邊的住家打招呼。在老街上，常有人坐在面對街道的客廳中，或者就坐在走廊上，可以很清楚地看到經過老街的人。如果坐在走廊上，二人的距離是很短的，這是一定要打招呼的距離。如果是坐在客廳中，就得看是另成一個談話局面，或是只在客廳閒坐。如果客廳中的人，已經形成一個談話格局，那麼行人大概可以往前走而不必準備打招呼。當然，如果客廳中的諸人也是在閒聊，那麼行人就必須準備打招呼，甚至準備加入。如果諸人只是在客廳閒坐，那麼路過的人就必須有打招呼的準備。

由於老街街道不寬，路過的人都是在兩旁住戶的注視範圍之內，所以行人如何走過街道，變成為一個學問。對於同住老街的鄰居而言，各人的性格都已熟悉，所以打不打招呼，應該都可以被理解。對於陌生人而言，他儘可向前走，不必有所顧慮。當然這個陌生人可能也會好奇地往兩旁房子看去，兩旁的住戶可能也會行注目禮。一旦陌生人主動打招呼，兩旁的人也會招呼說：進來坐啦！而像我這種半生不熟的人，只有靠我主動打招呼與自我介紹了。其實，我都會點頭示意，也出聲打招呼，只是沒有正式自我介紹而已。

在兩旁的人的注視下，走在老街上的人呈現了其身體技法(body techniques) (Mauss [1935] 1979)。(9/17/98: 1)

我們看到了村民（以及我）透過空間與身體來建構互動關係的彈性過程。我們也看到了上述整體社會範疇的「份」：在老街上行走，要有適當的身體技法，也就是要有恰如「本分」的身體「語言」。

上述的討論，似乎將整體社會範疇侷限在「認知」層面，以之為指引村民行動的心智圖像。其實，村民另有在這個意涵以外的「存有範疇」：「做」。

「存有範疇」的引入：「做」。第二章所討論的「做」，當然是特定制度安排下的「做」：重視茶葉香味的家戶生產與已經存在的勞動力市場。不論是受僱、自僱或者僱人，「做」本身都有一定的再現與掩飾的效應，只是在講究茶葉香味的小商品生產者身上，特別突顯。我分別處理了「做」的脈絡（多重的生產關係與三位一體）、「做」所預設、活化與體現的基本文化分類觀念（如人觀、宇宙觀與時間）以及「做」本身的現象學經驗與其效應（對時的敏感、專注於當下、體現和當事人未曾察覺的做出來的意義等）。

如第二章所指出者，「做」對當地人而言，包含了三個面向：賺錢以維生、人與物及事頭間的關係以及人與人的關係。茶農對第一與第三個面向的經驗，是以第二個面向呈現。底層則是「做」在宇宙觀上的定位：做事是做人的宿命（「本分」）。在「做」的實踐與理解中，人與人的關係先是被再現為人与事頭間的關係；這組關係，則進一步被經驗為人的宿命與本分。

上面分析的是作為小商品生產者的茶農。茶農出去受僱成為「做事人」時，上述的勾繪大體適用，只是有三點不同。首先，全然沒有「頭家」或者「利潤」的感覺，他們清楚地理解到他們是給「倩」的人，是「辛勞」。其次，他們也感受到頭家與「辛勞」之間的不平等關係，如：頭家有權決定下次還要不要叫你來做。第三、受雇者以工作表現來爭取事頭以及生病時要靠自己等，來「證明」自己與頭家平起平坐，對等交換。雖然不平等的事實擺在眼前，平權的理想仍然持續作用。

這個意義（維生）下的「做」是被研究者的在地範疇，他們使用這個語彙，並且身體力行（務實）。底下的各種「做」則是我的歸納。

「做」更有其政治上的再現。一方面以積極的日常生活互動來建立互信與聯繫，如「搏撚」，這是「做人」。另一方面則是透過迴避的方式來呈現：不談「政府」，只談過去做事維生的日子。

村民大會時討論到茶鄉內公墓是否可以供外地人申請使用。原來的意見是必須是設籍在茶鄉的人才可以用公墓。但後來開放給外地人使用，但收取較高的費用。此外，在競選時常用「遷票」（在投票前將戶籍遷入，取得在茶鄉的投票權）的方式來增加自己陣營的票。為了防止這種做為，一位報導人告訴我說：現在在選舉期間要遷進茶鄉，審查比較嚴格，必須是在茶鄉出生或者原來就設籍在茶鄉的人才可以遷入(Z4)。

1999年立委選舉時，有一位茶鄉出生的候選人，雖然也努力在茶

鄉拉票，結果得票數並不很高。他的親戚就評論說：「雖說他是在這裡出生的，戶籍也在這裡，但是並不常來這裡與人家「搏撚」，現在已經不是農業時代了，人家不會想到你是這裡的人，就投給你！」(J1, 12/8/98: 8)

戶籍是區辨某人是否為茶鄉成員的第一道關卡。但在此關卡不能有區辨作用時，是否在茶鄉出生就被引用為第二道關卡。但是在選舉的關頭，戶籍與出生都不是決定得票的因素，平常有一起往來、互動、「交陪」，才是主要的決定性因素。也就是說「認同」不是問題（某某候選人是茶鄉人、茶鄉子弟），但對於具體的行為並沒有決定性的影響力。

此外，我們也看到兄弟會定期辦會共食、在婚喪喜慶時要互助、報「好空」等，也就是要「搏撚」。

最後，我們也看到了完全以「做事」來再現（勾繪）過去的生活，絕口不談「政治」（即「政府」）的事。「政治」是忌諱，「做事」才是生活的核心。這是上述維生意義中的「做」的再現作用：「政治」這塊版圖，從社會生活的整體圖像中消失（應該說被隱晦），而以「維生」的「做」來再現整體社會生活面貌。另一方面，要克服這種白色恐怖，卻又必須透過長期的「搏撚」。這是第二種意義的「做」。

「搏撚」意味著要透過長期的互動與互助（對等交換）來建構彼此的關係。一方面，「搏撚」是務實的，除了實際互動與互助之外，地緣或者戶籍都不足以建構與維繫社會關係。不同於維生經驗中的做事，「搏撚」是在做人。如果用現在流行的術語來說，「實踐」(practice)——「搏撚」是實踐的一種——才是關鍵。討論茶鄉「社會」的構成時，勢必要討論到：如何才能成為茶鄉有效的成員（如在選舉會投票支持你）？如果行動是檢驗觀念的判準的話，實踐才是茶鄉社會構成的原則。另一方面，「搏撚」意味著對等交換：有來有往。換句話說，是第二種意義的「做」——體現了務實與對等交換的社會性原



則。

親屬生活中的「做」指涉了：姓氏的安排、財產的繼承、養生與送死等。這些作為預設、活化與再現了村民不可絕男嗣的人觀。擬制親屬先是建構出親屬關係，同時也做出了股份原則：有做（子女從母姓、養生送死）才有份的對等交換。招婿與原生家庭之間，就是要先做事，才有房份。第一種意義的做（做事）也出現在擬制親屬中。做事維生與做人養生送死二者緊密連結。

年例的「做」指的是廣義的「儀式」，預設、活化與體現了「天地人」中的天（神明）。這已經不是「論述」所能涵蓋的「做」。在儀式中，我們也看到了專注當下、體現與對時辰的敏感，但其取向有別於「做事」：前者以神明界為念（祈求庇佑），後者是以眼前維生工作為念（冀望能賺錢養家），雖則前者仍以此世為念。這些儀式做出了：宗教性社區、作為主導單位與終極關懷的「家」、「社會性」原則（對等交換）以及家與家之間的交換（如在換香中所呈現者）。

此外，迎媽祖的請客也有其「做」的「社會」的效應。茶鄉的請客，是以流水席的形式進行。村內的各戶，擺好酒席，來自各村的客人，則一家一家的吃下去。這種請客的方式有其特徵：主要是對鄉內、強化鄉內的連帶、是在全鄉各村的人都認識的情況下舉行。<sup>9</sup>流水席的請客方式強化了茶鄉對內的聯繫。

上述幾種「做」都體現了務實與對等交換的社會性原則。除了「搏撚」之外，維生、親屬生活以及年例中的做，都預設、活化與體現了村民宇宙觀的不同面貌，如「做」是有工夫的人之宿命、不可絕男嗣、以及保佑人的神明。「做」的現象學經驗在維生活動與年例中被突顯出來，二者雖有類似之處，但其所在的脈絡卻大大不同，雖然二者的終極關懷都是家及現世。

---

<sup>9</sup> 這與大甲請客的方式不同。

「做」已經不僅僅是一個認知性的範疇（有如從 Aristotle 到 Kant 的傳統所指出的「時間」、「空間」、「因果」、「實質」等），而且體現了運作原則（務實與對等交換），更是一個存有範疇（如白瑞德(2001)所論）。這在維生活動中特別突顯。「做」預設、活化與體現了村民的人觀（做事是人的宿命、與事頭的關係盤據了對人的構想，如「做事人」、賺的是性命錢等）和宇宙觀（物理意義以及人的宿命與來世）。「做」本身的現象學經驗則無法為「純認知範疇」所涵蓋，而有其存有的與社會的效應。「做」既是認知範疇，也是存有範疇。<sup>10</sup>

## 二、整體社會範疇與資本主義： 「頭家」、「倩」、「份」與「做」

頭家最主要的指涉對象是營生，但後來被沿用到宗教與政治生活。在營生活動中，必然有產業（財產）上的差異（家產的多寡），但是在年例活動上，卻超越了這些差異，人人皆有機會輪流做頭家。換句話說，頭家固然蘊含了產業上的不平等，但同時也有超越產業不平等的平起平坐的意涵。

頭家的另外一個意涵是雇用勞動力。如前所述，村民是以「倩」來指稱這樣的關係。村民經驗到的是「做事」的「倩」：頭家不固定、事頭中心、平起平坐。但村民也區辨出來更有保障的吃頭路，這與第二種「倩」接近：頭家固定、關係中心、「頭家」照顧／「辛勞」忠誠、分紅與配股。

台灣當代資本主義的工業部門中之「純勞動」現象（謝國雄

<sup>10</sup> Boudieu (1990)對於實踐模式的探討，突顯了「時間」、「身體」與「象徵性暴力」等概念，都加深了我們對於「做」的理解。與他不同的是，我指出了不同種類的「做」、「做」的在地意義、「做」既是認知範疇也是存有範疇、以及「做」的宇宙觀內涵。

1997)，包含了上述的要素。第一種「倩」的事頭中心與平起平坐仍然存在，而第二種「倩」的「照顧／忠誠」的期望仍在，但是較少看到配股與分紅。

配股的消逝，暗示了台灣資本主義的鞏固。這可從前面所提及的「份」（特別是股份）著手。按股行事的「股」，可以是所出的資金，也可以是所出的勞動力。在拓荒時期，依股行事是依據各人所出的勞動力，將開拓的土地分給各人。如北宜公路有一個地名叫「十三股」，就是當初十三個人合力開拓的地方。茶鄉的老先生也提及他們的祖父來茶鄉開墾時，也是有參與開墾，就可以分到土地（「有做有份」）。每個人所能貢獻者大體類似，所以合作開發出來的土地可以根據人頭（「依丁份」）來分配，這時候的「股」等於「丁」。按勞配股的特徵是：強調個人的能力與貢獻、公平對等（依據貢獻來分配成果）、以及各股平起平坐。

如果這個「股」是資金，那麼就有大小股之分，就會產生不均的現象。如王崧興(1967)的龜山島的捕魚，船東先分配魚穫的二分之一，其餘的二分之一再根據參與的人數來分配。「資本」（表現在漁船與其他漁具）有如人一樣（「資本拜物教」），可以參與分配魚穫，得到最大的一部份。但在這裡，整體勞動力仍然被「配股」。<sup>11</sup>

如果台灣當代工業化部門中的純勞動現象是台灣資本主義發展中的一個謎題（謝國雄 1997），那麼整體社會範疇指出了一個解謎的方

---

<sup>11</sup> 台灣舊慣調查中也有類似的報告，如航行兩岸的商船，船員可以在一定範圍內自行攬貨（稱為「小司」）。文崇一等(1975: 34)也發現西河的漁民有類似的安排（出人工勞力者得四成漁穫）。從拓荒時期的依勞配地、經過「資本」被配股、再到勞動不配股，是台灣資本主義發展中幾個關鍵轉捩點。這幾個轉捩點何以可能、其過程與機制為何、其所留下來的效應，是未來研究的重要課題。本書從整體社會範疇切入，對此做了初步的探討。

向。「頭家」（蘊含了「倩」）與「份」（如呈現在「股份」中者）讓「純勞動」變得可以理解。如果加上「做」的現象學經驗、社會性效應與宇宙觀意涵（做事是做人的本分與宿命），那麼「純勞動」就被全面決定了(over-determined)。

### 三、「理解範疇」所為何來？

Durkheim之所以會討論理解範疇，是因為社會除了倫理上的一致性之外，還必須有邏輯上的一致性，後者導向了從 Aristotle 以及 Kant 所列出來的時間、空間、因果、實質、數量等範疇的討論。Durkheim 的論點是：這些理解範疇來自社會、立基於社會，但也對社會發生作用（涂爾幹 1992）。<sup>12</sup>

Mauss ([1938] 1979)則更具體地討論了「因果」與「人觀」。現代西方的因果觀念，其實有其史前史，呈現在如 *mana* 之「在地的理解範疇」：*mana* 一種既普遍又具體的力量，連結了各種事件與現象。而其有關「人觀」的討論，則指出了近代西方「自我」觀念呈現的過程：自我如何變成一個法律上的、倫理上、形而上的神聖實體。Lukes (1985: 283-284)認為 Mauss 隱含了一個企圖：證明人觀是根本的、普遍的與必要的。這與古列維奇(1994; Gurevitch 1985)所謂的基本概念範疇接近。

古列維奇(1994: 11-12)探究的重點是中世紀文化的共同基礎，這必須重建當時的人的思維方式與價值體系，而探討基本概念範疇正是最好的切入點。基本概念範疇在這裡指的是「某個文化的基本的、帶有普遍意義的範疇（因而具有該文化的共同基礎）」(p.12)。顯然，這裡

---

<sup>12</sup> Collins (1985)區辨了 Aristotle 與 Kant 在這個課題上的不同論點，並且指出了 Durkheim 觀點中有 Kant 與非 Kant 的成分。

的基本概念範疇已經不限於認知（以便完成 Durkheim 的社會的邏輯一致性），而且涉及了價值體系。

古列維奇將基本概念範疇分成宇宙範疇與社會範疇。宇宙範疇指的是像：時間、空間、變化、原因、結果、數量、可感與超感之間的關係、部份與整體的關係等觀念和感性認識的形式(p. 2)。社會範疇指的是個人、社會、勞動、財富、財產、自由、法律、正義等重要的社會存在。這兩類範疇緊密關連，共同建立該社會所共有的世界模式(p. 13)。

基本概念範疇何以這麼重要？首先，基本概念範疇構成人們的意識範疇，這些範疇往往是下意識的、未被提升到意識層次，「根本用不著通過社會態度和階級利益的體系作為轉換的媒介」（古列維奇 1994: 20）。其次，文化透過基本概念範疇滲透到具體的現象，沒有這些範疇，文化就沒有存在的可能性(p. 12)。第三、這些基本概念範疇相互糾結成一個獨特的世界模式，文化中的成員以此來觀察現實，建構他們自己的世界圖像(p. 12)。最後一點，基本概念範疇有認識論上的優先性與根本性。「這些基本範疇似乎存在於社會成員或者社會某個群體中發展出來的思想和世界觀之前。因此，無論這些個人和群體의思想和信仰之間存在著多麼大的差別，在其根基中我們都可以找到帶有普遍意義的概念和表述。這些的概念構成了文化的基本語義目錄」(p. 13)。

那麼要如何挑選基本概念範疇呢？古列維奇(1994: 16)的作法是：從宇宙範疇中隨機挑出了「空間」與「時間」，從社會範疇中挑出了「律法」、「財富」與「勞動」。「這些範疇分別屬於人類經歷的不同領域，屬於人類觀察現實的完全不同的層次。如果能在這麼不同的層次發現共同點，那麼更能確認中古文化的整體性。」換句話說，這些範疇涉及的面向十分不同，如果能發現彼此的共同點及相互的聯繫，那麼更可證明中古文化的整體性及其底層的運作原則。

這些基本概念範疇是如何被整合在一起？這是因為中世紀的人將世界理解與解釋為一個整體：「世界中的各個部份不是獨立的實體，而都是整體的一個縮影，每一個部份都有整體的印記；世界存在著的所有事物，都來自於一個能對其進行節制的中心本元；所有的事物都被安排在等級結構中，都與這個宇宙中的其他成分有一種和諧的關係」（古列維奇 1994: 311）。這個整體具有倫理的本質，這來自上帝（同上頁）。換句話說，整合的原則就是來自被研究者自身的整體觀。

Sewell (1980) 發現了另一種整合的方式，他以其中某一個或者某幾個範疇為核心，釐清其他範疇與此核心範疇間的關係。他勾繪出了法國大革命前後的「勞動語彙」(the language of labor) 與「群語」(corporate language) 的變遷。「勞動」這個範疇在中古到大革命時期間發生了重大的變革，從「勞動是痛苦、負擔與贖罪，是身體的動作（像動物）、本然低劣毫無社會與倫理價值」，轉變為大革命時期的「勞動是財產的來源、幸福的基底與共和國的礎石」，再轉變為「勞動是作為一個人的資格與權利」。

從本書的論點來看，勞動觀其實透露了有關「社會」的整體圖像：根據什麼標準來對社會中的人作分類？哪一類的人對社會最有貢獻？這幾類人彼此間的關係為何？如何將這樣的分類一體適用到社會生活的各個面向（經濟、政治、宗教等）？此外，勞動觀更涉及了對現狀的診斷：社會眼前的病因是什麼？從而涉及了社會運作的原則（理想的與實際運作的後果）以及未來的願景。

換句話說，「勞動」是核心觀念，由此導出群觀、「社會」觀、「財產」觀、「國家」觀（「共和國」）。更具體地說，不同的勞動觀，使得舊政體的社會有別於大革命以後的社會，而後者更有別於 1848 年革命時的社會。

Sewell (1980) 也指出了範疇的「舊瓶裝新酒」的現象。在「勞動」觀的大轉變之下，「群語」卻有其連續性。大革命時期，中世紀封建

社會的「等級團體」觀念被否定，代之而起的是個別的、擁有自由與主權的公民。即便是如此，他們仍然以「行會」來理解共和國，背後的基礎都是倫理集體主義。到了 1830 年，工人警覺到了個體化的危機，必須要透過結社來面對。工人運用並且結合舊政體的群語以及大革命前的共和國語彙。前者是不自覺的、務實的（工人之間的連帶，就像行會一樣），後者則是自覺的、清楚表達的（工人是人民的一份子，可以自由結社，甚至可以共有生產工具，藉以完成博愛的目標，這是 1830 年革命的發展）(p. 281)。行動者可以創意地運用與結合新與舊的語彙與理解範疇。換句話說，群語具有彈性與可塑性。

另一方面，Sewell (1980: 278) 也指出了語彙內部蘊含了矛盾。啟蒙主義對世界的「自然」勾繪，是爲了對抗舊政體的形上勾繪及其制度。只要處於這種對抗狀態，啟蒙主義內部的曖昧與矛盾就不會出現。一旦啟蒙主義的論述構成了大革命以後的社會與政治秩序，其曖昧與矛盾就出現了。「財產」是一個例子。如果勞動是財產的來源，爲什麼有些人必須勞動，但卻沒有財產，而有些人卻不用勞動而擁有大量財產？爲什麼將公民權限制在那些擁有相當財產的人，而不是賦予那些從事生產勞動的人(p. 279)？「自由、平等、博愛」亦然。在對抗舊政體時，這三者和諧一致，但在新政體中，則相互矛盾。自由意味著可以毫無限制地追求自己的利益，這是自私的作爲，違反了博愛的精神，而財富的積累更帶來了不平等 (pp. 278-279)。

換句話說，大革命的語彙與心智架構內含了異議的種子(dissent ideas)，在對抗舊政體時，異議的種子不會浮現，但在新政體時，異議的種子就被發展出來了。類似的情況也發生在舊政權的熟手(journeyman)的組織（如 the Griffarins 與 the Compagnonnage）。他們沿用了工匠組織的群語，但行會的群語提供了黨同伐異的語彙，其複雜象徵與儀式更正當化與強化爭議，進一步發展成永久與不可彌補的分裂(p. 57)。

Sewell (1980: 277-281) 最終要證明：語彙或者理解範疇有其相對自



主性。自主性指的是內在的矛盾與分化之隱與顯。但這不是絕對的，而是相對的：大革命語彙有多種可能性、相對於社會與政治發展（政治鬥爭）節奏、相對於實際上的後果、以及相對於行動者創意的運用與結合。

藉著將理解範疇搬上檯面，Durkehim 與 Mauss（涂爾幹 1992；Durkheim & Mauss [1903] 1963；Mauss [1938] 1979）指出了探討「社會」的另一條蹊徑。本書延續這樣的精神，但也指出理解範疇的探討必須能突顯被研究社會與文化的特性。而後面這個工作，必須從在地範疇著手。此外，更因為從在地理解範疇著手，讓我們看到所謂的「理解範疇」已經不單單只是為了追求社會的邏輯一致性而已。在茶鄉的例子中，我們很難以認知性範疇（Aristotle，Kant 到 Durkheim 的傳統）來含括在地範疇，因此我提出了有別於認知性範疇的「存有範疇」，如「做」既是認知範疇，也是存有範疇。

古列維奇(1994)將基本概念範疇的角色說得很清楚，他認為文化透過基本概念範疇滲透到日常生活。本書支持這樣的看法，但同時也指出必須從在地理解範疇著手，才能適切地掌握在地的文化。以茶鄉來說，依照古列維奇(1994)的分類來看，「頭家」是一個社會範疇，但是被運用到宇宙性事務之上。「天地人」是宇宙範疇，但是以人為中心（所以也有社會範疇的成分），「報」的主要面向是社會範疇，但兼具了宇宙範疇。「份」同時是社會範疇與宇宙範疇。上述這些在地理解範疇，不論將其劃歸為社會範疇或者宇宙範疇，其實都呈現與體現了對等與務實交換的社會性原則。

也就是因為如此，我們很難以「社會範疇」和「宇宙範疇」來區分在地理解範疇（如「天地人」既是宇宙範疇，也是社會範疇；「份」既是社會範疇，也是宇宙範疇）。茶鄉的社會性原則（務實與對等交換）讓這個難題變得可以理解：各個整體社會範疇都體現了社會性原

則。村民務實地對待此世（以及來世），而對等交換則可以適用到年例與擬制親屬等「聖」與「俗」的生活。以古列維奇(1994)的論點來看，我們分別從最世俗與最神聖的領域中切入，都看到了務實與對等交換的社會性原則；這二者貫穿了 Durkheim 的理解範疇，也貫穿了古列維奇的宇宙範疇與社會範疇，從而也轉化了這種分類法。<sup>13</sup>

此外，古列維奇(1994)指出被研究者的整體觀整合了各個社會範疇。本書則指出社會性原則貫穿了各個在地理解範疇，亦即整合的機制是社會性原則。本書更指出社會性原則所體現出來的整體圖像，並不是整合的，而是分立的（如年例、家、維生活動與政治生活）。

Sewell (1980)指出了理解範疇（他所謂的「語彙」）的可塑性，所以會有「舊瓶裝新酒」、新舊揉捻的現象。茶鄉呈現出了兩種不同的情況。「頭家」由營生擴及宗教與政治，宗教中的運用卻又超越營生中的用法，而自成一格。這更與後來的資本主義中的勞僱關係以及民主化中的政治生活接軌。當中有延續、超越與自成一格的關係（特別是年例中的例子）。這與「勞動」及「等級」在法國大革命時期的發展有別。而「報」則突顯了新增的意義（白色恐怖）如何與既有的意義互動（新意義延續舊意義，但也被節制）。

同樣的，「份」也呈現出了 Sewell (1980)所指出的理解範疇內部所蘊含的矛盾。以「份」來說，我們看到了水源區回饋金補償的爭議、遺產繼承中依據房份而來的衝突、乃至避免挂一漏萬的謹慎。

但本書的論點仍然有別於 Sewell (1980)。首先是有關語彙（理解範疇）、制度與實踐間的關係。Sewell 論證最大的問題，來自於對「語彙」（或者理解範疇）的定義太過寬廣。他所處理的是「勞動語彙」。

---

<sup>13</sup> 依古列維奇(1994)的分法，「天地人」是屬於宇宙範疇，「頭家」基本上屬於社會範疇，而「份」既是宇宙範疇，也是社會範疇。茶鄉的特殊性，可能在於這些範疇都是以此世為座標，呈現出十分務實的訊息，這與中古以神為基本座標，大大有別。

勞動語彙在這裡被賦予最寬廣的定義，包括工人的各種表達、有關勞動的理論性陳述（如 Diderot）、各種制度性的安排、儀式性姿勢、工作實踐、鬥爭的方法、賦予工人世界一個可理解型態的習俗與行動(p. 12)。可想而知，「群語」必然也一樣被賦予最寬廣的定義。

這樣一來，「語彙」（語言）就是一個全括性的觀念，包括了人類所有的活動。在擴大的同時，必然也無法細緻區辨「語彙」、制度與實踐間的差異或標明彼此間的關係，而這正是社會科學中的基本問題，是知識往前推進的重要工作。

本書的立場則有別於此。我認為「頭家」同時是稱謂、人群分類、互動原則與具體的互動。「份」同時是理解範疇、互動原則（包括了房份、股份、丁份等制度安排）與具體的互動。而「做」則同時是理解範疇與實踐。將理解範疇、制度與實踐一概納入「語彙」是一回事（如 Sewell (1980)所為者），證明理解範疇同時是制度與實踐（如本書所為者）則是另外一回事。其次，「份」所體現出來的是一個以「家」及「家中個人」為基本單位的平權社會，而不是 *etat* 所體現出來的等級社會（體現了集體的倫理主義）。最後一點，「勞動」不是茶鄉的核心範疇。這就得聚焦到「社會」的討論。

本書以在地的整體社會範疇為焦點，突顯了社會性原則與「存有範疇」，並且探討其與現代社會的核心範疇（如「工資」與「國家」）間的接軌，最後導向「社會」的重新概念化。

#### 四、在地的「社會」是什麼？

前面所勾繪的「整體圖像」，基本上是從約定俗成的家族、經濟、政治與宗教四個面切入，其結果指出了被研究者的生活、研究者與被研究者之間的相互主觀性以及整體社會範疇三者間的相應。當然，我們也指出了從整體社會範疇切入所呈現出來的獨特面貌：家是主導單

位以及社會性原則（務實與對等交換）的運作。

那麼家與家之間有著什麼樣的關係？是否有跨越家的連帶？其性質為何？

### 家與家之間的交換

在營生活動的種茶、製茶與賣茶的過程中，我們看到了家是主導單位。這更可以在未能實現的構想中被突顯出來。在茶鄉，茶的生產是以家庭為單位，當地的茶農察覺到這樣很辛苦，因此有組織生產合作社的構想：

現在炒茶都是一對夫婦炒，也就是一對夫婦要顧整夜。如果像我這一鄰有八戶，找一個地點蓋間炒茶工廠，我們採的茶都送到這裡來炒，然後排班（炒茶），這樣我們就不會那麼辛苦了。再說社會上水準逐漸提高，而我們炒茶的地方、生活的地方還在一起，那就沒有進步了。<sup>14</sup>(J1, 11/9/98: 6)

當我問到：「炒茶過程這麼重要，如果輪到我的茶葉，但是輪班的人沒有認真顧，怎麼辦？」這個報導人說：「既然大家都要來一起生產了，自然就要有合作的精神」。其實我想到的是：將炒出來的茶混在一起，大家均分。就這個構想而言，有合作的部分是共同蓋炒茶工廠以及在炒茶的過程中大家輪班（從而就不用每個晚上都要顧茶和炒茶）。各人家採的茶葉仍然屬於各家，炒好的茶葉自然也屬於各家。

生產合作社的構想，蘊含了跨越家的合作，既是合作，自然蘊含了社會性（指的是家與家之間的關係）。但重要的是這個構想並沒有

---

<sup>14</sup> 另一個販仔也提出類似的生產合作社的構想，但進一步依據各個茶農的能力與專長作分工(H11, 5/11/99: 2-3)。

實現，也就是說，跨越家的社會性（體現在生產合作社之中）並沒有被體現出來。報導人並沒有提到更「激進」的合作，例如將各家所採的茶菜混在一起，炒出來的茶葉從而屬於大家，並依據一定比例分配給各家。物（茶菜）的混合，不見得比人的混合來得容易，特別是這個物涉及生計的時候。勞資關係的研究一般都認為資本的結合，比受雇者的結合來得容易(Offe 1985)。這個例子說明的卻是，人與人的合作可以在輪班顧茶和炒茶中體現出來，茶菜的混合卻未曾出現在茶農的構想中。為什麼物的混合如此困難（即使僅是構想的層次）呢？或許是茶菜做為私有財產的概念，根深蒂固。同時，自負盈虧、自己賺大錢的想法，也一定相當普遍。茶菜的獨立與難以混合，意味著各家茶農之獨立與難以混合。<sup>15</sup> 這是「務實」的另一種呈現：以「維生」活動為重，十分看重利益。

生產合作社是一種構想，提出這個構想本身，已經是對現狀的評論。而這個構想未能實現，則是另一種對現實的呈現與再現。生產合作社的構想及其未能實現，突顯了「家」在茶鄉之主導性，同時也指涉了跨越家的連帶在營生活動上並未出現。

家是茶鄉的主導單位，不僅呈現在上述後設的與「理論的」分析上，也呈現在研究者與被研究者當下的「存有於此世」(being-in-the-world)的直接經驗之中。這在對「空間」的經驗呈現地最清楚。

這個例子來自我登山的經驗。

---

<sup>15</sup> 即便是各家炒茶的訣竅與手路（特別的方法）也不輕易給外人知道。維生財產以及技術都是以家為核心，不輕言合併或者流傳，這可能是以家戶為單位的小商品生產模式得以持續的另一個原因。此外，這也涉及了對人與物的分類。在「政治」生活中，對人的分類（村民的反應是分派與畏懼）與對物的分類（村民對建築法規的反應是討價還價、創意抵抗）不同；戶籍資料（涉及人）的隱密與地籍資料（涉及物）之公開。茶菜、政治、以及戶籍與地籍之區辨，分別呈現出了茶鄉對「人」與「物」的區辨。

天氣還很晴朗，決定上大湖尾爬山。爬到大湖尾時，放眼看去，都是翠綠的茶園與山林，在遠處的茶園中，我看見了兩個茶農在工作，兩人相距有三、四個茶畦遠，看起來是在噴農藥。散在寬闊的茶園中，兩個人看起來很渺小，一點點的，如果不仔細看，還看不出來。這也印證了我第一次到漁光國小對面的茶園時，那位茶農說的話：「我們都是各（家）做各（家）的。」

繼續往前走的時候，碰見一位老先生開著鐵牛車，旁邊坐著一位年輕的太太，後面則坐著一位年紀較大的太太。那位年輕的太太靜靜地坐著，不發一語。(4/7/99: 4)

家為主導單位的意像，在這裡呈現得很清楚：散在廣闊的山園中，各人（家）各做各的。此外，沈默、不發一語，像山一樣，這不正是山村的生活的寫照？

但家與家之間，並不是在所有面向都互不往來（如生產合作社構想所突顯的維生生活）。在借貸活動上，家與家之間的阻隔就沒有維生活動來得大，不同的家之間，常有借貸關係（如標會）。再如，在派系活動上，也可以看到家與家之間的交換與往來：在選舉中，支持另外一家的人。但最清楚的交換是聯姻，嫁娶一定發生在不同的家之間，但這仍然被理解為是「家族」內的事情，而不是下面帶有「公」的跨越家的連帶。

### 跨越家的連帶

村民以空間隱喻來說明這種連帶。村民大會中，村民提出來的多半是與自家有關的事務，如家門前面的草、附近的水溝與駁坎等事情，代表會主席的評論一語中的：村民關心的都是「點」，不是「面」。大家關心的都是「自宅」，不是公共工程。鄉公所做的是「面」，如

社會福利、橋頭蓋公廁、開路等公共工程。這是以「點」與「面」的空間隱喻來說明自己與眾人、「私」與「公」的關係，這裡的「己」與「私」都是以「家」為核心的參考點。這一方面是機械性的比喻：「點」集成「面」。但另一方面，這也呈現出了視域上的擴大：從「面」看到的視野，不同於從點看到的視野。空間的比喻帶入了身歷其境的直接感受。

這種連帶，在年例中呈現的十分清楚。家同時是年例的基本單位，也是年例的心之所繫（祈求庇佑的主體與受庇佑的對象）。但是在年例中，跨越家的連帶被實現出來。這在正月十五中的「求龜」有鮮活而具像的呈現。

正月十五還有求龜。龜原來是用糯米做的，各家各自炊，炊熟以後再拼成一隻大龜。由於各家用的材料不同（有的用白糖，有的用黑糖），所以拼出來的龜有很多顏色。後來就改成出錢，由爐主負責去準備龜。後來再改由麵線來做。求龜必須在神明面前擲筊，必須神明允了之後，才能將一部份的龜拿回去，來年則必須還龜，只能多不能少。(C1, 3/1/99: 1)

原來各家各自以糯米來做龜的時候，各家的特色很清楚地呈現出來，所以這時的龜，看起來應該像是顏色深淺不一的拼圖。雖然是各家共同做出來的，但各家的貢獻仍然可以辨識出來。以出錢代替出糯米後，這個問題解決了，由頭家用收來的錢去買糯米，統一做，就沒有五顏六色的問題。各家的貢獻，在這樣的龜中無法辨識出來；也就是說各家的貢獻，都融合在一起了。這是透過通用的貨幣來完成的。背後反映了眾人「求一致」的心（「齊心」），但仍是以家為主導單位（參見第五章中有關換香的討論）。雖然年例最終祈求的仍然是各



家的營生與平安，但是各家已經融合在一個神明所保護的宗教性社區之中。

求一致的心，使得機械的結合轉變成有機的結合。弔詭的是，這是透過通用與抽象的貨幣來完成。

但不論龜是如何做成的，最終是要由各家貢獻，並且由各家來求龜。求回去的龜已經發生兩種質變。第一是這個龜已經是「社會性」（跨越家的連帶）的龜，亦即是由各家的貢獻所混合在一起的整體。第二是宗教上的變化，這個龜是奉獻給神明的，現在各家是向神明來求龜。家、村與神明的有機結合，在米龜的製作、奉獻、分配與選報中得到鮮明的再現。對等交換的原則在此呈現：有做龜才有神明保佑的份。於此，跨越家的連帶被體現出來了。這個過程與第五章所分析的換香類似。這裡所討論的重點並不是各家之間的交換，而是各家共同建構了一個跨越家的連帶。神明的庇佑，人人有份，但前提是有做才有份。<sup>16</sup>

在參與公益（如建廟或者修廟）的活動中，出現了階層的意識。「公」是眾人之事，但眾人並不是同質的。要形成「公」，就必須體貼「能力比較不夠」的人，考量其能力。能力比較有的人可以在一般能力之上，自由樂捐。這可以同時兼顧「大家都參與」以及「有些人比較有能力」（C1, 3/4/99: 2）。這裡如何匯聚異質的家（與個人）成為社會連帶，基本的運作原則仍然是「份」：依據丁份，人人有份，大家平起平坐，但也留下「股份」原則的空間，讓更有能力的人做較大的貢獻。

光復後開始關建產業道路時，也是各家熱心捐輸。但最近幾年來

---

16 這在建廟或修廟的募款中也可以看出來：大家都依自己的能力樂捐(Z1, 4/30/99: 3)。在修路上，也可以看到無私的奉獻，如捐地、出錢建路，再請鄉公所做水溝與駁坎(10/1/98: 3)。

的道路闢建，特別是涉及私人借道時，則會運用「大家」這個概念來因應「要不要給通過」。稍後會討論這個課題。

在用水與用地上，則出現了不一樣的連帶。茶鄉多山，不論從前的種稻、種果樹、現在的種茶，乃至於日常生活，都需要用水。直到目前，山裡的人家，仍然是蒐集山泉來使用。日據時期，是各戶人家自行去找水源，如果一家找到水源，後來的人家就要到更上面的地方另行找水源。後來鄉公所補助簡易自來水設施（如建公用水塔），好幾戶人家就共用同一個水塔。當水源或者水管發生問題時，就會出現沒人管的現象。這是老人家所說「公牛用抬，公事就哼」，意指各個兄弟公用一頭牛時，都不會認真照顧牛，最後牛必須用抬的；公事則哼來哼去，都沒人做。一位報導人以此來比喻使用同一水源的水池的諸戶人家間的關係(10/8/98: 1-2)。由於未清楚界定「份」（個人在用水上所負的義務），導致了「推」。

但在比較公地與私人的土地時，村民會說：旁邊是公地，所以在那邊種些菜沒有關係，但是如果是私人的地，就不行（侵佔）了(H1, 9/16/98: 5)。如果是自己的地，則先要用到最大限度，不預留公共的空間；至於公用的部分（如河堤上的步道），則可以透過創意的工程，從無生有（從河堤做支架撐出去，外面再鋪上白鐵板，要多寬就有多寬，通風又可以排水……）(F1, 4/15/99: 4-5)。至於整體規劃，或靠其他人學習「先行者」的創意，或靠鄉公所。非特定「家」所有的土地，人人有分，可以佔用。

這是「務實」的呈現：以「自家」利益為中心，優先捍衛。

上面指出了村民對「公」的各種態度，包括推（用水）、佔（公地）、創造（步道）、貢獻（產業道路與廟）。整體看來，建路時的「公」比用水的過程中強烈。最強烈的是修廟時的樂捐與祭祀（如收丁口錢），也就是與神明有關的「公」仍然最具約束力與強制力：這裡的「公」超越了「自家」中心的想法。這與「頭家」範疇的呈現類

似（宗教意義下的「頭家」，沿用但超越了營生意義下的「頭家」，並且自成一格）。

與「公」相關，但性質迥異的是對政府的經驗。茶鄉的村民如何經驗「政府」呢？最顯著的當然是選舉以及與水源區管理委員會及鄉公所打交道。<sup>17</sup> 此外，也必須從日常的生活所需來看待他們與政府打交道的經驗。對報導人而言，政府就是國民黨，而國民黨的力量不僅展現在選舉與行政之上，也呈現在與日常生活息息相關的鹽、酒、電話、金融的專賣上。「民」與「官」的區分與對立，不僅只是在「官府」門內門外之分而已，而且呈現在日常所需物資的取得之中。但「民」可以利用常識、科層組織中的從屬性以及民間宗教來對抗「官」（參見第三章）。<sup>18</sup>

民與官的對立與區分，也表現在「官官相護」之上（官府自成一體）。村民的感受是茶園污染了水源，水管會立即開罰單，但是北宜高速公路施工污染了水源，水管會則是慢吞吞。水源區管制建築，對違建抓得緊。但是北宜高速公路施工單位要在大林村建炸藥儲存所，則無人攔阻。這都是村民在主觀上的經驗。在他們構想社會生活時，民與官的區辨與對立，是一個重要的面向。<sup>19</sup>

17 村民如何經驗現代國家的各種機構（如鄉公所的行政、戶政、警政、軍事、公衛、社會福利、教育與選舉等），請參見第三章。被統治者如何經驗「治理」（governmentality），是 Foucault (1991) 與 Dean (1999) 未處理的課題。

18 日據到光復初期，這些當「官」都是外地人，日據戶籍冊的名詞，就是「寄留人」。從鄉公所到派出所，當差的都是外來的人，如光復前的日本人，光復後的外省人。所以這個「官」是與「寄留人」連結在一起的（雖然並非所有的寄留人都是當「官」，如日據時期來煉樟腦的客家人）。

19 「民」則有進一步區分為山上人與街上的人（住在茶鄉老街上的人）。「山上的人智慧比較沒有開，容易受到街上的人的影響。『都市怕吃，山上怕抓』，因此山上的人常常就聽山下的人指使」（H1, 11/16/98:

民與官除了區分與對立之外，還有依賴從而消弭的關係。一位老鄉長在比較日據時期與現在的老百姓時，指出現代的老百姓依賴性比較重。日據時期有保甲路，都是同一甲的人一起來維修，工作完了之後，由一家做東請吃飯，叫做「吃福頭」。在村民大會時，縣政府的代表也呼籲自己能做到的（如水溝堵住了、門前草長了），就不要請鄉公所來做。有報導人指出從前鄰居共同維修保甲路、「吃福頭」的活動，現在因為政府有編列道路維修經費，就逐漸式微了。雖然「吃福頭」仍在，但是共同維修道路的活動已經沒有了。

可以看出這裡有「自己的」與「公的」分別，而「公的」可以兩種不同的形式來表達：百姓自發的合作以及政府撥經費為之。在茶鄉，我們看到了後面這種形式的「公」消弭了前面那種形式的「公」，從而加深了百姓對政府的依賴。

整個圖像看起來是先是民與官的區辨，而在民當中，則又區辨了「自家」與「眾人代（誌）」（「大家」、「公」等）。如前所述，村民對「公」有不同的態度與作為（推、佔與奉獻等）。而「官」則可能消弭「公」（志願奉獻的「公」），也就是「份」的內涵被「官」改變了，從而讓村民更依賴「官」來進行「公」。

與官的互動，更帶來了對「公」的各種理解與訴求，讓我們以水

---

3-4)。這一方面說明了山上人與山下人的關係，另一方面也說明了，山上的人更怕官府。面對外面的政府時，茶鄉的人會自稱自己是「山裏人」，形成有共同認同的團體來對抗專賣的單位。但在茶鄉內部則有山上的人與山下的人的區分。這裡的人群的分類是動態的與相對的，這在與他者遭遇時，最為顯著（參見下面的討論）。但並不是所有的分類都是相對的與動態的，例如茶鄉的派系分類是二分（不是這一派就是那一派）與窮盡（兩派加起來就是茶鄉選舉的整個光譜）。這與 Evans-Pritchard (1969) 對 Nuer 人群分類的勾繪不同：相對的與動態的人群分類並未成為茶鄉主要的人群分類方式。區分民的主軸，仍是「自家」與「眾人代誌」。

源保護區回饋金爭議為例來說明。

茶鄉被劃在水源保護區內，所以有禁建與禁墾等措施。水源特定區管理委員會從而回饋給水源保護區內的各鄉鎮。回饋金是從大台北地區的自來水費中徵收，然後依據各鄉鎮的人口分配。

上任鄉長將回饋金用來辦理全鄉的團體意外保險，以及以戶為單位補助村民電費。現任鄉長上任後，取消辦理團體意外險以及電費補助，而將回饋金用在補助健保費用上。這個措施，在 1999 年 9 月的村民大會中引起熱烈的討論。

村民對此提出質疑，鄉長提出說帖，並且即席說明，重點是回饋金要用到每個人的身上。意外險未能用到每個人身上，因為只有發生意外的人才能領到保險金。「雖說是保 30 億，但這只有茶鄉人都死光了，才能領到 30 億。」也就說，鄉長認為意外險是「救急不救窮」，應該由各人去負擔。

此外，將回饋金用於補助電費，雖然是在用到每個人身上，讓每個人都受益，但是茶鄉中很多人一個禮拜才回來一次，用不了這麼多電，補助電費反而鼓勵浪費，所以最好不要補助電費。只有補助健保費，才是補助到每個人身上，而且不會浪費。

鄉長這樣的說法呈現出幾個觀念。首先，要直接、立即、可見的補助才有意義。比如健保費，每個人都要交，所以補助健保費是直接、立即、可見。意外險不是強制的，並不是每個人都要交意外險保費，所以補助意外險保費，不見得每個人都領情。此外，意外險只有出險的人才領得到。雖然健保也是在生病的時候才會用得著，但是健保費一定要交，使得補助健保費顯得很直接、立即、可見。

其次，對保險有很「實證」的理解：只有出險的人才獲益，沒有出險的人都沒有享受到意外險的好處。換句話說，這種實證的保險觀念，無法掌握到因為風險分攤所帶來的社會連帶。這個連帶不是立即可見的。村民中當然也有質疑這種看法的：「保險本來就是集衆人之

力，對抗風險，這才是回饋眾人」(H2, 10/7/98: 3)。鄉長的話所呈現的「社會」，是由可感可見的「個人」所組成，尙未出現以看不見的風險分攤的連帶來形塑與再現的「社會」。

再來則是「每個人」都受益：這裡的「每個人」是什麼意思？鄉長所指的是同質的、可感的個人，從而可以找出最大的公分母（大家都要交健保費），這是統計學的個人觀與社會觀。但是每個人是否都是同質的呢？是否因為每個人有不同的屬性而予以個別的考慮？以意外險來說，每個人的風險各自不同，承受風險的能力也各自不同。但是透過意外險的機制，形成了一個由不同性質的人所組成的風險連帶。此外，每個人指的是現存個人直接受益，還是他的子孫？比如有村民就支持以回饋金來補助教育費用，不能說你現在沒有孩子在唸書，就不公平，「你還有孫子啊！」

回饋金的爭議，還涉及了分配原則。水源會在分配回饋金給各鄉鎮時，是依照各鄉鎮的人口比例。而在茶鄉內部，還有依據「土地」與依據「戶」來分配的呼聲。依據人口來分配，當然是最簡單的分配法，只要數數人頭，就可以完成分配的工作。有的村民希望將這種依人口分配的原則，從鄉的層次，推廣到村的層次。順此，在村之下的家，也就依據人頭來分（而不是像電費補助一樣，是依據「戶」來分配）。「何以利吾身？」的人頭邏輯，所蘊含的是：沒有各種社會組織，甚至沒有「社會」本身；存在的只有進行分配的權威中心與一個一個的人頭。

與依人頭來分配不同的是依據土地面積來分配回饋金。這是多山的村落（如漁光村）所提出的(10/1/98: 2)。這裡的因果推論是，有土地才有水，有水才能給台北人用，因此台北人才會提供回饋金。而土地是祖先努力賺來的。所以要依據土地面積來回饋，才對得起祖先。

後來我與其他報導人討論依地來分配回饋金這個原則時，他馬上指出具體執行上的問題：土地使用的慣習（持份與實際耕作面積之間

有落差），讓依土地面積來分配回饋金變得更複雜(C1, 4/22/99: 3)。<sup>20</sup>

回饋基金使用的爭議，呈現出了不同的「大家」，<sup>21</sup>包括只有一個一個人頭、沒有任何跨越個人關係的「大家」；有「家」的概念的「大家」（以「戶」為單位來分配，戶戶平等）；以及帶入祖先（歷史）、土地與回饋概念的「大家」（以「土地面積」當作分配的基礎，但土地則是由各「家」掌控，因而各家並不平等）；透過風險分攤機制而來的「大家」（及對這種社會連帶之忽視）。前任鄉長的分配法是，以戶為單位補助電費，以及以個人為單位辦理團體保險；這種分配法呈現了以戶為單位的「社會」觀，以及有風險連帶的「社會」觀。現任鄉長的分配法則是，補助以個人為單位的全民健保保費，並且取消團體保險。後者反映了「人頭」的社會觀，但卻又是在全民健保這個有風險連帶的大架構下為之，這是很弔詭的結合，特別這又與被取消的團體保險並列。

以「土地面積」為基礎的分配法，直接挑戰了「人頭」的分配法，間接挑戰了以「戶」為單位的分配法，但是背後仍然預設了「家」的觀念：唯獨與開拓土地的祖先有關的後代，才可以參與以土地面積分配而來的回饋金。這首先突顯了股份原則（只有參與土地開發的人才擁有權分配回饋金），其次則突顯了房份原則（開發土地的後代，依據房份來分享回饋金）。而「人頭」觀念則體現了「丁份」原則：人人有份。以戶為單位的分配，則介於這二者中間：「丁」變成戶。前任鄉長的作為，突顯了「以戶為丁」以及「風險連帶」的社會觀，而現任鄉長則突顯了「人頭」的社會觀。而村民所提出的依據土地面積來分配，則突顯了股份與房份原則，這一方面顯示了這兩個原則在村民

<sup>20</sup> 這涉及了土地的擁有者與土地的耕耘者間有機結合的關係。

<sup>21</sup> 閩南語中的「大家」是 *tah-e*，原意指的是每一個人，而不是每一個家。本節所討論的是跨越家的關係。



經驗中根深蒂固，另一方面也呈現出其變遷：面對後來居上的「人頭」與新起的「風險連帶」的社會觀，股份與房份原則只能被召喚出來當作挑戰的基礎，而且未能獲勝。

以人頭為基礎的「大家」，是主導的觀念，但以「戶」或者以土地為基礎的「大家」觀念，仍然與之並存。不同性質的「大家」的觀念並存，大概是茶鄉社會生活中的常態。這與丁份、房份與股份的觀念並存的現象又相平行。再次，我們看到了「份」作為整體社會範疇的呈現。但在回饋金分配的爭議中，我們更看到「風險連帶」的社會觀。雖然這尚未成為主導性的觀念，但其出現與其所引起的爭議，暗示了另一種跨越家的連帶的萌芽。此外，多樣的「大家」觀念，也涉及了這個概念的可塑性與能動性。

上述的討論彷彿將「大家」當成是描述「客觀的與外在的現象」的一個靜態概念，有其清晰可辨的指涉對象。但實際的情況卻是，那個「客觀的與外在的現象」是多義的；更重要的是，「大家」這個概念具有可塑性與能動性。

茶鄉多山，山上不時需要開產業道路或者聯絡道，這都會涉及別人的土地（或者別人有持分的土地）。這時要不要讓人家「過」（讓開路的人使用自己的土地），便成爲一個大問題。我聽到的一個例子是：「如果大家都要給他過，你就給他過。如果大家不給他過，你就不要給他過」（H1, 12/8/98: 9）。

這裡的「大家」當然很模糊，要多少人才叫做「大家」？並沒有一個準。這是「大家」這個概念的可塑性。其次，也就是因爲「大家」這個概念的可塑性，所以才使得這個概念有能動性，也就是動用「大家」這個概念來做個人決定的後盾。<sup>22</sup>

<sup>22</sup> 可以比較有關「社會」這個觀念的能動面的討論(Joyce 1995; Peel in In-gold 1996: 72)。

具有可塑性與能動性的「大家」是茶鄉「社會」的構成與再現的一個方式。在地社會浮現的另一個方式是與他者的遭遇。

### 與他者遭遇的「社會」

村民向我描述茶鄉人的特點時，將自己稱為「山頂人」：「山頂人慢性，均勻地做就好。山上時間長，多做、趕做兩三個小時，累了，再來也沒有用」(Z3, 9/14/98: 7)。也有村民認為「山頂人」實在，不論出去做事或者在鄉裏，都會得到人家的信任，苦幹實幹，獲得成功。

然而茶鄉村民的自我認同則多半是在受到不平待遇、與外面接觸或者做比較時，才被呈現出來。比如北宜公路水柳腳段，馬路又寬又直，常常發生車禍。村民也向公路局建議過要改善，但都沒有下文。因此開村民大會時，曾有人說：「死的都是坪林人！」再如，國小不容易留住老師，學校會說：「學校留住不住老師，就是那個社區留住不住老師！」此外，在發生車禍進行調解時，在地的民意代表也有風險被認為與「外地人」「逗好」（聯絡好）來欺負本地人。鄉公所辦茶歌相褒活動，本來就有向外介紹茶鄉的意思，其中在進行有獎徵答時，更呼籲本鄉的小朋友將機會讓給台北來的小朋友。這是與外界遭遇時呈現出來的「我們」。

與他者的遭遇也發生在鄉內各村之間，例如鄉公所進行簡易自來水計畫，有人沒分到白鐵桶，就會說「都是坪林人啊！」這是訴諸於「茶鄉」這個認同：只要是茶鄉人，他就有份。

人群認同是相對的、動態的分類。<sup>23</sup>

<sup>23</sup> 這種對外區辨、對內訴求同一的「茶鄉人」認同，在關鍵的時刻仍然必須透過實踐才能發揮效應，除了出生與設籍之外，必須要「搏拚」才能在選舉中成為真正的茶鄉人（第三章）；迎媽祖時的（請客）流水席一方面預設了全鄉的人都彼此認識，另一方面則強化了對鄉內的聯繫（第五章）；以及茶鄉針對外界的自我介紹（本章）。

除了上面個人層次的、比較被動的與他者遭遇之外，還有集體的與主動的對外做自我介紹。這是以茶鄉為整體，有意識向外界做自我介紹，從而再現了茶鄉。換句話說，茶鄉對自己有高度的反身性(high reflexivity)，而不是像前面所提到的各種「再現」，只是在無意識、無計畫、不全然是以茶鄉為整體的情況下進行。在這個意義下，茶鄉的自我介紹是一種很特殊的再現社會的方式，是有意識地將整體客體化的過程(a self-conscious objectification of the whole)。

鄉公所與農會在對外辦活動時，都以「茶鄉」來稱自己。有的活動是以茶為中心，如茶比賽、茶比賽頒獎、茶餐、茶歌相褒比賽、茶公主選拔等。有的活動則以茶鄉山水為主，如腳踏車之旅、拱橋落成繪畫比賽、畫我故鄉等。有的則是以民俗節日為名，如迎媽祖（以及相關的裝飾比賽）、北宜公路中元普渡等。即便是在迎媽祖等民俗活動中，也是以茶鄉為名，結合了民俗活動與茶，活動的說明上就很清楚地指出，要做到「文化產業化，產業文化化」。具體的表現就是結合民俗活動與茶。此外，閩南建築的茶葉博物館本身也成為茶鄉吸引顧客的一個地標。環繞在茶博館各種茶藝活動，也以「茶鄉」為名舉辦。

這些活動多半是由鄉公所或者農會所發起，透過媒體的報導（全國性大報的地方版、第四台等），吸引外來的遊客。

這一類的再現有幾個特徵。首先是以「茶」為中心的再現。茶比賽、茶餐、茶鄉山水、茶博館不用說，即便是民俗活動，也是結合了茶來舉辦。其次是有意識、有計畫的活動。如前所述，這多半是鄉公所發起的活動。也就是說，這種再現的發起者、其行動與意圖，清晰可辨。再現的「做出來」(enactment)的意義在此十分鮮明。第三、這種再現的成果是一個彷彿可以辨識的整體，叫做「茶鄉」。茶鄉與非茶鄉有別，一個邊界隱隱生成。最後，這種再現邊界的效應，與 A. P. Cohen (1982, 1985)的發現類似。對「茶鄉」邊界外的人而言，「茶

鄉」是一個同質性的團體，當中的人應該都與茶有關係，亦即具有同質化的效應：不論有沒有種茶、賣茶或者賣茶餐，通通都是茶鄉的人。對內，「茶鄉」內部的人對這個透過茶而建立起來的邊界則有多樣的解讀。「茶鄉」內的人可以區辨出茶農、茶販、茶店，也知道對外辦活動，是誰在獲益（如承辦茶餐的那幾家餐廳）。不同派系的人對於該舉辦什麼活動、要怎麼宣傳則有不一樣的見解。「茶鄉」可以包含了：茶鄉的包種茶；茶、山水與民俗的綜合；舉辦活動的鄉長的管轄區；做生意人的商機所在。由於「茶鄉」像是「聖母的斗蓬」（杜蒙 1992），可以無所不包，所以可以容納這些不同的見解，而在對外時，呈現出同質的面貌。<sup>24</sup>

「茶鄉」的建構，是對茶的一系列建構（種茶、採茶、做茶、賣茶、茶比賽）中的一環，但是「茶鄉」的建構有其特殊的機制與效應。建構「茶鄉」是有意識地、有計畫地將一個社會實體呈現與再現出來。這是將「社會」（茶鄉）的建構與物（茶）的建構並放在一起看時，所呈現出來的特色。

茶鄉是以「茶」來呈現一個社會性的實體，這會不會帶來物化的社會觀(Strathern in Ingold 1996)？首先，是鄉公所透過具體的活動在打

<sup>24</sup> 這裡涉及了「邊界」與「想像」。從 Strathern (1982a, 1982b) 的象徵論來看，這些活動所呈現出來的「邊界」，是否帶有「模型」的意義？茶鄉的邊界、茶鄉人的認同（出生、設籍與「搏拚」）、親屬的邊界（骨與皮之隱喻）、階級的邊界、文化中「先天」與「後天」的二分，彼此間是否可以相互類比隱喻、互為模型，從而可以從茶鄉看出台灣大社會與台灣漢人文化的性質？其次，這個邊界是想像的，但這個「茶鄉」的想像，一定有別於 Anderson (1991) 所勾繪的民族想像。其一、茶鄉的人大概都彼此認識，不需透過想像來建構共屬的社區，雖則他們彼此間的關係仍然有想像的面向。其二、民族想像的基本內涵是政治的、兄弟情誼的。茶鄉的想像以茶、山水、商機、宗教民俗為主要內涵。讓人不禁要問：村民對茶、山水、商機、宗教民俗的理解與想像又是什麼？

造「茶鄉」，也就是說，行動者建構社會關係的能力很清楚地被呈現出來。其次，「茶鄉」這個概念可以短暫地讓茶鄉內的人有共同的認同。對於外面的人而言，更有同質化「茶鄉」內部的效應。簡單地講，建構「茶鄉」證明了行動者（從鄉公所到茶鄉的村民）有打造關係（內部彼此間的關係，以及與外面的關係）的能力，所以是有 Strathern (1992) 所謂的「社會性」(sociality)。<sup>25</sup> 也就是說，茶鄉的建構雖然環繞在「物」之上，但是並沒有「物化」了社會。

一般對於物化的社會觀，都會有負面的批判。但這其實都預設了對「物」的看法：認為物是外在於人的實體，無法建構社會關係。如果我們對「物」有更寬廣與更深入的理解，對物化的社會觀就不會那麼地敬而遠之，說不定還會熱烈擁抱。所以真正的問題是，假設我們可以將「社會」看成是物，那是一種什麼樣的物？這樣我們才可以回答，以「物」（如此處的「茶」）來再現社會，會有什麼樣的特殊效應？

那麼茶在「茶鄉」的性質與意義是什麼？首先，我們可以確定茶有其生命史，也就是有凝聚生命力與美學欣賞的時刻，但是最終仍然要被當作商品賣出。所以，商品形式(Commodity form)是茶的主導性面貌：打造「茶鄉」的主要目的是為了促銷茶葉。其次，在打造「茶鄉」時，茶的「文化形式」(cultural form)卻有意地被突顯出來，如喝茶之各種好處，養生、生活品質、休閒等。<sup>26</sup> 此外，茶鄉的好山好水更被

<sup>25</sup> 茶鄉顯然沒有可分割與自由交換各個部分的人觀(Strathern 1992)。但從「茶鄉」的建構過程，可以看到村民主動建構社會關係的能力。

<sup>26</sup> 這似乎暗示了：在喝茶的時候，可以產生如 Munn (1986) 所勾繪的順序、因果與類似圖像(iconic)的效應——物品同時創造與象徵了關係。此外，Spyder (1998) 的拜物(fetish)僅是茶的生命史中很短暫的一刻（參見第二章）。這個課題必須先對當地物的分類體系與其象徵化有深入與全面的掌握，才能獲得妥適的處理，這有待進一步的努力。參見 Miller (1987) 有關物質消費的主動面的討論以及 Willis (2000) 有關當代文化商

呈現為生產好茶的所在與休憩的好去處。

上述各種建構「茶鄉」的活動，都必須與大眾傳媒結合，從而吸引外來客人，共同造就茶鄉。因此，大眾媒體一方面報導這些活動，另一方面則是共同打造了茶鄉（報導時以「茶鄉」稱呼，以及讓外界知道有這樣的活動，從而前來參加）。這既是「代表」(stand for)，也是作為(enactment) (Coppet 1992)。<sup>27</sup>

「茶鄉」的打造以及集體行動所呈現出來的「茶鄉」，都說明了建構「社會」的主動性作為，是對社會運作本身的做工(work on the functioning of society) (Touraine 1999)。這樣的做工同時有構成、呈現與再現三種效應。與神明繞境的自我呈現比較，這種有意識、有計畫的自我介紹有幾個特點：繞境是對內，而自我介紹是對外；繞境是透過神明，自我介紹是透過「茶」；繞境創造與呈現了具體的邊界，自我介紹創造的是想像的邊界；繞境求的是合境平安，茶鄉的自我介紹是要推銷茶葉；繞境的主要單位是村，自我介紹的主要單位是鄉。但二者都兼具構成、呈現與再現（指的是「代表」）三種效應。

我們透過水源區回饋金分配的爭議、公共水塔的維護、公地的使用、道路與建廟的樂捐以及與他者的遭遇來勾繪在地的社會觀。這都是在具體的活動中所呈現出來的「社會觀」。上面已經說明並區辨其內涵。

村民並未直接以「社會」來指涉這些活動。這裡的「社會」指的

---

品之雙元性的討論。

<sup>27</sup> 除了這種有意識、有計畫的自我介紹之外，還有一些不是鄉公所發起的集體行動，也有介紹自己的作用，但這是打造、呈現與再現出來的，就不是「茶鄉」這個意像了。例如，因為被劃為水源保護區受到很多限制，從而由前任鄉長帶隊向水源會抗議的活動，就讓外界知道有這麼一個地方（但這個地方不是以「茶鄉」呈現，而是以水源保護區的受害團體出現）。再如選舉時的「選票」及選票背後的派系間的競爭等，都曾上報，而成為外界認識茶鄉的管道（也是茶鄉自我介紹的一個方式）。

是家與家之間的交換與跨越家的連帶。儀式性活動（如年例）則「做」出了：家是主導單位、跨越家的連帶（這是透過年例做出來的宗教性社區來再現）、社區認同、以及社會性原則（如丁份與對等交換）。在這裡我們的焦點是擺在跨越家的連帶（「公」）的討論上。同樣的，在非儀式的日常活動中，「社會」也被「做」了出來，如賣茶中的試茶、派系選舉、擬制親屬中的務實安排、水源回饋金的爭議等。在從事各種活動時，「社會」像隱形墨水所寫的字一樣現身了，雖然有些活動所呈現的「社會」比較鮮明。<sup>28</sup>「社會」平日不會被突顯，只有在研究者有意的分析下，才會浮現。

但是否有以「社會」為名的活動（亦即：被「論述」出來）呢？以茶鄉來說，沒有。但在一些特定的情況下，「社會」這個觀念與語彙會油然浮現，例如酗酒鬧事，在茶鄉就待不下去了；日據時代靠日本勢作惡，現在連在茶鄉插根針的地方都沒有；倒人家的會，對不起「社會」；現在「社會」風氣不好（指的是茶鄉以外的台灣大社會）。前面兩個例子是社會性評論，指涉了整個茶鄉的道德約束力量，其「社會」是隱，尚未被客體化。第三個例子仍是茶鄉的道德約束力量，但已經被客體化。第四個例子則是將茶鄉以外的台灣客體化為一個一般性的「社會」，是「顯」。

茶鄉的「社會」可以被「做」出來與被「說」出來，後者更有「隱」與「顯」兩種樣態。乍看之下，當間接隱含或者直接談到「社會」時，「社會」即被顯現出來的，這是「顯」。但細看之下，茶鄉的「社會」卻是在各種活動中被「做」出來，這是茶鄉「社會」最平常的呈現樣態。顯者隱，而隱者顯，十分弔詭。村民以各種樣態來體驗與建構「社會」，如活動、道德制裁與陳述。從「份」這個整體社

<sup>28</sup> 不像現在，時時刻刻處處都以「社會」為念，卻是一個無特定指涉的、泛泛的觀念。但這也有別於社會性原則在神明界的呈現（像淺浮雕）。



會範疇來理解在地社會觀，是一個適切的切入點。「份」同時體現了這三者。此外，「份」一方面體現了社會性原則（對等交換與務實），另一方面也體現了跨越家的連帶（在地的「社會」）。<sup>29</sup>

### 「社會」之物化與自然化

社會關係如何被自然化（被視為當然）一直是社會科學中的關鍵問題。本書以村民最務實的維生與親屬兩個面向來說明。維生活動中人人之間的雇用關係被經驗與呈現為人與事頭間的關係，這是透過「做」。「做」的現象學經驗讓村民集中在當下的事頭，「做」更活化了特定的宇宙觀（做事是做人的宿命）。其具體的社會性效應則是讓「利潤」與「頭家」的階序意涵隱而不顯，而以自己的工作表現為傲。

擬制親屬，則呈現了社會關係被自然化的另一種機制：「自然」與「人法」各自的層層相含括、二者的相互糾結、以自然做比喻等。以手指頭來比喻同胞兄弟不同的階層流動，也是以身體做比喻來自然化社會關係。

### 社會的核心價值是什麼？

古列維奇(1994)指出中世紀文化的核心範疇是「神」：宇宙範疇與社會範疇皆出自於此，並因此而彼此相應；此外，中世紀的人也有整體觀，從而體現了各個範疇間的整合。Sewell(1980)則指出，從法國大革命到 1848 年間，「勞動」逐漸成為社會的核心範疇——勞動是財產、共和國、公民權乃至生存權的基礎。

顯然，「神」不是茶鄉的核心範疇，「勞動」也不是。這並不是

---

<sup>29</sup> 這樣的發現與 Bloch (1992) 有別；他強調的是成員透過對具體物件之經驗與日常實踐來認知「社會」與勾繪出「社會的模式」。

說，村民不知道神明或者「勞動」的價值。一方面，村民定期舉行年例；另一方面，拓荒時期，有參與開墾（有做），就可以分配到土地（有分）。發生邊界測量爭議時，村民對於土地價值的評論是「山要做，才有價值」與「不做哪有得吃？」村民是以「做」來理解勞動，但是這個「做」並未被賦予一個至高無上的「社會」價值（是財產、共和國、公民權乃至於作為一個人的最終來源）。「做」所活化的宇宙觀、其現象學經驗以及其社會性效應，讓「做」當中人與事頭的關係，成為主導性的經驗，再現了「做」的賺錢維生的存有意義與人與人之間的社會關係。換句話說，勞動的社會關係被「物化」了。

從在地對於雇用關係中的「勞動」來看，「勞動」也未被提升為社會的核心價值的來源。第一種「倩」蘊含著「做事人」與「平起平坐」，在當代台灣的工業部門中仍然可見。第二種「倩」中的勞動配股與疑似家屬的照顧逐漸消失，但其從屬性仍然在。二者結合後，就看到了做事人、平起平坐（對等交換）與從屬性並存。這也是阻礙「勞動」成為社會核心價值的因素之一（誇張的說，兩造都自認自己是頭家）。

讓我們聚焦到茶鄉對等交換與務實的社會性原則。在維生活動中，對等交換是以事頭與物為中心，村民並不區辨事頭與物，而一概以公平與對等的原則進行交換。這呈現在：茶農與茶工之間分攤風險的疑似合夥關係、茶農出去受僱的「倩」、以及茶農與茶販交易時以茶的貨色為判斷標準。即便是在茶農「自己的工」當中，也以出去受僱的工資來「創造」與衡量其價值，亦即在勞動力的「不交換」之中，仍是以勞動力的對等交換當作參照的標準。

村民出去受僱時，以倩為買賣。這可能來自他們不區辨事頭（勞動力的表現）的交換與物（如茶）的交換。但隱約中村民也感受到「被倩」有其階序與不平等的意涵，這與村民的平權理想相矛盾。調解此一矛盾的一條出路是將勞動力看成可以與人分割，從而賣勞動力就像

賣東西一樣，無損於個人企求與頭家平起平坐的願望。

換句話說，「對等交換」有其意識形態效應，這在親屬生活中呈現地最清楚。在常態下，財產與養生送死祭祀二者間的對等交換，被「親情」與「孝道」所掩飾。在非常態下，則有兩種極端不同的呈現樣態。其一，沒有繼承財產，但仍然養生送死祭祀，這樣的例子被用來突顯孝道，是孝道的極致。這也意味著：財產與養生送死祭祀間的對等交換是常態。其二，在擬制親屬中，對等交換被清晰地條列出來。

親屬生活突顯了對等交換的樣態：常態下加以遮掩，將其再現為無利害考量的利他關係；非常態可以強化掩飾與誤現，但也可以將對等交換搬上檯面（揭穿）。親屬生活中，對等交換可以被掩飾、誤現與揭穿。

年例所透露出來的訊息則是即便是在涉及神明的事物上，對等交換的原則依舊運作如常。例如有題丁的人家，才會在法事中被列入疏文上報天庭，神明繞境時才會經過；信徒與道士之間也進行對等交換，而且毫不避諱；人神之間膜拜、庇佑、還願等的循環交換。

茶鄉親屬生活中的對等交換及其誤現的發現與 Bourdieu ([1972] 1976)類似。但本書進一步指出：掩飾與誤現可能被揭穿的時機與機制。此外，本書更進一步探討對等交換做為社會性原則在其他生活領域中的呈現（如經濟與宗教）。在維生活動中，對等交換的原則被公認與遵循，但平權理想被召喚出來抗衡雇用勞動力中所蘊含的不平等。背後涉及了事頭與物的混同以及人與勞動力的可分割。而在年例中，則看到了對等交換的原則一以貫之。這大概是茶鄉中做為社會性原則的對等交換之特色。

等級想像是法國工人的文化遺產，與後來法國大革命宣揚的自由與平等有著緊張的關係(Sewell 1980)。茶鄉村民是以「家」與「份」來構想社會，而不是等級，而其「結社」的實踐，也是依據家與份的原則來運作，呈現的是一個對等交換的平權社會。「平權」是茶鄉的一

個終極價值。

如果將對等交換放在「務實」的態度來看，這個特色就更清晰了。對等交換是爲了什麼？爲了成爲一個可以與人平起平坐（「可以給人家評論的人」）。這樣的一個人，首先必須能維生。所以「務實」的第一個意涵，就表現在對維生的重視上：看重財產；集中注意力於捕捉茶香；不談政治，只談「做事」。這又是一個什麼樣的人呢？必然是屬於某一個家的人。所以維生養家並列；家產十分重要——家產與養生送死祭祀之間的對等關係並不會被視爲「現實」，而是「如實」地被奉行，是務實導致了對等交換；自家的利益優先於「公」與大家；以及不可絕男嗣——以生育及擬制來體現永恆，人人可爲，十分實在。<sup>30</sup>

政治生活中的「搏撚」，說明了天生的（出生於本地）及政府的規約（戶籍設於本地），都不能贏得選票，只有長期的「搏撚」才有效。這一方面說明了對等交換的重要（「搏撚」就是有來有往的對等交換），另一方面則說明了務實：只有面對面的實際互動與互助才能奏效。「搏撚」結合了對等交換與務實。務實也表現在「上有政策，下有對策」的規避之上。

就像對等交換在年例這個神明界的出現，證明了這個原則的一以貫之與根深蒂固一樣，年例中的務實也有同樣的效果，如以人與物來構想神明、神人分工、以保險的態度來對待神明等。這裡的「務實」是以現世爲念；年例中的對等交換可以說是務實的呈現。

整體講來，務實所呈現的就是深深融入此世、此家、此刻、此事，是一個帶有現象學面向的經驗。或可說：對等交換是務實的呈現，而務實是對等交換的存有心態。從而，茶鄉的交換有別於其他社會文化

---

<sup>30</sup> Sangren (2000: 277)指出漢人社會的核心價值是「人觀中的父系繼嗣意識形態」("a patrilineal ideology of personhood")。本書同意這樣的觀點，但進一步探討這個父系繼嗣的底層原則（如股份原則）、「人觀」中並非來自親屬的成分（如「平權」的概念）、以及「務實」的存存樣態。

中的交換。

「份」這個整體社會範疇同時體現了對等交換（人人有份、份份平等、有我一份）及務實（認份與本分）。前面證明了整體社會範疇立基於經驗，但卻又有超越經驗的效度。這樣一來，整體社會範疇所體現的社會性原則，也應該有這種效度。

### 社會性邏輯 (socio-logics)

Mauss ([1938] 1979)在探討人觀時，預設了人觀的基本性、必要性與普遍性，從而具有整體化(totalizing)的效應(Lukes 1985)。古列維奇(1994)則認為中古文化之所以能整合，是因為中古社會中的人本身就是以整體觀來理解與經驗社會。在馬克思論者內部，則有「表達性整體」(expressive totality)與「全面決定論」(over-determination)之論戰。前者如以異化為基本原則，見諸於整體的各個部分（如歷史馬克思論），後者則承認經濟以外各個層次的相對自主性，但最終仍為經濟所決定（如結構馬克思論）。結構功能論的「社會觀」（如社會生活分化成政治、經濟、宗教等諸領域，彼此整合在一起）似乎在研究者與被研究者的聚焦談話中，得到證實，但這是因為研究者使用這樣的範疇來交談。

進一步探究，這幾個領域可以透過整體社會範疇（如「頭家」與「份」）來結合，這就涉及了社會生活的再現。結構功能論視此為當然，並未正面處理社會生活的再現這個課題，這也是陳紹馨(1979)對台灣社會做歷史分期與類型化不足之處。茶鄉的例子指出，整體社會範疇體現了社會性原則（務實與對等交換）；其所呈現出來的社會圖像，卻是分立的，而不是整合的，如我們在年例與「頭家」的分析中所呈現者（家與經濟及政治構成一個版塊，宗教另成一個版塊；神人分工等）。

此外，馬克思論者所強調的生產關係（「營生活動」），在茶鄉

則是透過「頭家」（身體與家的隱喻）、「倩」與「做」（人與事頭間的關係）來表達與理解。對「經濟」的文化性詮釋，不僅僅是詮釋而已，而且是在重構。

整體社會範疇所體現的社會性原則，貫穿與滲透了社會生活的各個面向，但卻有各自不同的表現樣態（如「份」在維生、政治、親屬與年例中的呈現樣態各自不同），但是這個「異」卻又可以透過「同」（即「社會性原則」）理解。社會性原則更體現了終極關懷。<sup>31</sup>

「做」是理解茶鄉社會生活的一個「存有範疇」。身體的直接經驗勾繪與呈現了茶鄉的社會。這樣的例子不勝枚舉，例如前面所提及的散在山中一處一處茶園的各戶人家；年例中震耳欲聾的鐘鼓聲，持續地傳入各戶人家；保坪宮的上帝公神像輪流到各村去繞境；登高望遠的經驗也有類似的效果。平常從老街往大湖尾的山上看，覺得那裡的山很高聳，距離街上很遠。而茶鄉國中上下課的鐘聲，也不覺得有什麼特別。但從大湖尾山上看老街與聽鐘聲，這種感覺被扭轉過來了：聽覺與視覺可以將大湖尾整合進茶鄉。

整體社會範疇與存有範疇讓我們可以理解到：活生生的經驗（及意義創造的過程）與所謂的「結構」性力量二者間彼此相互含括與相互建構。後者並非後者加在前者的面向，而是「意義創造的過程中，一種不可分解與內在的關係、是意義創造過程本身的一種性質與特徵」（Willis 2000: xvi）。<sup>32</sup>

31 比較各種對「社會」的隱喻：生物體比喻(Parsons)；建築物結構的比喻(馬克思)；淺浮雕：人際互動與「社會」相互建構，後者取代、吸納、再現與中介了前者，客體化後有其自主的實在(Simmel)；舞台演戲的比喻(Goffman)；跳舞的比喻，相互依賴、變動、自成一格的動力(Elias)；心有所繫之力的場域(Bourdieu)。這都是一般性的觀點，本書討論的是具體的社會文化內涵。

32 Willis 在這裡要批判的是所謂的 multi-sited ethnography。這類民族誌先描述全球歷史，然後是國家場域，再來是政治與制度。全球化的「水」

資本主義中的物化與自然化是透過商品拜物教為之。市場中的商品（物）交換，被經驗為物與物之間等價交換，掩飾了商品生產過程中人與人之間的剝削關係。進一步，資本的累積被視為不需要人介入、有其自主生命的過程。Sangren (2000)則以「社會性生產」(social production)為焦點，<sup>33</sup>並且以馬克思傳統的意識形態異化(ideological alienation)來處理這個課題。「異化」(alienation)指的是那些「顛倒了生產者與產品之間的關係，將產品或者效應建構為生產者或者原因」的再現(p. 2)。更重要的，他指出了「異化」不僅僅是「誤認」或者「神秘化」，而是積極地建構了社會性生產的過程與形式("productive of the forms and processes of social life") (p. 2)。這是社會性邏輯(socio-logics) (p. 4)。至於文化的特殊性要在社會性邏輯中找尋。他以媽祖崇拜為例來說明：原本是信仰者創造自我認同的力量，如何被再現為是神明的力量。<sup>34</sup>

這種理論深度，在台灣漢人社會的研究中，十分罕見。本書贊同這樣的論證方向，但也指出幾點與其不同之處。首先，Sangren (2000: 2)認為中國文化是一種實踐邏輯(a practical logic)，因為這個文化邏輯涉及了文化主體與社會關係的「生產」。很顯然，這擴大了「生產」的意義。本書直接探討了在地人如何在理解「生產」。我從「做」切入，分別處理其現象學經驗、宇宙觀預設與社會性效應。在「做」中，村民經驗了「人」與「事頭」（自己勞動力之呈現）間的關係，由此

---

有的流到城市與地方經濟，有的流到工會與其他特定的地點，然後我們看到了有創意的團體與個人，那裡沒有「水」。當然，沒有逆流(counter-flow) (Mills and Gibb 2001: 410)。

<sup>33</sup> 「社會性生產」中的「生產」有清楚的指涉，但什麼是「社會」，Sangren 並未言明。本書指出了在地的「社會」意義的多樣與複雜。

<sup>34</sup> 或可用文學上的比喻來說明這一點。《紅樓夢》對於眷戀世俗凡情的警惕：「放棄自家無盡藏，沿門托鉢做貧兒」，最終「反認他鄉是故鄉」。



進一步與「工資」範疇連結。換句話說，本書將狹義的「生產」搬上檯面，指出在這個狹義生產領域自身中，生產關係被再現（被物化）的具體機制，進一步點出狹義的「生產」底層中與其他社會生活面向互通的社會性原則（第二章）。如果我們未能掌握狹義的「生產」領域中的意識形態效應，如資本主義的社會中的工人如何積極主動地參與對自己的剝削(Burawoy 1979, 1985)，或者學校中的意識形態機制——工人的孩子如何主動地接受勞力的工作(Willis 1981)，那又如何能準確掌握擴大意義以後的「社會性生產」的異化效應？Sangren (2000) 強調的是將己力誤認為他力，將產物誤認為生產者，尚未正面處理弱勢者如何主動參與對自己的宰制，也就是所謂的志願性順服(voluntary servitude)。

其次，Sangren (2000)的焦點是宗教，是宗教經驗中的「異化」現象，並且指出異化現象之建構性效應（可以建構文化性主體與集體生活）。我則將宗教放在社會生活中加以定位。呈現出來的是：神人分工；社會性原則（對等交換與務實）；對於社會性原則不會忌諱，但仍有掩飾（擬制親屬）、自然化（擬制親屬）與物化（維生經驗中以人爲事頭）；社會性原則有其意識形態效應：在不平等的狀態下，力求平起平坐。

在年例中或許可以看到村民將創造自身的力量再現爲神明的力量，但本書第五章也指出，務實的態度所呈現出來的是神人分工，村民很清楚地知道神力與人力的界線，並且以人的務實努力爲主軸。<sup>35</sup> 如果將重點放在連結各個不同生活領域的底層邏輯，那麼「神人分工」標明了「宗教」在村民社會生活整體圖像中的定位。換言之，由宗教生

---

<sup>35</sup> Sangren (2000: 145-146)觀察到了類似的現象：很少村民瞭解道士做醮的意義，社區也不太關心做醮有再造宇宙秩序的意義（而只關心社區的繁榮與繁衍）。但他並未進一步探討這個現象的意義，而是直接進入做醮意義的探討。

活所推出的異化邏輯（如果存在的話），必須先在社會生活的整體圖像中加以定位。此外，村民可以利用神明的力量來對抗官府（利用「媽祖」對抗官員，以「報應」與「神明」來節制白色恐怖等），說明了村民可以再吸納(sublation)被客體化到神明中之人自身的力量。這樣一來，村民經歷的已經不是異化（將自身力量客體化到各種創造物之上），而是經歷了再吸納，也就是經歷了 Hegel 式的主客未分、生出客體、主體再吸納客體的三階段(Miller 1987)。換句話說，以「異化」這個單一階段來勾繪村民的整體生活，顯然不足。

進一步，我也指出了村民再現與建構社會生活的各種樣態，如透過在地範疇、「做」、以自然為比喻等，說明了「異化」只是一種特殊型態的建構與再現。我也區辨了各種效應，如物化、自然化與掩飾，這與 Sangren (2000)的神明的「異化」有別。<sup>36</sup>

最後，將「異化」當作整合漢人社會的原則，太過普遍，以致於無法呈現台灣漢人社會的特徵。<sup>37</sup> 透過在地理理解範疇與社會性原則，才能更準確地呈現台灣漢人社會的「邏輯」。

此外，我們也可以 Sangren (1987, 2000)念茲在茲的「歷史」為例，來說明本書的論點可以更貼切地解釋台灣漢人的歷史意識。「歷史」何以如此重要？Sangren (2000)的基本論點是，歷史可以「正當化」神明的力量以及各個媽祖信仰中心；以及「歷史」再現了重要的個人與社會性意義(pp. 58-9)，如保護社區，免於外力的威脅（透過媽祖顯靈）；重回祖先初立足的地方，將自己建構為一個有意義的社群（透過分靈與進香）；形塑地方認同。

但這樣的論點，仍無法解釋為何台灣人會以「媽祖越早越靈驗」、

---

<sup>36</sup> Sangren (2000)的啟示是：本書對等交換與務實的社會性原則是否有意識形態效應？答案是肯定的，其直接的呈現可能是將不平等經驗為平等，而不是將己力呈現為他力。

<sup>37</sup> Godelier (1999)與 Miller (1987)的研究說明了這一點。

「與湄州媽祖關係越近的越有靈力」？這種「歷史」意識底層的邏輯是什麼？以正當化的效應來解釋，不過是以結果來解釋原因。

這必須與「有實績才有靈力」一起看，更精確地說：「必須有越多的信徒相信其有實績，才会有越多的信徒來朝拜，而有越多的信徒來朝拜，神明才有靈力。」這其實就是我所謂的「對等交換」與務實原則的表現。人與神之間是相互幫稱的關係：人許願，神明允諾，人還願，造就了香火鼎盛，而香火鼎盛就是靈驗的證明。這是神人之間的對等交換。而信徒以靈驗的實績（這是靈力的來源）來判斷靈不靈驗，則是十分務實的態度。越早、關係越親，可能只是一個起始動力 (initiation)，背後的運作邏輯仍然是神人對等交換與務實的原則。茶鄉村民在對抗水源保護區土地限制使用時，也同時運用了「祖先比國民黨還早到」以及「是祖先開墾」的股份原則，如果單獨只有前者（「早到」），還不足以有說服力，必須有後者（有「做」、有實績）當基礎，才能發揮作用。

換句話說，對等交換與務實的社會性原則更能貼切地理解台灣漢人的特定歷史意識。雖然，我們並不否認 Sangren 所指出的歷史意識具有正當化的效應。

Sangren (1987, 2000) 以台灣漢人宗教與儀式的研究，與社會理論進行深刻的對話。這既是「國際化」也是「本土化」的紮實作法。本書則以茶鄉的例子，對 Sangren 的論點加以定位，並且提出新的切入點（在地理理解範疇）與新的發現（對等交換與務實之社會性原則）。

相較於台灣原住民社會的基本文化分類（人觀、空間與時間）之研究（黃應貴 1993b, 1995c, 1999），台灣漢人社會的類似研究才剛起步（林瑋嬪 2000；張珣 2003）。本書聚焦在在地理理解範疇（當其體現社會性原則時，則可稱之為整體社會範疇）與形塑台灣社會的兩大力量（資本主義與現代國家），並突顯出在認知意義之外的「存有範疇」。每個社會都有其整體社會範疇，可以很簡潔地指涉該社會的終

極關懷、凝聚原則與運作法則。以整體社會範疇來構成與再現社會，具有幾個特色。首先，整體範疇是全面的，指涉了社會生活的各個面向。其次，整體社會範疇具有歷史延續性，在先前社會生活中所發展出來的整體社會範疇，可以沿用到後來的社會生活之中。第三、整體社會範疇由於是全面的與持續的，所以是多義的。第四、整體社會範疇的各種意義之間，有著複雜的關係。第五、在地理解範疇可以有新增的意義，從而與既有的諸意義之間發生複雜的糾結。第六、整體社會範疇可以反映與體現該社會的特徵，如「頭家」這個範疇反映與體現了漢人社會中以「家」為主導，以身體來隱喻家與家之間的關係。「份」則反映與體現了茶鄉社會的「平權」的性質與理想。第七，整體社會範疇體現了社會性原則（如對等交換與務實）。最後一點，以此來理解茶鄉村民對「工資」、「政府」、與「國家」等現代範疇的經驗，當可以更細緻理解資本主義與現代國家在茶鄉的發展之特殊樣態。

車子沿著 106 縣道，由茶鄉往石碇的方向開去。山路蜿蜒，越爬越高。行經崩山坑時，幾戶農家散在滿種茶樹的山坡中。土地廟依舊在路旁守護。這裡已經是最高點了。回首看去，山峰起伏，層巒疊嶂，層層濃淡各自不同。是我在研究田野，還是田野在研究我？未進田野前誰是我？既進田野後我是誰？茶鄉老農不困惑，而我卻常困惑不已，是否可借他人酒杯，澆自己胸中塊壘？撞擊下，能否激盪出蘊含人生智慧的社會科學洞識？這個問題，就交給你了一——睿智的讀者！



## 附錄一 閩南語一覽表

說明：一、書中所用到的閩南語，其漢字與拼音，依據董忠司(2001)所編的《台灣閩南語辭典》，各條中的頁碼，即是本辭典的頁碼。無相應者，則無頁碼。

二、依漢字筆畫順序排列。

才調 (*cai tiau*)，本領、本事、能力 (p. 107)。

手勢 (*chiu se*)、手路 (*chiu loo*)，工夫、技術 (p. 289)。

水 (*cui*)，農產收穫或畜產的批次 (p. 218)。

交陪 (*kau pue*)，彼此往來、交際應酬 (p. 579)。

好空ㄟ (*ho khang e*)，有賺頭的事 (p. 411)。

老人工 (*lau hwei a kang, lau lang kang*)，老人利用閒暇做一些不需要花體力的工作 (p. 810)。

扭大索 (*giu tua soh*)，拔河 (p. 343)。

辛勞 (*sin lo*)，夥計、雇員 (p. 1183)。

依持 (*i chi*)，支撐 (pp. 476, 250)。

保庇 (*po pi*)，保護，庇佑 (p. 1032)。

查甫 (*ca poo*)，男性 (p. 101)。

查某 (*ca boo*)，女性 (p. 102)。

查某嫻 (*ca boo kan*)，婢女 (p. 101)。

倩 (*chiann*)，雇用 (p. 262)。

討賺 (*tho than*)，謀生、討生活 (pp. 1450, 1410)。

帶身命 (*tai sin mia*)，患有難治的慢性病 (p. 1262)。

搏撚 (*puah nua*)，相互往來、照顧 (pp. 1048, 1069, 941)。

搖飼 (*io chi*)，養育 (pp. 511, 250)。

厭 (*ia*)，厭煩、厭倦 (p. 480)。

衝 (*chenn, ching*)，年輕、有力 (pp. 271, 273)。

靠 (*kho*)，靠上來 (p. 754)。

操 (*caub*)，搞、管、參與、涉入。

賺人ㄟ落 (*than lang e lag*)，有能力賺得到別人的錢 (p. 1410)。

賺中箍 (*than tiong khoo*)，賺中間那一部份 (pp. 1410, 1340, 762)。

攏茶 (*lang te*)，用手翻茶葉 (pp. 798, 1292)。

藝量 (*gi nioo*)，消遣 (p. 331)。



## 附錄二 田野過程與主要報導人

我在 1998 年 9 月 3 日進駐茶鄉，租屋在老街街尾，房東是鄉公所退休的公務員。在田野期間，常去的地方是茶行、茶農的家與茶園、村廟、飲食攤、以及老人安養堂。通常是以聊天的方式來進行我的訪談，有機會也參與了採茶與製茶的過程。我也觀察了以村廟為中心的各種活動（如年例與外地進香團體的來訪）。我在 1999 年 5 月 11 日離開茶鄉。之後，陸續回去了看了幾次。底下是我在書中引到的主要報導人。

B1 六十多歲，做過墳墓風水工程，家中仍然有種茶。

C1 男，六十歲，做事人，做過各種零工：除草、蓋屋、修墓等，也做過茶。

C1w 女，五十多歲，C1 的太太，開飲食攤。

C2 男，六十多歲，做過木工，目前開雜貨店。

C3 男，五十多歲，司機。

C4 男，五十歲，做過裝潢，村長。

C5 男，六十多歲，做過茶農，目前管理村廟。

C6 男，六十多歲，退休國小主任。

C6w 女，五十多歲，C6 的太太。

C7 男，六十六歲，茶行頭家。

C8 男，七十多歲，退休公務人員。

C9 男，四十多歲，經商。

C10 男，七十六歲，退休農民。

C11 男，四十多歲，神明會爐主

C12 男，三十多歲，茶農兼茶商。

- C13 男，六十多歲，茶農。  
C14 男，五十多歲，雜貨店頭家。  
C15 男，五十多歲，茶農。  
F1 男，六十五歲，茶行頭家。  
F2 男，六十多歲，曾在茶鄉開豬肉攤。  
F2w 女，F2 的太太  
F3 男，六十多歲，中藥店頭家。  
F4 男，六十多歲，雜貨店頭家。  
F5 男，F4 之子，在外面打工，兼回茶鄉做茶。  
G1 男，七十一歲，做過板模包工。  
G2 男，六十歲，茶農。  
H1 男，四十多歲，土木承包商。  
H2 男，三十多歲，茶販。  
H3 男，六十多歲，茶販。  
H4 男，六十多歲，退休茶販。  
H5 男，八十多歲，H6 之父。  
H6 男，三十多歲，茶販。  
H7 男，三十多歲，外出茶鄉人，在郵局工作。  
H8 男，四十多歲，茶農。  
H9 男，四十多歲，本村道士。  
H10 男，四十多歲，統一企業員工，一貫道信徒，路過茶鄉。  
H11 男，四十多歲，茶行頭家。  
H12 女，三十八歲，鄉公所員工  
J1 男，三十七歲，茶農。  
J1w 女，J1 的太太。  
J2 女，六十歲。  
L1 男，三十多歲，茶農。

- L2 男，六十多歲，茶農，L1 之父。
- L5 男，四十六歲，茶農。
- L5w 女，L5 的太太。
- S1 男，五十歲，茶農。
- W1 男，三十多歲，茶農兼茶行頭家。
- Z1 男，七十多歲，退休茶農。
- Z2 男，七十歲，茶販。
- Z3 男，六十多歲，茶販。
- Z4 男，三十多歲，茶販，Z3 之子。
- Z5 男，六十多歲，退休公家雇員，兼業茶農。
- Z6w 女，五十多歲，前鄉長太太。
- Z7 男，七十多歲，退休茶農。
- Z8 男，三十八歲，茶農。
- Z9 男，六十多歲，茶農，Z8 之父。



## 參考文獻

### 一、統計資料

台北縣統計要覽，1951-1999，台北縣政府主計室編印（1963年以前）及台北縣政府編印（1964年以後）。

### 二、中文文獻

文崇一、許嘉明、瞿海源、黃順二

1975 西河的社會變遷。南港：中央研究院民族學研究所。

王世慶

[1972] 1993 民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史。收於王世慶清代台灣社會經濟，頁 295-372。台北：聯經

王崧興

1967 龜山島——漢人漁村社會之研究。南港：中央研究院民族學研究所。

1973 濁大流域的民族學研究。中央研究院民族學研究所集刊 36: 1-10。

古列維奇(A.Gurevich) (龐玉潔／李學智 譯)

1994 中世紀文化範疇。台北：淑馨。

台灣省文獻委員會 (編印)

1990 台灣私法，第一卷。南投：台灣省文獻委員會。

1993a 台灣私法，第二卷。南投：台灣省文獻委員會。

1993b 台灣私法，第三卷。南投：台灣省文獻委員會。

白瑞德(William Barrett) (彭鏡禧譯)

2001 非理性的人。台北：立緒。

牟斯(M. Mauss) (汪珍宜、何翠萍譯)

1989 禮物：舊社會中交換的形式與功能。台北：遠流。

余光弘

1986 沒有祖產就沒有祖宗牌位？E. Ahern 溪南資料的再分析。中央研究院民族學研究所集刊 62: 115-177。

李亦園

1985 中國家族與其儀式：若干觀念的檢討。中央研究院民族學研究所集刊 59: 47-61。

杜蒙(Dumont, Louis) (王志明譯)

1992 階序人：卡斯特及其衍生現象。台北：遠流。

坪林鄉公所 (編印)

2002 坪林鄉志。台北縣坪林鄉：坪林鄉公所。

林美容

1986 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織。中央研究院民族學研究所集刊 62: 53-114。

林瑋嬪

2000 漢人「親屬」觀念重探：以一個台灣西南農村為例。中央研究院民族學研究所集刊 90: 1-37。

施振民

1973 祭祀圈與社會組織。中央研究院民族學研究所集刊 36: 191-208。

柯志明

1993 台灣都市小型製造業的創業、經營與生產組織：以五分埔成衣製造業為案例的分析。南港：中央研究院民族學研究所。

柯志明、翁仕杰

1993 台灣農民的分類與分化。中央研究院民族學研究所集刊 72: 107-150。

徐正光

- 1991 一個研究典範的形成與變遷：陳紹馨「中國社會文化研究的實驗室——台灣」一文的重探。中國社會學刊 15: 29-40。

馬克思與恩格斯(Marx, Karl and F. Engels) (吳家駟譯)

- 1991 資本論第一卷。台北：時報出版社。

涂爾幹 (芮傳明、趙學元譯)

- 1992 宗教生活的基本形式。台北：遠流。

張珣

- 1996 光復後台灣人類學漢人宗教研究之回顧。中央研究院民族學研究所集刊 81: 163-215。

- 2001 人類學與漢人宗教研究——以祭祀圈研究反省為例。人類學與漢人宗教研討會，中央研究院民族學研究所，2001年10月26-27日。

- 2003 文化媽祖：台灣媽祖信仰論文集。南港：中央研究院民族學研究所。

莊英章

- 1973 台灣漢人宗族發展的若干問題：寺廟宗族與竹山的墾殖型態。中央研究院民族學研究所集刊 36: 113-140。

- 1977 林圯埔：一個台灣市鎮的社會經濟發展史。南港：中央研究院民族學研究所。

- 1981 台灣鄉村社區研究的回顧。思與言 19(2): 16-30。

莊英章、陳其南

- 1982 現階段中國社會結構研究的檢討：台灣研究的一些啓示。收於楊國樞、文崇一（編）社會及行為科學研究的中國化，頁281-210。南港：中央研究院民族學研究所。

許嘉明

- 1973 彰化平原福佬客的地域組織。中央研究院民族學研究所集刊



36: 165-190。

陳介玄

- 1997 派系網絡、樁腳網絡及俗民網絡——論台灣地方派系形成之社會意義。收於東海大學東亞社會經濟研究中心主編，地方社會，頁 31-67。台北：聯經。

陳文德、黃應貴（主編）

- 2002 「社群」研究的省思。南港：中央研究院民族學研究所。

陳其南

- 1980 清代台灣社會的結構變遷。中央研究院民族學研究所集刊 49: 115-47。

陳祥水

- 1973 「公媽牌」的祭祀——繼承財產與祖先地位之確定。中央研究院民族學研究所集刊 36: 141-164。
- 1978 中國社會結構與祖先崇拜。中華文化復興月刊 11(6): 32-39。

陳紹馨

- 1979 台灣的人口變遷與社會變遷。台北：聯經。

陳慈玉

- 1994 台北縣茶葉發展史。板橋：台北縣立文化中心。

章英華

- 1991 從特殊性看台灣史——重讀陳紹馨〈實驗室〉一文的隨想。台灣研究 5。台北：台大台灣研究社。

曾秋美

- 1998 台灣媳婦仔的生活世界。台北：玉山社。

費孝通

- [1947] 1991 鄉土中國。香港：三聯。

黃應貴

- 1984 光復後台灣地區人類學研究的發展。中央研究院民族學研究

所集刊 72: 105-146。

1993a 作物、經濟與社會：東埔社布農人的例子。中央研究院民族學研究所集刊 75: 133-169。

1993b 人觀、意義與社會。南港：中央研究院民族學研究所。

1995a 對於「人文學及社會科學方法的哲學反思」之我見。中國文哲研究通訊 5(1): 33-36。

1995b 人類學與台灣社會。收於「分析社會的方法」論文集。國立空中大學、國立花蓮師範學院、國立屏東師範學院聯合出版。H-1 至 H-32。

1995c 空間、力與社會。南港：中央研究院民族學研究所。

1999 時間、歷史與記憶。南港：中央研究院民族學研究所。

楊慶堃

1979 儒家思想與中國宗教之間的功能性關係。收於段昌國、劉紐尼、張永堂譯，中國思想與制度論集，頁 319-347。台北：聯經。

楊聯陞（段昌國譯）

1976 報——中國社會關係的一個基礎。收於段昌國、劉紐尼、張永堂譯，中國思想與制度論集，頁 349-372。台北：聯經。

葉秀珍、陳寬政

1998 社會學與社會工作學術研究的現況與發展。台灣社會學刊 21: 21-57。

葛伯納(Bernard Gallin)（蘇兆堂譯）

1979 小龍村。台北：聯經。

董忠司（編）

2001 台灣閩南語辭典。台北：五南。

趙永茂

1978 台灣地方派系與地方建設之關係。高雄：德馨室。

蔡明惠

- 1998 「山頂」與「街仔」——再探淡水地方派系的歷史源頭。台灣風物 48: 85-124。

蔡明惠、張茂桂

- 1994 地方派系的形成與變遷——河口鎮的個案研究。中央研究院民族學研究所集刊 77: 125-156。

臨時台灣舊慣調查會

- 1910 台灣私法附錄參考書，第三卷上。東京：手塚猛昌印刷。

謝國雄

- 1992 隱形工廠：台灣的外包點與家庭代工。台灣社會研究季刊 13: 137-190。
- 1997 純勞動：台灣勞動體制諸論。南港：中央研究院社會學研究所籌備處。

### 三、英文文獻

Abrams, Philip

- 1988 Notes on the Difficulties of Studying the State (1977). *Journal of Historical Sociology* 1(1): 58-89.

Ahern, Emily M.

- 1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

Anderson, B.

- 1991 *Imagined Communities*. London: Verson. (Revised edition)

Astuti, Rita

- 1995 "The Vezo Are Not a Kind of People": Identity, Difference, and "Ethnicity" Among a Fishing People of Western Madagascar. *American Ethnologist* 22(3): 464-482.

- 2000 Kindred and Descent Groups: New Perspectives from Madagascar. In J. Carsten (ed) *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 90-103.

Balandier, Geroges

- 1970 *Political Anthropology*. New York: Pantheon.

Biernacki, Richard

- 1995 *The Fabrication of Labor: Germany and Britain, 1640-1914*. Berkeley: University of California Press.

Bloch, Maurice

- 1973 The Long Term and the Short Term: the Economic and Political Significance of the Morality of Kinship. In Jack Goody (ed) *The Character of Kinship*. Pp. 203-228.
- 1984 Property and the End of Affinity. In M. Bloch (ed) *Marxist Analysis and Social Anthropology*. London: Tavistock. Pp. 203-228.
- 1986 *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992 What Goes Without Saying: The Conceptualization of Zafimaniry Society. In Adam Kuper (ed) *Conceptualizing Society*. London: Routledge. Pp.127-146.

Bourdieu, Pierre

- [1972] 1976 Marriage Strategies as Strategies of Social Reproduction. In R. Forster & O. Ranum (eds) *Family & Society: Selections from the Annales*. Pp. 117-144.
- 1990 *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity.
- 1999 Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic

Field. In George Steinmetz (ed) *State/ Culture*. Ithaca: Cornell University Press. Pp. 53-75.

Burawoy, Michael

1979 *Manufacturing Consent*. Chicago: University of Chicago Press.

1985 *The Politics of Production*. London: Verso.

Carsten, Janet

1995 The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist* 22(2): 223-241.

Cohen, A. P.

1982 *Belonging: Identity and Social Organization in British Rural Cultures*. Manchester: Manchester University Press.(ed)

1985 *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.

Cohen, Myron L.

1976 *House United, House Divided*. New York: Columbia University Press.

Collins, Steven

1985 Categories, Concepts or Predicaments? In Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes (eds) *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 46-82.

Comaroff, Jean and John Comaroff

1991 *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Coppet, Daniel de

1992 Comparison, a Universal for Anthropology: From "Re-presentation" to the Comparison of Hierarchies of Values. In Adam Kuper (ed) *Conceptualizing Society*. London: Routledge. Pp. 59-74.

Corrigan, Philip Richard D. & Derek Sayer

- 1991 *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*.  
Oxford: Blackwell.

Dean, Mitchell

- 1999 *Governmentality*. London: Sage.

Diamond, Norma

- 1969 *K'un Shen: A Taiwan Village*. New York: Holt, Rinehart and Win-  
ston.

Duara, Prasenjit

- 1988 *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900-1942*.  
Stanford: Stanford University Press.

Dumont, Louis

- 1980 *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, Emile & Marcel Mauss

- [1903] 1963 *Primitive Classification*. Chicago: Chicago University  
Press.

Evans- Pritchard, E. E.

- 1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Ox-  
ford at the Clarendon Press.

- 1969 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood & Political  
Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press.

Fortes, Meyer

- 1945 *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. London: Oxford  
University Press.

- 1949 *The Web of Kinship Among the Tallensi*. London: Oxford Univer-  
sity Press.

Foucault, Michel

- 1991 Governmentality. In Grahan Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds) *The Foucault Effect*. London: Harvester Wheatsheaf. Pp. 73-86.
- Freedman, Maurice
- 1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: The Athlone Press.
- Geertz, Clifford
- 1973 Religion as a Cultural System. In Clifford Geertz *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1980 *Negara: The Theater State in the Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Godelier, Maurice
- 1999 *The Enigma of the Gift*. Chicago, Il: University of Chicago Press.
- Gurevich, Aaron
- 1985 *Categories of Medieval Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Harrell, Stevan
- 1982 *Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan*. Seattle: University of Washington Press.
- Harris, C. C.
- 1990 Reflections on Family, Economy, and Community. In C. C. Harris (ed) *Family, Economy and Community*. Cardiff: University of Wales Press. Pp. 187-213.
- Heidegger, Martin (Trans. Joan Stambaugh)
- 1996 *Being and Time*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Helm, Mary W.



- 1993 *Craft and the Kingly Ideal*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Hu, Tai-Li
- 1984 *My Mother-in-Law's Village: Rural Industrialization and Change in Taiwan*. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- Ingold, Tim
- 1994 Introduction to Social Life. In Tim Ingold (ed) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge. Pp.737-755.
- 1996 *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge. (ed)
- Jahoda, Marie, Paul F. Lazarsfeld, and Hans Zeisel
- 2002 *Marienthal: The Sociography of an Unemployed Community*. New Brunswick: Transaction.
- Jordan, David K.
- 1972 *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press.
- 1985 Sworn Brothers: A Study of Chinese Ritual Kinship. In Hsieh Jih-chang and Chuang Ying-chang (eds) *The Chinese Family*. Taipei: Institute of Ethnology. Pp. 232-262.
- Joyce, Patrick (ed)
- 1995 *Class*. Oxford: Oxford University Press.
- Ka, Chih-Ming
- 1991 Agrarian Development, Family Farm and Sugar Capital in Colonial Taiwan, 1895-1945. *Journal of Peasant Studies* 18(2): 206-240.
- Lévi-Strauss, Claude
- [1950]1987 *Introduction to the Works of Marcel Mauss*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lukes, Steven

- 1985 Conclusion In Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes (eds) *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp.282-301.

Mauss, Marcel

- [1935] 1979 Body Techniques. In M. Mauss *Sociology and Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul. Pp. 95-123.

- [1938] 1979 A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of "Self". In M. Mauss *Sociology and Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul. Pp.57-94.

Melton, James van Horn

- 1991 The Emergence of "Society" in Eighteenth- and Nineteenth-Century Germany. In Patrick Joyce (ed) *Class*. Oxford: Oxford University Press. Pp.192-201

Miller, Daniel

- 1987 *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell.

Mills, David and Robert Gibb

- 2001 "Centre" and Periphery-An Interview with Paul Willis. *Cultural Anthropology* 16(3): 388-414.

Mitchell, Timothy

- 1999 Society, Economy, and the State Effect. In George Steinmetz (ed) *State/ Culture*. Ithaca: Cornell University Press. Pp.76-97.

Munn, Nancy D.

- 1986 *The Fame of Gawa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Offe, Clause

- 1985 Two Logics of Collective Action. In Clause Offe *Disorganized Capitalism*. Cambridge: The MIT Press. Pp. 170-220.

Pasternak, Burton

1972 *Kinship & Community in Two Chinese Villages*. Stanford: Stanford University Press.

Poggi, Gianfranco

1978 *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford: Stanford University Press.

Sahlins, M.

[1988] 1994 *Cosmologies of Capitalism: the Trans-Pacific Sector of the World System*. In N. B. Dirks, G. Eley & S. B. Ortner (eds) *Culture/Power/History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. Pp. 412-455.

Sangren, P. Stevan

1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.

2000 *Chinese Sociologies*. London: Athlone.

Schneider, David M.

1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Sewell, William H. Jr.

1980 *Work and Revolution in France*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shieh, G.S.

1992 *Boss Island: The Subcontracting Network and Micro-Entrepreneurship in Taiwan's Development*. New York: Peter Lang.

Silverman, Marilyn

2001 *An Irish Working Class: Explorations in Political Economy and Hegemony, 1800-1950*. Toronto: University of Toronto Press.

Spyder, Patricia (ed)

- 1998 *Border Fetishism*. New York: Routledge.

Stafford, Charles

- 1995 *The Roads of Chinese Childhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, M.

- 1981 Self-Interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery. In S. B. Ortner & H. Whitehead (eds) *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 166-191.

- 1982a The Place of Kinship: Kin, Class and Village Status in Elmdon, Essex. In Anthony P. Cohen (ed) *Belonging*. Manchester: Manchester University Press. Pp. 72-100.

- 1982b The Village as an Idea: Constructs of Village-ness in Elmdon, Essex. In Anthony P. Cohen (ed) *Belonging*. Manchester: Manchester University Press. Pp. 247-277.

- 1985 Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional Kind. *American Ethnologist* 12(2): 191-208.

- 1992 Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World. In Adam Kuper (ed) *Conceptualizing Society*. London: Routledge. Pp. 75-104.

Tang, Mei-chun

- 1985 Equal Right and Domestic Structure. In Hsieh Jih-chang and Chuang Ying-chang (eds) *The Chinese Family*. Taipei: Institute of Ethnology. Pp.61-69.

Taussig, Michael T.

- 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, NC.: The University of North Carolina Press.

Tiryakian, Edward A.

1962 *Sociologism and Existentialism*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Touraine, Alain

1999 Society Turns Back upon Itself. In *Blackwell Reader in Contemporary Social Theory*. Pp. 131-142.

Turner, V. W.

1957 *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.

Wang, Sung-hsing

1978 Family Structure and Economic Development. *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica* 44: 1-11.

Weber, Max

[1930] 1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons.

Willis, Paul E.

1981 *Learning to Labor*. New York: Columbia University Press.

2000 *The Ethnographic Imagination*. Cambridge: Polity.

Wu, Nai-Teh

1987 The Politics of a Regime Patronage System: Mobilization and Control Within an Authoritarian Regime. Ph.D. dissertation. University of Chicago.



# 索引

索引頁碼後附加英文字母 n，代表在本頁註腳內。

## 二畫

人法 41, 139-140, 143, 148n,  
149, 160, 169n, 172n, 173,  
174n, 175-179, 183, 184n,  
185n, 186-190, 199, 200-201,  
317

人觀 7, 28, 40, 41, 50, 59, 69,  
71, 73n, 76, 79n, 88, 92, 93n,  
94-96, 97n, 140, 153, 183,  
198-199, 200n, 201, 203, 254,  
274n, 286, 289-290, 292, 308,  
314n, 320n, 321, 326

丁份 41, 151n, 164, 192, 193n,  
194, 197, 210, 262, 284-285,  
291, 298, 303, 309-310, 316

## 三畫

工業化 25-27, 29, 32, 36n, 44,  
57n, 198, 291

工資 32-33, 40, 42, 44, 49-51,  
53n, 54-55, 55n, 57, 59n, 60n,

61, 71, 74, 76, 78-81, 82n,  
84-86, 88n, 90-91, 93, 95-96,  
97n, 162, 188n, 272, 298, 318,  
324, 327 (參見傭、頭家、純  
勞動)

## 四畫

天公 76, 197, 211, 240, 256-  
257, 268, 281-282

天地人 42, 50, 69-71, 76-77,  
93-94, 97n, 257, 272, 274,  
281-282, 289, 296, 297n

天意 197, 257, 268, 281-282

文化 2n, 5, 8-9, 10n, 11, 12n,  
14-15, 24, 33-36, 37n, 38n, 73n,  
93n, 95, 97n, 135n, 143, 148,  
174n, 178, 186, 196n, 198, 201,  
232, 279n, 282n, 285, 292-293,  
296, 313n, 314n, 321, 322n,  
323

文化經濟學 95-97



## 五畫

- 功能關係 3, 7, 24  
 永恆 41, 128, 130, 139-140, 183, 199, 201-203, 320  
 生產組織 26, 27, 29, 32  
 白色恐怖 41, 100, 112n, 116, 118-119, 120n, 121-125, 127-129, 133-135, 137, 181n, 269, 283-284, 288, 297, 325 (參見「報」)  
 乩童 182, 221-223, 229, 241, 257, 263

## 六畫

- 「份」 16n, 42, 100, 140, 151n, 180n, 183, 190, 192-197, 200n, 269n, 272, 283-286, 290-292, 296, 297n, 298, 303-304, 306, 310, 316-317, 319, 321-322, 327 (參見股份、房份、丁份)  
 再現 21, 23, 25, 29, 33, 36, 38, 39n, 42, 75-77, 79, 95-96, 128, 137, 181, 206, 208n, 216, 218, 222n, 227, 243, 252, 264-266, 272, 285-289, 300, 303, 308,

311-314, 315n, 316, 318-319, 321, 322n, 323-325, 327

地緣 2-3, 6-12, 14, 22, 24, 26-28, 29n, 31, 39-40, 193n, 288

自然 8, 31n, 41, 66, 76, 79, 91n, 94, 100, 139-141, 143, 148n, 149, 156, 158, 160-161, 166n, 167, 169n, 171-173, 174n, 175-179, 182-183, 184n, 185n, 186-187, 189-191, 197, 199-201, 247, 249, 257, 261n, 274n, 317

自然化 30, 42, 91n, 94, 140, 143, 151n, 156, 157n, 178, 183-184, 186-187, 188n, 197, 203, 227n, 258, 272, 285, 317, 323-325

血緣 2-3, 5-11, 15-16, 19-20, 22-26, 29n, 33, 140, 145, 148-149, 157-158, 160, 167, 169, 169n, 170-172, 172n, 173, 175-177, 179, 182-191, 201

## 八畫

事頭 32, 33, 40, 49-50, 52, 55, 58-59, 73, 75-77, 80-81, 84,

- 85n, 86-93, 95-96, 97n, 137, 198, 269, 287, 290-291, 317-319, 322-324 (參見倩、頭家、純勞動、工資)
- 宗教 2, 6, 9, 10n, 11, 12n, 13-16, 17n, 22-24, 26, 28, 29n, 30n, 31, 33-38, 40-41, 42n, 47, 70, 76, 83, 93n, 94, 100, 104-105, 107, 110n, 112, 122n, 123-124, 134, 135n, 138n, 142-143, 144n, 145, 182, 191, 192n, 193, 197, 200n, 202n, 203, 206-207, 208n, 209-211, 212n, 213n, 215n, 216-218, 220, 227-230, 234, 236, 238, 242, 243n, 244n, 245, 249n, 250, 254, 255n, 257, 259n, 260-261n, 269, 272-273, 274n, 275, 277-280, 281n, 282-285, 289-290, 294, 297-298, 303, 305, 313n, 316, 319, 321, 324, 326
- 延香 236-237, 238n, 244n, 264, 266
- 法事 123, 208, 210n, 211n, 212n, 213n, 214-215, 216n, 218, 219n, 222-224, 226-227, 234, 240n, 242, 246n, 248, 249n, 252, 255-256, 260, 262-264, 267, 319 (參見科儀、儀式)
- 物化 24, 40, 42, 50, 91, 95, 272, 313-314, 317-318, 323-325
- 社區研究 1, 2, 5, 8-9, 10n, 14, 27-28, 37n, 39n, 42, 45n, 46n (參見社會誌)
- 「社會」 6n, 9-10, 12n, 21, 24-25, 29n, 32-33, 36-37, 38n, 40, 42, 75, 91n, 130, 153, 191, 195, 206-207, 208n, 213n, 220-221, 227-228, 245-246, 264-266, 272, 282n, 288-289, 294, 296, 298, 308-309, 310n, 311, 313-315, 316n, 317n, 318, 322n, 323n
- 「社會性」 30, 210, 220, 246, 249, 289, 303, 314
- 社會性原則 16n, 36, 40, 42n, 50, 166n, 203, 206, 245n, 261n, 264-266, 269n, 270, 272, 274n, 283-284, 288-289, 296-299, 316n, 317-319, 321-322, 324, 325n, 326-327
- 社會誌 39n, 271-272 (參見社區研究、漢人民族誌)

社會凝聚 3, 6n, 8-9, 11, 17, 22,  
24-25, 28, 29n

房份 11n, 41, 140, 152, 154-  
155, 159, 164, 169, 191-195,  
197, 284-285, 289, 297-298,  
309-310 (參見份)

股份 40-41, 140, 151n, 152,  
164, 169, 187, 192, 193n, 194-  
195, 197, 203, 275, 284-285,  
289, 291-292, 298, 303,  
309-310, 320n, 326 (參見份)

股東原則 11n, 12n, 29, 31

## 九畫

政府 3-5, 7, 26, 40-41, 44, 47,  
89, 100, 109n, 106-111, 112n,  
113-115, 117n, 118-128, 129n,  
130, 131n, 132-134, 135n, 136,  
142-143, 200n, 277, 287-288,  
305, 306n, 320, 327

政治 3, 4, 6, 10, 15, 29n, 30, 35,  
36, 41-42, 46n, 99-100, 101n,  
105-107, 116, 117n, 118n, 119,  
123-124, 129, 132-134, 135n,  
136, 137-138n, 138, 140, 181n,  
182, 190-192, 200n, 228, 242n,  
243n, 245, 269, 272-273, 274n,

277, 281, 282n, 283-285,  
287-288, 290, 294-298, 300n,  
313n, 320-321, 322n (參見白  
色恐怖、報)

「派」 102, 124, 132, 134-136,  
派系 41-42, 100, 101n, 102-  
105, 106n, 107, 112n, 115,  
123-124, 126, 132-133, 137,  
142n, 179, 181n, 202, 206, 210,  
213n, 242, 260, 273-275, 283,  
301, 306n, 313, 315n, 316

科儀 212-215, 228, 243, 257,  
258n, 262-263, 266-268, 281  
(參見儀式、法事)

## 十畫

倩 33, 40, 49-51, 53, 55-56,  
58-60, 78, 82-83, 84n, 85n, 86n,  
87n, 88n, 89n, 90n, 91-96, 97n,  
152n, 182n, 197-198, 276-277,  
279n, 283, 287, 290-292, 318,  
322 (參見事頭、頭家、工  
資、純勞動)

家 10, 11n, 12n, 13n, 14, 15n,  
17, 18n, 19, 20n, 22-23, 24n,  
25-30, 31n, 33-35, 37, 38n,  
41-42, 42n, 45, 50-55, 60n, 61,

71, 114n, 140, 141n, 143n, 144n, 145n, 147, 149-150, 151-152n, 153n, 154n, 155, 156n, 157-160, 164-166, 168n, 169-170, 172-174, 177n, 181n, 183, 187, 189-190, 191n, 192n, 193-195, 197-198, 199n, 200n, 201, 202n, 203, 208-215, 216n, 219n, 220n, 221, 228n, 232, 234, 236, 240n, 242, 248, 249n, 252-253, 255n, 256, 260n, 262-264, 266-267, 272-273, 274n, 279, 298-299, 300n, 304, 306n, 308, 310-311, 316, 320, 327

時間 41, 54n, 56n, 58, 60, 65-66, 69-70, 75, 78n, 80, 83, 94, 97n, 140, 152n, 183, 201-203, 238n, 252, 256, 261, 274n, 286, 290n, 292-293, 311, 326

神人分工 11n, 41, 42n, 93n, 123, 206, 214-216, 227, 236, 242, 250, 254, 257, 258n, 259, 260, 261n, 264-265, 268, 281-282, 320, 321, 324

純勞動 33, 56, 57n, 61, 90n, 197-198, 269, 277, 290-292  
 (參見倩、事頭、頭家、工

資)

## 十一畫

「做」 16n, 33, 39, 40, 42, 49, 50, 53, 69-79, 88n, 92, 93-95, 97n, 98n, 100, 137, 153, 209, 221, 245, 256, 261, 266, 270, 272, 286-289, 290n, 292, 296, 298, 316-318, 322-323, 325-326

務實 11n, 16n, 36, 41, 42n, 70-71, 74n, 76, 79, 93-94, 97n, 108, 110, 122-124, 137n, 142, 150, 166n, 182, 190, 201, 202n, 206, 211, 214-216, 218, 221, 227, 233, 236, 253-254, 257, 259, 260n, 261n, 262n, 263-268, 269n, 270, 281-284, 287-290, 295-296, 297n, 299, 300, 304, 316-318, 320n, 321, 324, 325n, 326-327

國家 3, 7, 12n, 25, 38n, 58n, 82n, 100, 106-107, 109n, 110n, 111, 113, 118n, 120n, 121-124, 125n, 126-127, 128n, 129n, 130, 131n, 132-134, 135n, 137-138, 149, 188n, 200n, 272, 277, 282n,

284, 294, 298, 322n, 327

現代國家 2, 34, 36n, 39-40, 43,  
100, 125n, 135, 203, 305n,  
326-327

基本文化分類 73n, 93n, 97n,  
203n, 274n, 286, 326

## 十二畫

創制 140, 161, 179-182, 190-  
191, 192n

「報」 41, 42, 100, 106, 110,  
112n, 114n, 115, 117-118, 119n,  
122n, 123, 124-129, 134n, 135-  
138, 269, 272, 282-284, 296-  
297 (參見白色恐怖、政治)

換香 191, 211-212, 216-217,  
219, 220n, 221, 227-228, 232,  
243, 255-256, 263-264, 267,  
289, 302-303

## 十三畫

業緣 7

資本主義 2, 11, 24n, 27, 32-34,  
36n, 39, 40, 42-43, 50-51, 55n,  
57n, 59, 60n, 61, 76-77, 79, 92,  
94-97, 130, 188n, 194, 198n,  
203, 206, 269, 272, 283, 290-

291, 291n, 297, 323-324, 326-  
327

## 十四畫

對等交換 11n, 16n, 36, 39-40,  
41-42n, 50, 69, 88, 93n, 122,  
140, 147n, 150, 151n, 152,  
157n, 162, 165n, 166n, 171n,  
194, 198, 203, 206, 208, 210,  
215, 218n, 233, 245n, 257, 260-  
261, 262n, 264-266, 268, 269n,  
270, 283-284, 287-290, 296-  
297, 299, 303, 316-321, 324,  
325n, 326-327

漢人民族誌 1, 16, 24-25, 27-28,  
42, 260n (參見社會誌)

「管」 107-113, 115, 120-121,  
124, 126-129, 132-136

認同 6, 12n, 23-25, 33, 75n,  
76-77, 127, 177n, 199, 209,  
230-231, 237, 238n, 244-245,  
264, 266, 288, 306-309, 311n,  
313n, 314, 316, 323, 325

## 十五畫

儀式 10, 13n, 16n, 17, 21-25,  
29-30, 33, 37, 95, 123, 128,

131n, 144n, 159, 179-181, 182n, 206, 207n, 208n, 210, 211n, 214n, 215-216n, 217, 225, 227, 232-234, 238n, 239, 240n, 243, 246n, 248-250, 252, 254, 256, 261n, 262-265, 267-268, 281, 289, 295, 298, 316, 326 (參見科儀、法事)

範疇 23, 24n, 32, 36, 38n, 50-51, 57n, 59-61, 68, 70, 75n, 76, 79, 81-83, 84n, 88n, 97n, 98n, 105, 137n, 146, 180n, 182-183, 191, 199-200, 202-203, 220, 227, 233n, 252, 274n, 282n, 290n, 297n, 298, 304, 317, 321, 324

在地範疇 16n, 33, 38-42, 38n, 46n, 50, 69, 93-95, 97n, 135n, 198n, 274-287, 296, 325

理解範疇 40, 97-98n, 137n, 262n, 269n, 292-298

整體社會範疇 40-42, 48, 98n, 100, 122n, 143n, 151n, 180n, 183, 190, 192n, 197-198, 200n, 206, 262n, 268-269, 269n, 270-272, 283-286, 290, 291n, 296, 298, 310, 316-317, 321-322,

326-327

## 十六畫

凝聚法則 6, 18, 28, 29, 31, 37

凝聚的方式 6, 8-9, 17, 22, 24

親屬 12n, 17n, 18n, 28, 29n, 30, 34, 36, 38, 41n, 77, 85, 100, 103-105, 107, 123-124, 134, 139, 141-142, 146-148, 148n, 150, 151n, 153n, 154n, 155, 157n, 160-161, 165n, 166n, 167, 168n, 180-183, 184n, 185n, 188n, 189n, 190, 191n, 192n, 193n, 194-195, 196n, 197-198, 199n, 200n, 201-203, 232n, 236, 246, 253, 258n, 266, 273, 284, 289, 297, 313n, 316-317, 319, 320n, 322, 324

頭家 11, 13, 16n, 26-28, 32-33, 40, 42, 52-59, 61, 74, 75n, 76-77, 83-84, 85n, 86-87, 88n, 89n, 91-92, 94, 97n, 104, 122n, 143n, 145, 191, 195, 200n, 207n, 208-211, 216, 218-219, 227, 228n, 234, 239, 241-242, 248, 255, 260, 262-265, 272, 274-278, 279-280n, 281n,

282-284, 287, 290, 292, 296,  
297n, 298, 302, 304-305, 317-  
319, 321-322, 327 (參見工  
資、倩、事頭、純勞動)

### 十七畫

擬制 41, 137n, 140, 150, 151n,  
160-161, 169, 172, 179, 182-  
183, 184n, 185, 187, 188n,  
189n, 190-191, 194, 197, 201,

203, 236, 258n, 289, 297, 316-  
317, 319-320

### 十八畫

繞境 39, 117, 206n, 209n, 216-  
219, 220n, 221, 227, 228n, 232,  
239, 240n, 241-243, 248-249,  
255-256, 263-265, 267-268,  
315, 319, 322



國家圖書館出版品預行編目資料

茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇／謝國雄著．-- 初版．-- 臺北市：中研院社研所，民 92

面；公分．--（中央研究院社會學研究所專書；第 5 號）

參考書目：面

ISBN 957-01-5266-4（精裝）．-- ISBN 957-01-5267-2（平裝）

1. 社區 2. 資本主義 3. 民族誌 - 臺灣  
545 92018760

專書第五號

## 茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇

著者 謝國雄  
出版者 中央研究院社會學研究所  
發行者 中央研究院社會學研究所  
臺北市南港區研究院路二段 128 號  
編輯 謝麗玲  
排版印刷 龍虎電腦排版  
臺北市和平西路一段 122 號 5 樓  
初版 中華民國九十二年十一月  
定價 精裝 350 元・平裝 300 元

政府出版品統一編號 1009203560

ISBN 957-01-5266-4（精裝）

ISBN 957-01-5267-2（平裝）

*A Sociography of Ping-Lin, Taiwan:  
Wage, Governmentality and  
Total Social Categories*

G. S. Shieh

INSTITUTE OF SOCIOLOGY  
ACADEMIA SINICA, TAIPEI, 2003



101512125

中華民國玖叁年貳月肆日  
送存

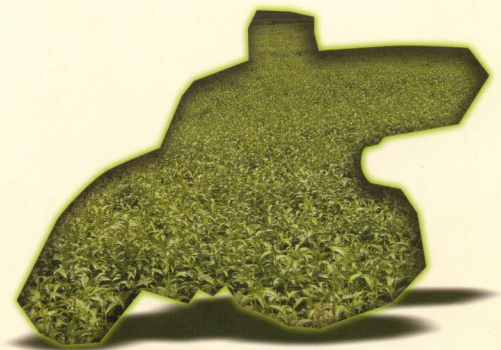
關係的「務實」，在年例這個理當超越的宗教活動中，特別突顯。分工後的神人之間，依據對等交換的原則運作，如法事與丁口錢的對等交換、題丁與神明的庇佑對等交換、事後如願則以還願來答謝神明等。但「神明界」仍然有其特殊性，如神力高於人力、神力無所不在且知變通、神力超越派系與貧富。

體現社會性原則（如務實與對等交換）的在地範疇可稱之為「整體社會範疇」，村民透過整體社會範疇來描述、理解與經營其社會生活（資本主義與現代國家是其中一部份）。「頭家」與「天地人」呈現了社會生活整體圖像的內部分化與糾結，「報」突顯了整體社會範疇意義的新增與變遷，「份」簡潔地體現了社會性原則，「做」則引進了「存有範疇」。從在地的整體社會範疇來理解社會生活，可以獲得經驗的支持。更因為整體社會範疇是以「盡在不言中」的樣態來體現社會性原則，而有「立基於經驗，但卻又超越經驗」的效度。

## 謝國雄

柏克萊加州大學社會學博士，曾任中央研究院民族學研究所助研究員及副研究員，現任中央研究院社會學研究所研究員、清華大學社會學研究所教授。

著有專書 *"Boss" Island: The Subcontracting Network and Micro-Entrepreneurship in Taiwan's Development* (1992)及<<純勞動：台灣勞動體制諸論>> (1997)。



***A Sociography of Ping-Lin, Taiwan:  
Wage, Governmentality and  
Total Social Categories***

Monograph Series No.5

By G. S. Shieh

Institute of Sociology, Academia Sinica

ISBN 957-01-5267-2



9 789570 152678