

新竹客家村落的闖雞賽： 地方社群的文化建構與本體論*

林秀幸

交通大學客家文化學院
人文社會學系 / 族群與文化研究所

本研究企圖透過對新竹客家村落之闖雞比賽的詮釋，說明「村落」層次的地方社群的社會過程在整個社會結構裡的存在屬性，一個實存論的問題。在這個過程裡，身體成為自然性與社會性張力的協調中，第一個需要面對的實境。它帶著本能驅力的野性，又必須生存於社會組織裡。這些客家村落的居民透過雞的養殖、闖雞、比賽到獻祭的週而復始過程，企圖詮釋自然、自我與他者的關係，並進而達到一種社群的相互理解——從自己的身體開始，實踐社會過程，進行文化建構。這樣的論述彰顯出生活社群之有限度的範疇和具體性的溝通方式的必要。

關鍵詞：客家，闖雞，地方社群，本體論，詮釋循環

* 本文的田野工作主要集中在2007年於芎林鄉上山和下山兩村進行。感謝田野地鄉親的幫助，交通大學客家文化學院莊英章院長的支持，行政院客家委員會的經費資助。論文撰寫部分，感謝《臺灣人類學刊》三位審查人的意見，以及郭佩宜、呂欣怡、莊雅仲、許維德等對本文的建議。並感謝編輯陳雅敏小姐對本文刊出的諸多協助。

一、前言

一個因緣巧合，參與觀看了新竹客家地區有趣的闖雞比賽。那個生動、又具有溫度的感知經驗，讓筆者努力地搜尋自身的存在感具有那些形式或屬性問題，一個實存論 (ontology) 的議題，尤其當我們身處在這個抽象性結構中並動彈不得的時候。筆者突然感激起自己的專業起來——田野工作者，這個專業讓我們得以從現代性或後現代的氛圍中逃逸，嘗試對自然、自我與他者進行理解。心理學專業的人都知道，對案主的詮釋，詮釋者本身的醒覺是必要的。田野工作亦然，恰好我們需要它 (某個田野現象)，於是我們「看到了它」，我們開始反思，我和它之間的關係。

如果我們說，要在全球化的架構下論述一個地方經驗，我們所說的也許不是這個地方實體如何在更大架構之下變動的議題 (當然這也是重要的)，而是這個地方感知經驗勾起我們快要遺忘的某種存在感，而我們此刻恰恰就處在全球化的架構底下。這就好像法國社會學家 Alain Touraine 所言，就如何在結構的共同性中保有文化特殊性的議題而言，一個學術工作者和一個巴黎汽車工廠的土耳其裔工作者的處境是類似的，因為我們也身處在以美國為首的學術工作的結構中 (Touraine 1997: 237)。言下之意，當我們替多元文化找出路時，我們自己是否有真正的實踐。自身經驗在研究中從來就不能缺席。當我們自身實存的某一段光譜被召喚出來之際，我們所進行的「參與式」的研究，才具有一種詮釋的厚度。當我們被闖雞比賽所吸引時，我們更有動力介入在全球化浪潮之下，地方社群興起的研究，以及方興未艾的「地方感」的研究。

一個偶然的機會，筆者閱讀到一本書，是 Paul James 的 *Globalism, Nationalism, Tribalism-Bringing Theory Back In* (James 2006)，非常湊巧這位學者關注了同樣的議題 (當然學問、功力、視野亦勝出許多)，是在一個當代的視野之下，關注地方社群的實存的議題：人們如何在不同的歷史階段 (或許可以改成社群尺度)，實踐出時空感知。這本書結合了人類學、社會學和政治學的觀點，給予我們較大的視野來處理我們那一刻的感動，和隨之啟動的一連串反思，和進一步的知識建構。於是「地方感」、身體和社會體、象徵的轉化和建構、生物性和社會性的張力、意識和潛意識、「靈交」(communion)、

認識論和理解、政治倫理，這些議題逐漸在我們的腦海中縫綴起來，企圖織成一片有意義的網絡，以下即是文獻回顧、田野報告以及本文努力想要建立的一種對話。

二、文獻回顧

Paul James 在 2006 年出了一本書題為 *Globalism, Nationalism, Tribalism-Bringing Theory Back In*，這是一本具企圖心與宏觀的著作。某種程度是在處理在地方、國家、後國家、全球化各種認同競逐的時代，我們如何可以共同生活。法國社會社會學家 Alain Touraine 於 1997 年出了一本書，即以此提名《我們可以共同生活嗎？》(*Pourrons-Nous Vivre Ensemble?*) 有別於 Touraine 將社會生活的平等與差異性的解決方案置於「個人」層次之反抗的籌碼。James 融合了社會學、政治學和人類學的知識，企圖提供一個具有社會層次的視野，作為「共同生活」之政治倫理的參考。作者提供了兩個重要的觀點來支撐整個論述的廣度和深度：

(1) 對國家主義（或任何社群界線，包括族群、地方、部落）造成的問題不應該以去國界、或後國家主義來解決，亦即以棄絕早先社會形式的方式，來解決問題。不管是過度使用理性的暴力，或假傳統之名行暴力對抗，後國家主義皆無法提供解決之道。作者認為此時應該將倫理置於政治問題的核心，找出我們可以共同生活的原理。否則我們只是不斷地爭吵著各種社會形式的優缺點而已，不管是國家主義、地方主義、後國家主義或全球主義。

(2) 這個倫理的支撐點在於找出社群範圍不斷擴大之後，被棄置的社群，他們的實體性質 (ontology) 是什麼？和人本身的實體性質有何關係？也就是詢問人的「好的生活方式」(a good way of living)，從生物性到社會性的建構，每個地方所發展出來的特殊文化的意義必須被理解，因為當地人的生存意義是深刻連結於此，而非資源累積的數目。如作者所言「平等不是被單獨處理的解放性權力，而是必須連結於更深層的存在方式的詮釋。人不應該被定義成抽象的平等，人如何在有限性之下調和他和自然、地方、他者的關係，也就是文化、自然和社會體。」(2006:306) 也就是在這點上，人類學的研究和這本著作

產生關聯，並且成為論述是否成立的關鍵因素。除非我們能夠深度地詮釋當地人的存在方式——如何調和它和自然、地方、他者的關係而建構社會，否則這個倫理關係面臨脆弱的基點。

該書並不把全球主義 (Globalism)，「國家主義」 (Nationalism)，「部落主義」 (Tribalism)，當作分別個體，也就是它們不能以自己的名稱被理解，而把它們當作具有某種連續性的形塑關係 (這裡有強烈的涂爾幹的影子)，這可有益於解釋為何在當代它們呈現一種競爭的「事實」 (或說「認同」的競爭)。James 認為我們必須認知到其變異的社會形塑 (changing social formations)，並分析社會本體論 (ontology) 的類屬，瞭解我們如何活出 (live)、感知時間、空間、身體以及「知的方法」 (way of knowing) 或認識論，發展一個綜合的視角來分析，否則我們不是落入後現代的異質性，要不就是理性選擇自身利益的破碎世界。而他指出人類歷史發展的軌跡其實是一個不斷對時間性、空間性和體現 (embodiment) 的抽象化過程。

本書的結論是一個倫理問題的提議，言明主導當代社會建構的層次 (the dominant constitutive level of contemporary society) 越趨於抽象時，我們必須關注於那相反的實踐，活絡那些逐漸被棄置的更具體的 (more embodied)，更持續性的相互和合作關係，並驅使個人更願意在小範圍社群裡進行社會實踐，發展一個協商、反思的合作關係並認知到不同社會層次之間的張力，感知到紮根政治 (grounding politics) 和生活社群 (community in lived) 的需求，以及在相悖的原則 (張力) 中不斷地協商 (同上引: 292-314)。

這些政治或社會倫理論辯的根基，在於地方文化的深度詮釋，以及部落或地方到族群到國家 (其中也許還有其它衍生界線) 的銜接倫理。因此 James 借用 Mary Douglas (1996) 的觀點，說明自然身體 (physical body) 和社會體 (social body) 之間的關係。其中，身體象徵在自然 / 文化 (nature / culture) 的相悖性中的建構至為關鍵，如他所言「不會因為看清意義形塑的過程，就讓我們能夠去建構性，並成為意義的主人」。¹ 因為身體是血肉之軀，無法規避死亡，是難以否定的事實。他也提出在當代文化氛圍之下，身體的處境：「一

1 在筆者看來「去建構性」的說法其實是一種理性的虛妄，也就是意識面的認知企圖凌駕一切的虛妄性。這樣的論述遺漏身體本身的具體性，以及意識面和潛意識的關係。

方面沈醉於掌握具體的身體，另一方面社會整合又愈趨於抽象，兩者相互加強。一方面是外化的慾望，一方面是內化的不完成感。這樣的矛盾性，事實上不管是結構到後結構都沒有解決的。」「當代的身體形象失去提供實體深度地根基化的能力 (Have lost its capacity to offer deep ontological grounding to individuals)，身體巧妙綿密地編織進社會過程的象徵能力逐漸被淘空，而且逐漸被區隔化和商業化」(同上引：179-202)。

從這些論辯過程我們可以理解，地方文化的深度詮釋占有如此重要的位置，一方面他成為「反思政治」的重要平衡桿和正當性來源。另一方面，它是整個社會建構的起點，因為他的面對面特質，身體的具體性不但無法被忽略，還是調和自然 / 文化的相悖性的起點，而這不正是「社會性」的起源？當代科技的重要動力即是在於掃除身體的物理性障礙 (大概所有的便利性產品皆根源於此)，卻無法彌補這個文化建構的空缺，這樣的失落感循著當代結構的各種可能性空間伸展其各種形變，是另外的論述主題。此刻我們想提出的是，James 囿於其田野經驗較為缺乏，他也言明這方面他只「指出」而非完整的論述。我們認為這部分的缺乏必須由人類學的研究不斷地彰顯，因為現代性的「理性架構」是如何將自然 / 文化之間的張力撐開，而身體在地方文化建構中的象徵能力，並非只有「類比」，還涉及其實踐社會過程中如何穿越與維持界線，及其形變 (transformation) 與質變 (transubstantiation) 如何在層次之間傳遞訊息與調和的能力，而恰恰於此「銜接的倫理」才具有更清晰的內涵。這些都是我們在本論文中欲處理的議題。如果說 James 在身體如何和社會體產生關聯的論述來自於 Mary Douglas 的 *Natural Symbol*，我們或許可以先從該書的回顧開始探討兩個體之間的關係。

Mary Douglas 在 *Natural Symbols* 一書中提出兩個體 (the two bodies) 的概念，企圖將社會體 (social body) 和自然身體 (physical body) 的關係進行連結。她認為身體的經驗受限於社會環境和文化經驗，也形塑了社會的觀點。兩個「體」之間互為增強其意義、分類和經驗。這樣的看法可以追溯到 Marcel

Mauss (1936)²有關身體技能 (the techniques of the body) 的論述，他認為沒有什麼行為是所謂自然的 (這個觀點為後來的大部分人類學家沿用)，幾乎所有的行為皆是社會過程的結果。而 Douglas 認為除了文化學習和身體控制之外，文化的變異性和身體感知之間的連結並沒有引起人類學家的關注。她認為 Levi-Strauss 雖然將文化特殊性影響的社會行為——有關烹飪、飲食等等放在象徵系統裡分析，但是他致力於建立人類普同的結構性，對於地方性的文化變異性並無興趣。

Douglas 認為：

(1) 每一個層面的經驗會達到和諧的合音，表達方式也將達到一致性，因此身體的使用和其它表達媒介將會是共通的。

(2) 從社會系統而來的控制對身體的使用設下限制。她因此得出身體的控制是社會控制的反映，而儀式裡對身體控制的鬆緊度其實是該社會經驗的反映，由於各個層面的共振，對身體的控制甚至會進一步影響意識型態。有別於 Levi-Strauss 水平式地尋找普同性的結構，她認為這是垂直面的經驗的分析，也是厚度的分析 (analysis in depth) (Rodney Needham 1967: 612)，³她把焦點放在社會的形式化和非形式化 (formality and informality)。也就是社會控制越強，個人角色越被定義清楚，在結構中位置越明確，意識越被強調。相對地非形式化的社會，角色傾向混淆 (role confusion)，親密性 (intimacy) 高。當社會控制由弱漸強，會逐漸將表達形式抽象化、解體化 (disembody)、精巧化 (ethereal)。越複雜的社會，支撐的壓力越大，就容易將體內的有機過程抽空，譬如社會化就是教會小孩如何控制有機過程，包括消化、排泄等等。

她藉 Parsons 的結構化和非結構化 (structured and unstructured) 的反差對比 (Parsons and Smelser 1956: 236) 解釋部落社會以放棄對意識的控制來進行社會凝聚 (solidarity)。得出：結構性低——informality——放棄理性的傾向越強——允許放棄身體的表現 (類似出神 trance-like)。身體所象徵的是組織裡

2 由 Douglas 引用。

3 由 Douglas 引用。

的部分到全體之間的關係，⁴也是「自我」和「社會」的關係，他們時近時遠，其張力也是意義建立之所在。

Douglas 提出的垂直面經驗分析，對社會作為一個有界線、有厚度的整體，並揭示社會結構、個人身體的垂直層次和象徵之間的關係非常具有意義，也因此將身體的態度連結上社會和政治面向，為其貢獻。從這個觀點而言，她點出不少複雜社會的現象，包括：表達形式的解體化、精巧化，並抽空有機過程。結構性和身體出神狀態的理性鬆綁的對比性，也讓我們聯想到，社會成員對社會過度嚴苛的結構性的拒絕，很容易衍生內向性的宗教團體，或過度遁入潛意識的宗教經驗，或退縮到身體感官和潛意識某種複雜的拼貼。⁵這也是為何「出神」在每個文化裡經常有非常微細的分辨層次以及相應的儀式，在好與壞、神聖與邪魔之間。

然而綜觀 Douglas 處理潛意識和象徵的態度過度的單一面向，譬如將潛意識化約成反映社會結構複雜性的指標，或未結構化的指標（就這點而言其方法還頗為實証），以致於無法適當詮釋意識面、結構性和潛意識的真正關係，並進而找出其相互之間的倫理。如此看待潛意識讓我們想起 Jung 對佛洛伊德的批評：將潛意識當作精神上對社會性拒絕的垃圾場（Jung 1968:94）。不僅過度消極也無法理解某些部落社會為何將「出神」視作吉祥、吉利的。況且將社會控制視作自變項，比較沒有辦法看清社會控制背後的原因，可能來自於小社群界線的棄守，社會尺度過大，人的互動缺乏時間厚度等因素（這些 P. James 已經在後來詳盡論述）。其中最基本的欠缺是將象徵行為化約成單一的面向——反抗結構性，而 Victor Turner 顯然對象徵有更完備的認識。

Victor Turner 是一個卓越的象徵人類學家，他憑藉豐富的田野經驗，對宗教象徵的認識具有完備性，並不偏狹於某些面向的解讀（譬如權力與政治），並努力地要在其象徵行為中的社會面向尋求一種統合，*The Ritual Process* 一書的副標題為 *Structure and Anti-Structure*，他將個人意識面、情感面以及社會面的整合之間的關係闡述得相當詳盡。

4 此處可以參考 F. Tönnies(1955)，有關全體和部分 (whole and parts) 的論述。

5 許多電影圍繞著這樣的議題，例如臺灣導演林正盛的《放浪》就有類似的含意。

在該書中 Turner 精妙地點出他和 Levi-Strauss 不同的地方在於，前者將象徵定位為認知的因素，而他認為象徵其實不僅是規範宇宙秩序的認知系統，他們還會被召來引起、導引、馴化各種情感狀態，包括恨意、害怕、情感與悔恨。因此，象徵經常是連結於經驗面的 (1987:42-43)。

在由象徵所揭示的存在於文化、認知和感知之間的關係而言，他在 Ndembu 人的雙生子的儀式中看到對於野性驅力、性、攻擊性的馴服，而這些驅力在 Ndembu 人看來是人與動物所共享，他認為在儀式中釋放的「性」和「敵意」的赤裸能量被代表結構性秩序和價值的象徵所引導。對立性因此被整體性所弭平超脫。他認為人與生俱來的脫序動力經由儀式被運用來建立社會秩序。生物性和結構性被依次安排的象徵，放置在「對」的關係裡，他們因此具有「溝通」和「有效性」的雙重功能 (同上引：92-93)。他認為尤其是和生殖力相關的驅力和情感，在儀式中被剝去反社會的性質，歸附於規矩秩序 (normative order)，並予後者一種生命力 (同上引：52-53)。正因為雙生子落於社會正常分類之外，因此使得相應的儀式，強調一種社會價值：社群為一個整體 (whole) 的，諧和的，非結構的 (unstructured) 的整體 (unity)，超越於社會的矛盾和分殊，那麼存在於結構 (structure) 和社群交融感 (communitas) 的二元性 (dualism) 將在社會中被調和，這之間是過程 (process) 的而非穩定的實體 (同上引：第二章)。

Turner 重要的貢獻來自於「交融」(communitas) 的提出，先從 von Gennep 那裡借來「過渡儀式」"liminal phase" of rites de passage 的概念。Turner 進一步將過渡儀式解釋為對「社會結構」的「進」與「出」。就是這樣的進與出才揭示出社會的連帶感以及後來分殊成的結構性，因此他認為社會關係裡充滿兩種對立的形態，一是社會為結構性的、分殊的、常由多、寡來予以評價；另外一種形態即出現在 liminal 的階段裡，社會以一種未分殊、未結構的狀態存在，並成為平等個體的社群 (community) 或靈交 (communion)，服從於儀式長老的權威。從這裡 Turner 引入「交融」(communitas) 來代替「社群」(community)，來表徵此種社會關係的狀態而非僅是「共同生活的區域」，作者提出「結構」相對於「交融」(structure versus communitas) 的說法，他認為恰恰是「交融」(communitas) 將社會關係裡最本質的部分給予承認，否則社會將難以成立，就如同因為有低才有高，高的人必須體驗低，這也是過渡

儀式所暗示的。因此他認為社會生活就是一個介於高和低，交會和結構，諧和 (homogeneity) 和分殊 (differentiation)，平等和不平等的辯證過程 (同上引：第三章)。

Turner 對象徵的多面向有卓越的見解，對 Levi-Strauss 的批評也不失公允，同樣地點出不少將象徵限定在認知層面或權力表徵的著作，例如 Bourdieu 雖然對權力在隱微面的解構很有貢獻，然而也同時將象徵處理成不斷複製權力幽靈的發動機。⁶ Turner 闡述意識面 (包含結構)、野性驅力和「交融」(communitas) 之間的互動、協調以及象徵的多音色，對本文很有啟發，然而解釋力卻稍嫌不足，在他看來結構相對於交融，是二元性所在，然而卻又是後者扮演了弭平紛爭的角色 (這似乎有點矛盾)。然而野性驅力被代表結構性秩序和價值的象徵所引導，對立性因此被整體性所弭平超脫，最後歸附於規矩秩序 (normative order)，並予後者一種生命力。在結構和交融 (communitas) 的二元性中，野性驅力站在那個位置？它最終的命運是被弭平，並服務於規矩秩序——即結構性？在筆者看來 Turner 的洞察力無庸置疑，然而對於結構、意識、情感、本能驅力和交融 (communitas) 之間的關係，可能需要更細緻的分析和解釋。而秩序結構也不應該成為最後的受害者，因為這涉及人的本能的永恆存在以及儀式的循環性。

如果我們不消極地將潛意識視為結構化程度的指標，那麼潛意識應該被更正面的論述，以及揭示它更豐富的內涵，這方面非 Jung 學派莫屬了。在一本普及化 *Man and His Symbols* 中，Jung 集結了學派中卓越的學者，對潛意識的內涵、和意識面的關係，象徵扮演的角色，以及個體化的整合、協調做了翔實、易懂的說明，其中不少篇幅論及動物性、儀式和「本我」(the Self) 的社會面，和本文相關。

6 Abner Cohen 的 *Two-Dimensional Man* (1976) 也是政治的面向超過其它文化面向居多。法國社會學家 Durand 在一部 1964 年的作品 *L'imagination symbolique* 一書處理了類似的主题，佛洛伊德和 Levi-Strauss 使用的象徵被歸為化約性詮釋 (reductive hermeneutic) (若仔細蒐集，這份名單可以更長) (Durand 1964)。

Jung引述歌德的浮士德所言：世界的開端是「做」(in the beginning was the deed)。“Deeds”首先是被做出來，而經常是潛意識的驅動，經過一段時間他才會開始反思。這些內部動機(inner motives)，並非意識所生也非其所能控制。而人類的反省能力可能來自於強烈的感情衝擊經驗(violent emotional clashes)，也極有可能是「意識」發展的原初因子(1968:65)，過度文明的意識(在社會學上而言即是抽象化和結構化)脫離於基本的本能(instincts)。但是這些本能並未消失，他們只是喪失和意識面的接觸和溝通，在Jung學派而言，視這種分裂為一種病徵。

人們感覺孤立，因為他不再介入「自然」，而且喪失潛意識和自然現象的情感認同，也失去自然所帶來的深沈的情感能量。如果能夠將人的這些原始意念(original mind)帶入分殊化的意識面，能夠讓意識有更寬廣的視野和開闊性。前提是他能夠將這些喪失的內容整合到意識面並達到一致性，這些過程是Jung稱之為的「個體化的過程」(the process of individuation)，其間對象徵的詮釋扮演重要的角色。因為恰恰是象徵調節和重新連結心理的兩個對立面，人們所進行協調的完整的個體原型，Jung稱之為the Self(一個大寫開始的「本我」)(因此「本我」(the Self)有各種階段和形態)。⁷

論及動物、潛意識驅力和意識面的關係Jung學派有精闢的見解：本我(the Self)經常以動物來象徵，表徵我們本能的屬性以及和周遭環境的聯繫。生命的表現其實和周遭時空的連續體(space-time continuum)持續保持協調。動物的本能具有這樣的內外協調性，將時間和空間的韻律內化到心理層面。我們的潛意識也類似地協調於我們和周遭——包括團體、社會、時空的連續體和整個自然界(如現象學所言，時空從來就是俱在，未曾以分裂的形式出現在我們的感知中)。動物除了是聯繫本能和自然及外界環境的使者，牠還具有一些特質存在於人的屬性中。Jung以揭示部落人和其叢林魂之間的認同來說明這種關係，譬如不少成年禮男孩進入其動物魂(animal soul)的掌握，同時亦以割包皮(聯想一下閹雞的形式)來犧牲他的動物性(animal being)。這個雙重過程將他引入圖騰氏族，也建立他和其圖騰動物的關係。最後他變成一個成人

7 「本我」的翻譯參見龔卓軍所譯的《人及其象徵》(Jung 1999)。

(a human being)。就像東非海岸的人稱未割包皮者為「動物」(animal)，因為他們既未接收到動物魂(animal soul)也未犧牲他們的動物性(animality)。換句話說，一個未割包皮的男孩，他的人性與動物性的面向皆沒有進入「意識面」，而他也還在其動物性的掌控中(同上引：260-266)。

Jung學派在意識、潛意識、本我(the Self)的面向，以及象徵在其間調節的過程給予我們的論文主題幾乎是最堅實的內涵。我們僅需將其應用到一個具體存在的具層次性社會組織，並搭配其它人類學和社會學的理论，說明本我(the Self)在這個層面的建構，如何成為更大範疇的社會體的基礎。Jung的本我(the Self)的概念，似乎也可以平衡社會科學界最難處理的「不確定性」(indeterminism)，他的多重面向，產生文化的多樣和特殊性。

儀式的週而復始除了被涂爾幹定義為不斷肯定凝聚力的提醒和手續，然而這個循環性卻令我們想到狄爾泰的詮釋循環，他的詮釋循環建立在怎樣的方法論上？有什麼樣的前提？

有關「理解」和認識論，狄爾泰認為有別於科學知識建立在可度量、可驗證的經驗面向(這點已經在後來的測不準原理中被質疑了)，人類科學的對象是需要被經驗和理解的精神生活(mental life)。他認為人類科學(human studies)建立的主要任務是在對「理解」(understanding)的認識論、邏輯和方法論的分析。每個人都圈限在自己獨特的「意識」中，使得瞭解總是主觀的。這樣的局限必須被解決，瞭解其他事物的可能性是認識論的主要難題。如何客觀有效地理解他人的表達？前提是他人的表達中和觀察者有共同的部分，他們具有同樣的成分和功能，只是強度構成了差異性。對理解而言，環境是不可或缺的。認識論的問題因此存在於如何轉換經驗到有效的知識。在精神生活而言，對理解不可或缺的結構脈絡是重要的因子。人類科學的對象因此是精神生活的結構(structure of mental life)，它不是抽象的，卻是經驗的、真實的連結(Rickman 1976:261-262)。

那麼理解和詮釋循環的關係為何呢？狄爾泰認為整體性必須在部分中被理解，部分也同樣地必須在整體中被理解，這個循環一再被重複，他認為詮釋(interpretation)有其極限，只能做到某種程度。因此理解是相對性的，永遠無法完成。他參考Schleiermacher的詮釋，認為在詮釋過程(process of interpretation)只能分辨兩種面向，一是文法的，另一是心理的。有關心理的

詮釋,深入內部創造過程 (inner creative process), 並進行到作品的內部和外部形式 (outer and inner form of the work), 狄爾泰解釋說就 Schleiermacher 的詮釋規則, 他的內部和外部形式 (inner and outer form) 的理論是最為根本的 (同上引: 258-259)。

如 H. P. Rickman 在狄爾泰文選的介紹中所言, 詮釋循環就狄爾泰而言是如此重要, 因為部分和整體 (part-whole) 的關係充塞在人類關係中。個人為組織中的一份子, 組織又為社會的一份子, 不管是本能驅力 (instinctive drives) 或精神意象 (mental image) 在精神結構 (mental structure) 皆有其位置, 因此要理解一個人, 必須考慮其理性和想像力在其精神生活結構中的位置。詮釋循環的一個例子就是, 個人的思維只能在文化的氛圍中被理解, 而對後者的理解又必須考量個人的精神過程 (同上引: 10)。

在對狄爾泰的「理解」和詮釋循環做粗略的瞭解之後, 我們認為有幾個重要的概念可以為我們借用, 如對「理解」而言, 雙方必須有共同的部分, 具有同樣的成分和功能, 只是強度構成了差異性, 理解才具有可能性。而共同的環境和結構脈絡的考量是不可或缺的。本能驅力和精神意象, 以及其在精神結構中的位置都是理解時的要件。

然而我們認為這些理解的方法論和認識論其實不應該局限在閱讀者和創作者之間的關係, 將之放在社會成員之間的理解, 得到恰如其分的應用。因為社會成員間, 有共同的環境和結構脈絡, 尤其在小型社會之中, 那些驅力、精神結構皆是較可觸摸到的成分。然而 Dilthey 所謂的「整體」是什麼, 一部作品、一個社會組織、一個時代氛圍, 或一個文化系統, 然而這些「整體」有那些內涵卻沒有被明白論述, 是所謂的精神結構嗎? 這個精神結構所指為何? 人類學在小型社會裡的文化認識可以補充它的內涵嗎? 這些我們嘗試在本論文中加以探索。而這樣的疑義牽動另一個概念的浮動, 即是整體和部分 (whole and parts) 之間關係的不確定性 (indeterminism)。詮釋循環的不穩定性是可以被接受的, 因為沒有穩定的社會狀態和個體, 包括詮釋者和被詮釋者。「整體」和「部分」關係的不穩定性有部分是必然, 然而他亦需有一個基本的標準粗模, 否則極為容易落入整體和部分 (whole and parts) 或內部和外部 (inner and outer) 的決戰, 例如 Mary Douglas 將潛意識的表達視為社會結構強度的測試劑, 即是落入這樣的不確定性。而社會學界是相當意識到這樣的不確定性所帶

來的氣餒 (Alexander 1987)。其實 Geertz 早期作品對宗教的詮釋相當程度顧及到這種既有基本模式又具有變動性的狀態，他說「對一個人類學家而言，宗教的重要性在於它作為世界、個人 (self) (他用了小寫的s) 和它們之間關係的概念的源頭，一方面它反映人與世界現象的模式 (its model of aspect)——精神配置 (mental disposition) 的模式；另一方面，它作為人與世界現象的模式而存在 (model for aspects，成為基模，他在後文用了 template 這個字眼)。從這些文化的功能中，流洩出其社會和心理功能 (flow, in turn, its social and psychological ones, Geertz 1973: 123)。他又說：「信仰不僅以宇宙論的詞詮釋 (interpret) 社會和心理過程——在這種情況，他們是哲學不是宗教，它更意圖為這些過程定型 (shape)。」(同上引：124) 基本上 Geertz 在這篇論文中還相當肯定基本模式的存在，而社會與心理的表現成為一種變動的狀態。如果我們借用 Jung 的「本我」(the Self) 的概念，引入這個詮釋難題，或許會帶來一些明朗性：那是一種螺旋形的循環，來往於意識和潛意識之間，進行一種協調和統合。

三、田野材料

在新竹縣的普查，大部分的闖雞比賽是在收冬戲的場合發生，也就是收成之後舉辦的還願、祈福儀式，而大部分的收冬戲是在伯公祠(土地公廟)的場所進行。然而以當地的祭祀地圖而言，伯公祠所轄的範圍並不獨立存在，它又是好幾個村落共祀的一間大廟的一員。芎林鄉外七村的上山、下山兩村是我們觀察闖雞比賽的田野點，當我們進行闖雞比賽的詮釋之前，我們必須先交代這個儀式活動所在的祭祀地圖。它不僅牽涉上山、下山兩村，它還鑲嵌在由廣福宮所象徵的外七村的祭祀組織裡，以及上山和下山兩村的社區特性。

(一) 芎林外七村的祭祀地圖

芎林鄉是一個 12 個村的鄉級行政單位，位於新竹縣的東邊，因為處於頭前溪河谷平原，所以順著溪流方向，為西北與東南走向之狹長型地形。北與新埔鎮、關西鎮隔著飛鳳山，南與竹東鎮隔著頭前溪，東南與橫山鄉隔著油

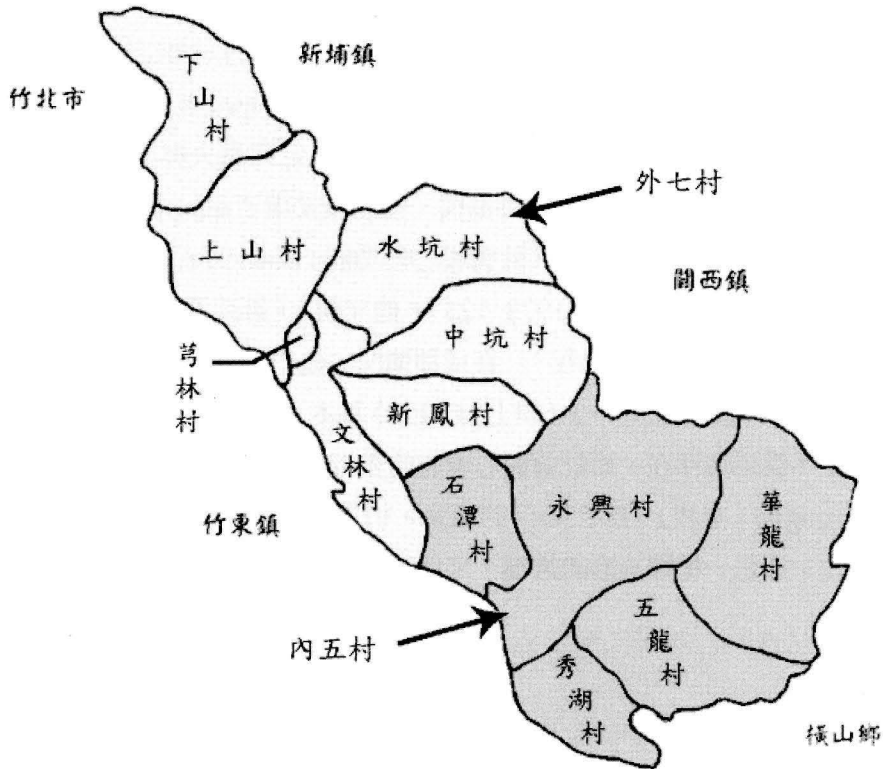


圖1 芎林鄉行政區域圖

羅溪，西北接竹北鎮。位於油羅溪、頭前溪沖刷出來的河谷平原中段，光緒年以前屬臺灣府淡水廳，光緒年以後屬臺北府新竹縣，日治初期，設置芎林街役場，屬新竹廳管轄，至大正九年由新竹廳改為新竹州，芎林街亦改為芎林庄，屬竹東郡。居民以務農為主，水稻是主要農作物。

芎林鄉分12個村，這12個村基於當初進墾的路線和開發時合作關係，分做內五村和外七村，並表現在祭祀組織的分界上，內五村包括：永興、石潭、秀湖、五龍、華龍等村。外七村包括：文林、芎林、中坑、水坑、新鳳、上山、下山等村（請見圖1）。本文的田野地點上山村和下山村即座落於外七村，故將集中討論外七村。外七村屬頭前溪下段，河谷地較多，對照舊地名分別

是：新鳳（倒別牛）、中坑、水坑、文林（五股林、柯子林）、芎林、上山、下山七村。外七村祭祀組織大部分的祭祀活動於芎林村街上的廣福宮舉行，廣福宮是外七村輪祀組織的中心，主祀三山國王，陪祀觀音、媽祖和義民爺等。

本地的開發，始自乾隆四十年，有墾戶錢十班、公館墾首姜勝智、隘首劉理益開闢現芎林、文林、上山、下山、石潭等地，因此地多九芎樹，故名九芎林，至道光元年建築石壁潭三山國王宮，道光末年，建廣福宮，至咸豐五年，地方先賢開設中元普渡祭典，至光緒年間，建造文昌廟名文林閣，為當時之學堂。至大正八年，庄紳議定中元祭典，由八庄輪流辦理，這八庄即是由外七村所分屬：下文林與上芎林一年，上山一年，下山一年，倒別牛、五股林聯庄一年，中坑、赤蚵寮聯庄一年，水坑、沙坑聯庄一年，柯仔林、高頭聯庄一年（附錄一：芎林庄誌 1928）。

從芎林庄誌我們大約可以推知，外七村在大正年間大約已經發展成一個具整合性的祭祀組織，並且持續到今日。其輪祀組織簡介如下：

1. 正月十一日觀音、城隍爺、義民爺回娘家

祭祀活動內容：廣福宮廟裡的觀音娘、義民爺、城隍爺、一般家裡供奉的觀音娘和義民爺，大家集體回娘家的朝聖之旅，由外七村每一村的村長輪流當主辦人也稱爐主。

2. 二月中媽祖婆回娘家、二月二十四王爺聖誕

祭祀活動內容：過去芎林一年演4次戲，正月媽祖戲，二月王爺生，七月做中元，十月收冬戲。當時媽祖婆正月回娘家，由七村的村長輪值主其事，日治以來即是如此。約5、6年前為了減少一棚戲的開銷，媽祖戲和王爺戲合併，媽祖也改成二月回娘家。村長要負責收戲金、請車等，那一天家裡奉祀的媽祖婆香旗也一起從廣福宮集合回娘家。從北港回來之後還要遊街，範圍是七村。媽祖婆遶境是最像樣的，大鼓陣、老鼓班，還有老婆戲、大襖婆戲，那天大家可以出陣頭對拼。七村範圍的人都會動起來，也都會辦牲儀到廟裡拜拜，遊庄的時候家家戶戶也都會置香爐、香案迎接。現在演大戲的部分則和王爺生日合併舉行，也有闖雞比賽。

3. 七月做中元

芎林的中元祭典，在新竹縣是有名的隆重，芎林地區在納入新埔枋寮義民廟中元祭典15聯庄輪祀組織時，是以芎林聯庄和下山聯庄為單位，其界線是街上的柵門。然而芎林地區自行舉行的中元祭典，卻仍然是以外七村為單位。輪祀的方式由外七村分做8個組織：新鳳村，中坑村，水坑村，上文林（農會購買中心為界），中街（廣福宮為界），下街（加油站為界），上山村，下山村。祭祀內容包括三個部分，七月初四街尾萬善祠前面的祭祀、加演一棚戲，七月十六、十七廣福宮廟前的祭典算是最盛大的中元祭典，到了七月二十八還有一個「小人普」也是在廣福宮廟前廣場舉行。

中元祭典耗費最大，所以是以自由認領的方式出錢，名之為「領調」，在2月時就必須選定輪值地區也叫「當調」的地區的總爐主，大抵是村裡有錢的家族，由總爐主想辦法讓村人認領祭典需要認領的「調」，名稱繁複包括總爐主、正爐主、觀音首、天公首、義民首等，大約有上百個「調」。

村民認領完畢，總爐主要「會調」，交代所有該辦事項分配任務。到了七月三項祭典全由「當調」的組織負責。街尾初四一棚戲和祭典，十六、十七的祭典是高潮，除了盛大的祭典之外，有領調的人家大抵都會賽大豬，桃竹苗客家地區的大豬是祭典特色，早年一隻大豬7、800斤算難得，現在可以到千斤以上，過去大部分輪值的人家在兩、三年前就會開始養豬，現在有人代養，但是也要提早兩年就選定豬仔，托給養豬專業養，每年幾乎有上百隻神豬參與祭祀，以前就算中坑、下山這些離街市較遠的村落，成百隻豬也得挑到廣福宮前面擺，現在就只有前3名或5名才會扛出來街上展示，其他的待在原村落自己搭的祭場。

4. 十月十日平安戲或收冬戲

新竹客家地區的平安戲——如中元祭典在整個地區是故意錯開舉行的日期，一方面讓村人可以互相造訪，另外一方面戲班子也不會因為撞期難請。民國七十幾年左右為方便回鄉的年輕人，竹東、芎林、橫山、石岡仔（關西）皆改成新曆十月十日。然而近年很多村落又再改回舊例，有些在重陽節有些用看日子的。芎林外七村的收冬戲分3個單位舉行，靠近街市的5個村合併在廣福

宮舉行，他們也比較習慣稱平安戲（原因可能在於耕種較少，沒有收冬可言），上山、下山村各在其伯公祠舉辦。

我們在竹苗客家地區的田野經驗發現，收冬戲幾乎是每個庄頭最重要、最原始的祭典儀式，和土地的連結也最深。譬如芎林莊誌（成於1928年日治時期）就記載著芎林聯庄開墾於清代乾隆四十年，至乾隆五十二年成莊蓋廟，最先開始的祭典就是平安戲（見附錄一）。有些庄頭雖然在中元祭典或媽祖戲時隸屬於聯庄較大的祭祀組織，他們會在收冬戲的祭典獨立出去單獨舉行。原因應該是收冬戲經常和年度祈福儀式合併舉行，也是感謝眾神保佑收成的重要祭典。⁸而上山、下山村就是這樣的例子，他們只要在人口、經費上有能力負擔得起開銷，他們不會願意這樣的祭典和太大的單位合併舉行。因為這個祭典和生活、生計以及土地的關係緊密連結。他們也因此保有庄頭的一體感以及獨立性，不用路途遙遠來到街上拜拜看戲，還可以反過來邀請街上的親朋好友到他們那邊作客。以前平安戲規模相當大，請客好幾桌，祭典也可以由村裡的先生主持，大家側耳傾聽祭祀文內容以及表章上面自己的名字，欣賞各家闍雞裝扮，一切皆在視聽可及範圍內的親切和一體感，讓大部分的庄頭努力保有這個祭典的舉行。

從以上的祭祀組織地圖我們可以理解上山、下山兩村是鑲嵌在以廣福宮為象徵的七村祭祀組織內，然而這兩村又以他們的伯公祠為中心，在某些祭典如收冬戲、伯公的春福（二月初二）、冬福（冬至前一天），或初一、十五等機會場合，自成一個單位整體。從這裡我們看到一種具動態和層次社會組織，從家庭——到伯公祠——再到廣福宮的層次性和整合性。以下進入描述闍雞比賽和其機會場合——收冬戲如何在伯公祠進行，包括其祭祀範圍、內容、輪值以及場景之前，我們將先介紹上山村和下山村的地方特性，而這個村落地方特性又是鑲嵌在芎林外七村更大的地方組織裡。

8 收冬戲和祈福的結合很可能和當地的天神爺爐輪祀組織有關，筆者將另文處理。

(二) 上山村與下山村

上山村和下山村雖然在大部分的年中重要祭典屬於外七村的一員，然於收冬戲時卻獨立於外七村，以其伯公祠為中心，展現出其村落的主體性。這個地方村落特性，其實與上山村和下山村從開墾以來既依附於外七村又獨立於其中的歷程與社會特性有關。

芎林地區的居民不僅隸屬於芎林外七村的祭祀組織，他們也參與枋寮義民廟的中元慶讚之輪值。而芎林鄉即在這個輪值組織中分屬兩個祭典聯庄：即下山聯庄和九芎林聯庄，這兩個聯庄最晚在道光十五年，已加入中元輪祭組織（莊英章 1989：229）。九芎林聯庄的值年爐主是世居芎林鄉石壁潭曾捷勝公號，而下山聯庄則包括上山村、下山村和文林村的一部分，以下山「鄭振先」公號為值年爐主。因此上山村、下山村不僅在枋寮義民廟的中元慶讚輪值中自成一體，在芎林鄉本身外七村的祭祀組織裡參與輪祀，又在收冬戲時自成一格。

世居上山與下山的家族包括：鄭家（即鄭振先公號家族）、張家、何家、林家、詹家、徐家等。也因為有這些家族為根基，上山村和下山村有不少曲館、獅隊。譬如鄭家、張家的獅隊皆曾經很有名。日治時代鄭家的拳頭師傅活躍於地方上，甚至曾經到北埔的拳館教拳，張家的拳館和獅隊也是請鄭家的師傅教授，透過拳館和獅隊的交流，當地具有一些武術的傳統，有保護村莊和防賊的效果，獅隊也增添過年、迎媽祖、入新屋時的熱鬧景觀。這種客家獅不同於打醒獅，一般醒獅用兩隻手，腰可挺直，但這種客家獅只能用一隻手，又得彎腰，打起來很累。獅隊大部分成立於日治時代，光復後沈寂。這兩年透過社區發展協會，開始挖掘地方上舊有的休閒娛樂，張家的五色兵器、獅頭還有保存，社區的青壯輩也開始到張家練拳。

林家、徐家的曲館也培養不少音樂人才。當年這些家族負責當東家，禮聘老師和以及提供場所，幾乎只要是地方上的子弟皆可參加，譬如徐家的音樂子弟班，大約成立於光復後，參加的成員除徐家的兄弟之外，也有何家、林家以及其它異性子弟。當地的子弟班學的是北管的西皮、福祿以及京調，當然也唱山歌。地方上若有迎娶、入新屋、中元祭典、迎神等，子弟班皆會參與。尤其是迎媽祖的盛況，不管是由外七村哪一村輪值，媽祖從北港回來時，都會到七

村邊境，也會經過上山村、下山村，這時子弟班就必須參與迎接的隊伍。這些舊日的休閒傳統成為今日社區活動的重要支撐力量之一。

(三) 當代形式的努力

上山村與下山村是芎林鄉最鄰近竹北市的村落，過去以一些家族為經緯，主要務農種植水稻，近年因為鄰近竹北市，也地處高鐵站區附近，有不少田地被國家計畫所徵收，地方上的子弟也有不少被新竹科學園區所吸納，投入新的行業。縱然經歷這些變化，我們卻看到近年地方上以新的形式——社區協會與社團的方式，以家族為根基，積極地重塑地方感。

當我為了闖雞比賽而造訪下山村時，伯公祠成為我尋求的目標，企圖在它的對面停車並調整車位時，嘎……一聲我撞到了兩根矮矮的水泥柱頭，那是用來防止「陌生人」停車用的，這讓我意會到我的「進入」引來的撞擊，這時從一間類似公共建物裏探出一堆滿布狐疑的臉，想理解「嘎」一聲的來源。我慌亂地停好車，趕緊進去表明來意。原來這裡是社區休閒中心，裡面大部分是上了年紀的社區老人，他們正在聊天、討論事情。以田野工作者的直覺，我立刻感到一個「好的開始」的徵兆：左邊是伯公祠，右邊是社區休閒中心，在當代同時並存。

這個休閒中心的地是由鄉公所借給村裡的人，他們才合力搭建成一個可以活動的場所，裡面容納好多個團體：包括社區發展協會、媽媽教室、長壽俱樂部、歌舞班、民謠班、舞獅團等，每個班的活動分占了一星期中的不同晚上，並互相支援人力。下山村的社區發展協會非常活躍，整合了各項社團的能源，承接或主動申請了不少有關中央委託或鼓勵的社區方案，譬如長壽俱樂部（老人會）有會員200多人，農曆每月初一皆有慶生敬老活動，老人會與社區發展協會和內政部社區照顧體系有所合作，也聯繫衛生所前來為老人進行流感疫苗的接種，以及搭配老人健康檢查。這個場所每天皆有協會的志工前來為老人量血壓以及整理場地的工作等。

社區發展協會近年和水保局、林務局的一些社區方案合作，進行社區水保、植栽以及環境的維護，還有掃街活動。除此之外社區裡的青壯輩每個星期一、三、五還到下山村張家練武術，張家是下山村幾個曾有拳館的家族之一，還保有當年舞獅隊行頭以及武師。協會幹部還準備發展社區的文場，過去地方

上的曲館培養了不少樂師，也成了他們積極請益的對象，並準備舉辦全鄉的客家名謠比賽。村子裡過去擁有的文化資源，成為他們挖掘並加以運用的重要資產。

幹部們亦籌畫參加內政部舉辦的「祥和計畫」志工教育訓練，強化社區工作的能力。協會裡目前有50幾個志工，其中35個擁有內政部的證書。活躍的幹部包括社區發展協會總幹事、老人會長以及村長等，他們來自何家、鄭家等。而這些幹部卻和主理對面伯公祠的公共事務者是重疊的。伯公祠一年一度的大事包括九月初九平安戲和伴隨的賽閣雞，二月初二吃春福，冬至前一天吃冬福，其中又以平安戲規模最隆重。

村子裡的青壯輩開始透過社區發展協會的組織，重拾過去地方上傳統的風俗習慣，譬如我們就親身參與了社區幹部嫁女兒的儀式活動，當地嫁女兒最熱鬧的部分要屬婚嫁前一晚的親友團聚，大家齊聚一堂揉搓湯圓，準備第二天祭祖用。這樣的活動在地方上沈寂了一段時間，這位社區成員卻基於協會的人際網絡擴大了這個活動的參與度，邀集了鄰居、親朋團聚，在揉搓湯圓的過程，我們看到一種介於儀式和遊戲之間的人群活動，透過成員每一個人的手心揉搓的湯圓，一種身體介入的行動，形塑了「圓」的象徵，化為對新人的祝福，對主人家的支持，也同時聯繫了社群的情感。

(四) 現代性的行政架構與前現代的宗教性組織並存

我們很驚訝地發現，以社區協會為基地重塑地方感的這些地方活躍者，和主理對面伯公祠的公共事務者的重疊性，其實這樣的重疊性和當地村長歷時久遠的特殊角色有一定的關連性。

芎林鄉外七村祭祀輪祀組織龐大，每年各項祭典在各村之間輪祀從日治以來皆是由現任村長主理，同樣地村長和地方頭人也都在伯公祠的公共事務上扮演一定角色。村長，作為現代行政的任事者，卻也在宗教祭祀事務上扮演重要甚至領頭的角色。他，一腳踩在現代性的行政架構裡，另一腳卻踩在前現代的宗教性祭祀組織裡。不僅在七村的輪祀組織裡必須領著村人盡力將祭典辦好，在自己村內的祈福儀式裡也是重要角色，必須協助爐主將祈福儀式辦好，在典禮中也必須和爐主搭配禮儀先生領銜進行儀式。現任下山村的村長甚至向我們表示，他當選村長後刻意買了一部小型的四輪傳動車，為的就是每年的收冬

祈福儀式要送往諸位山上的伯公，山路又陡又小，這種小型四輪傳動車才能勝任。這樣的融合性不僅是村長本身的處境，也連帶是地方居民對「公共性」或「社會性」的認知來源之一。

上山村、下山村在芎林外七村輪祀組織裡的層次性和庄頭本身層次中的獨立性與主體性，其現代行政和祭祀組織的共融，以及近年來地方雖歷經外來力量的衝擊，新一代企圖運用現代形式重塑地方感，卻仍試圖融合傳統的祭祀活動與休閒形式的努力。這些特殊的經驗都促使我們想更為理解、詮釋上山村和下山村所保有的地方性最重要的年度祭儀——收冬戲，以及他們努力傳承至今的賽闍雞活動。這些儀式經驗連結於私人性和公共性、意識和潛意識、自然性和社會性之間，我們企圖理解其如何協助地方居民從身體經驗開始，以行動實踐出地方感知，開展地方視域和生活場景，以宇宙論為根基，運用儀式組織和象徵物穿透界線，形塑出具層次性的地方社會組織。

以下我們就來描述闍雞比賽和其機會場合——收冬戲如何在伯公祠進行，包括其祭祀範圍、內容、輪值以及場景。

(五) 上山村與下山村的伯公祠

此地客家人稱土地公為伯公，伯公存在於田邊、山邊任何聚落或山業、田業的所在，祂就是「所在」的象徵，客家人稱「所在」指一個「地方」，有一些人能夠發生一些事，和人的生活相關的地方。譬如早期焗腦事業發達時，這邊的客家人會入山蓋腦寮焗腦，新蓋的腦寮雖然不知道會存在多久，然而只要他們覺得這個生活或行動的場所有「安心」的需要，他們也會立一個臨時的腦寮伯公。伯公和家戶的生活具有親密性，譬如農業上的韻律：播種、插秧、除草、收成要來拜伯公，娶親、生兒亦然，孩兒夜啼不乖，成長不順也都是伯公專業可及範圍。雖然任何「所在」都可能存在伯公，然而能夠具有公共祭典儀式規模的，卻具有一些條件，譬如歷時較久，管轄較大的庄頭，位於人口較密集的所在等。上山和下山村的伯公祠即是在如此的條件下，成為兩村的中心象徵。雖然他們轄下還有不少田頭、山邊的伯公，然而每年的年尾兩村的居民皆集合起來，在其伯公祠舉行收冬戲並進行闍雞比賽。詢問收冬戲和闍雞比賽的歷史，最年長的居民都說從他們懂事以來就有，所以歷史應該相當悠久。上山村的收

冬戲在九月初九重陽節舉行，闍雞比賽就會在前一天下午在伯公祠進行。而下山村的收冬戲都是收成後看日子，選定之後，祭典前一天進行闍雞比賽。

(六) 何謂收冬戲

此地收冬戲又名平安戲，有些地方甚至已經不演戲，但是重點是在一年一度村落的還願和祈福儀式，這種型式的祈福散見在此地的客家人村莊，一年當中只有此時此地讓他們感覺他們是一體的。對一個上山或下山村的居民而言，廣福宮屬於七村人，其中很多或說大部分是不認識的人（雖然這種生疏感以及待在廣福宮的政治味有時很必要）。然而只有在這裡，他們認識每一戶人家，知道每一家人的大致動態。這一天每戶人家外出的家人都會回來，因為這麼直接「受益」的祈福機會，大家不會錯過。這一天將以整個村落的人為名，向眾神祈福，這個機會伯公反而扮演地主的角色，提供場地讓眾人朝外向天公之下所有眾神祈福還願，感謝眾神對這村落人的保佑，其中全村人家戶長的名字將被一一念誦。

(七) 輪值方式

上山村伯公所轄範圍較小，一到六鄰。下山伯公包括的範圍較廣，上山村的七到十一鄰，下山村十個鄰，以及隔壁竹北市東海里名之為三崁店的半個鄰。上山的輪值方式較簡單，每一鄰照順序輪，由鄰長當爐主領銜負責祭祀事物。下山村比較複雜，每年由上山一個鄰配下山兩個鄰，分別從上、下山各選出一位來當爐主，再由他們帶領鄰人一起來幫忙。這些區域其實各有各的小區域的伯公，分別打理他們的初一、十五燒香拜拜，以及任何農業家庭事務。一年只有此時這些小區域全部集合到兩座位於中心的大伯公來進行祈福、還福，他們分別的伯公也將被邀請來大伯公這裡看戲。通常在還願之後，先選出下一年的爐主，再由新爐主進行新的一年的祈福儀式。上山村以鄰長輪值，下山村仍保留擲筊的舊俗，由神明來決定，村長曾經提議由鄰長輪值，這樣爐主就可以專業化，不用每年換不同的人，耆老們以及村長得從旁協助、教導。然而這項提議被大家否決，因為每年擲筊選爐主的時候，是典禮中的高潮，大家圍住神桌幫忙數聖筊的數字，舊爐主得就該鄰戶長的名字一一請示擲筊，有些人3筊或4筊，當出現5筊的情形時，大家都會圍過來看看可以到達幾筊。譬如去

年的爐主擲到7筊、8筊時（最後以8筊最高票數當選），群情開始亢奮，大家都會為這數學機率上的難得而興奮起來，表示是神蹟的發揮。這種帶著神聖性的遊戲性，其實在民間宗教裡是常見的場景。

(八) 儀式過程

典禮前一天請神，典禮後一天送神，不管是上山或下山，演戲酬神，一定會請街上廣福宮三山國王、文林閣的文昌爺以及附近伯公來共襄盛舉。下山居民很有禮數，街上兩位主神以及十幾位在地伯公不但要一一請來，也要一一請回去，早上7點就到伯公祠集合，隊伍包括兩位爐主、一位較懂儀禮的老先生將主持儀式以及村長開車護送神明，有些伯公處在偏遠山區，他們還是不辭辛勞地請來請去，在沒車的時代更可以想見其誠意，可以理解其對伯公的尊敬和連結。

(九) 闍雞比賽

通常在祈福儀式前一天舉辦闍雞比賽（比的是重量），因為比完之後等待第二天一早祭神用。闍雞比賽比的不是那一刻的斤兩而已，比得還是飼主一家人過去一年來的細心關照和養育，以致於那是一家人一年來的成果表現。在進行較細緻的描述之前，我們先看看祭典儀式的內容。

(十) 祈福儀式內容

爐主領著同鄰的人家在前一天就進行祭壇的設備，祭壇是一座三層的祭桌，最上層是代表三官大帝的三個燈座稱上座，擺的祭品是素果，中座邀請的是由人變的神如媽祖、城隍，下座是山神、土神，中座和下座皆供葷品。爐主們除了請神、搭祭壇之外，還得準備祭壇上的供品，因為代表全村的公共祭品是不能吝嗇的，通常要五牲俱全。

當天村落裡的每家每戶用米籮挑著他們的牲儀祭品陸續來到，他們通常先將牲儀面朝廟裡的伯公，如平常祠內的秩序依序拜完。然後再將牲儀朝外擺放，等待十點時集體進行一年一度的還願、祈福儀式。此時大家開始欣賞裝扮好的大闍雞。雞的裝扮不但華麗，有些講究的人家，裝雞的拖盤可是高級木料打造，據說由三義的雕刻店購回，一隻拖盤一、二萬元的價值，令人驚訝他們

為這件事所花的心血和金錢。十時開始由村長、值年爐主以及祈福先生率大眾朝外開始進行還福感恩儀式。⁹仔細聆聽，感謝的神包括三大類屬，第一類是道教系統的各方大帝、星君，屬於道教規制的部分。第二部分包括臺灣各大名廟主神，有如點名各大名門，如北港朝天宮、麻豆代天府等。第三部分則是新竹縣以及芎林地方神明，這部分則鉅細靡遺、生怕遺漏，包括叫不出名號各地福德正神，在這過程裡，所在地的伯公是作為邀宴的主人。念完謝詞接著要將整個社群的家戶戶長名單一一念出來，在這一時刻每個人都豎起耳朵搜尋自己的名字是否被遺漏，若有遺漏可以要求禮儀先生補念。表章上面的名字也不能寫錯，迄目前為止，我們還沒有見過電腦印表機印出來的表章，這部分禮儀先生必須用毛筆一筆一劃完成幾百個名字。

最緊張的時刻在於向眾神表達謝意之後，必須擲筊請示神明是否「領筊」（是否接受眾人的謝忱）。這時候眾人的目光全都集中在地上的排列組合，直到聖筊為止。¹⁰等謝完恩之後，先將儀式中必須化去的燈座和「長錢」拿去燒化，¹¹其它祭品仍舊保持原狀。此時趁著還願和祈福的空檔，進行闖雞得獎飼主的頒獎典禮，由爐主頒給獎狀和禮物，飼主們都面現靦腆上前領獎。

接著開始選明年的輪值爐主，例如上山村就不用選直接由下一個鄰負責；而下山村則須經歷一段擲筊的高潮戲。新爐主和舊爐主在神前上香進行交接，選出的新爐主為村人代表，接著由禮儀先生領著新爐主以及眾人為下一年度祈福，叫做「倒叩平安福」（倒為還，叩為問），就是如此每年週而復始。

每年選出的新爐主、副爐、頭家各分一塊祭過的糖塔，做為信物，未來一年新爐主必須領那鄰的人家負責祈福時的公共祭祀事務，包括請戲班、請神、送神、搭祭壇以及準備公共祭品。結束前村長會發言感謝村人共襄盛舉，並提醒未來一年村人在外七村的公共祭典部分所扮演的角色。因為外七村的公共祭

9 在福佬庄這種祈福的場合通常由祈福先生——道士主持，儀式也繁複許多。在客家庄一般由村裡的看日子先生主持，所謂看日先生就是以堪輿、擇日為業的人，他們和福佬庄的道士不同之處在主持儀式時著輕便服，除祈禱詞之外，不念經文。

10 其實當禮儀先生並不好混，一旦老是拿不到聖筊，眾人會覺得這位先生能力有問題，也就是儀禮知識有問題，讓他們和眾神的溝通這麼不順利，下次可能就不請他了。

11 「化」掉是客語裡頭很常用的祭祀用語，必須拿去燒的都叫「化」，有幾種東西必須在祭祀以後燒化，那些獻給神明看或享用的東西。

典在七村之間輪值，一旦輪到則事務龐雜，尤其是中元祭典，幾乎可以忙上6個月。村長必須尋求村人的同心協力，否則是不可能的任務。接著宣布祈福儀式結束，放鞭炮焚燒表章，大家開始收拾祭品，約好明年再見。以下我們將進行闖雞比賽以及飼養比較細節的描述。

1. 比賽現場

比賽皆在伯公祠前面進行，一般會通告精確的時間，逾時就不候了。村長和爐主們將負起秤重、記錄和評比的工作。每一隻隊伍抵達時的形態很不一樣，有些是女主人自己低調地用摩托車載一隻家裡最大隻的來，還謙虛地說「小雞子啦，不會長的啦！」有些頗為大陣仗，用發財車載著兩、三隻雞組成的參賽隊伍前來，一到現場嚼著檳榔又很拉風的主人先向現場諸位大聲打招呼，通常他會詼諧一陣引起大家的騷動之後，才慢條斯理地將雞擡下。依幾年觀察下來這種雞通常可名列前十名，但向來不會是冠軍。有些飼主則嚷嚷，他的雞一來就大一攤屎，少說也有二兩。有些揶揄那些晚到的隊伍，是故意拖晚一點好多餵兩口。有些人會先來當觀眾打聽軍情，快近尾聲發現自己的雞有希望得名次時，才又回去抓雞過來秤重。這些比賽隊伍秤重之前，報上的名號是男性家長的名字，也就是以「家戶」之名進行競賽，不管飼養者是誰（請見圖2、3）。

至於那一種隊伍最具冠軍相呢？通常是夫妻協力型的隊伍，譬如X先生，X先生一開始就來站崗，觀察前來比賽的每一支隊伍，瞭解戰情之後，在比賽時間截止前，他就趕緊回去載太太和雞。大家都知道他的雞通常是冠、亞軍之間，他這樣做目的為何呢？掌握比賽的韻律感——「王」最後才出現的比賽高潮感——讓妻子和雞隻同時在關鍵時刻現身。當他再次出現，當然引起震盪，大家開始注視他的雞，他和妻子將雞擡下來扶上秤子，秤重的人報上來的數字，當然居冠。這時候旁邊開始有戲謔的玩笑，經常圍繞在雞和主人之間的比擬，譬如「雖然短身卻很有肉……」之類的。在整個比賽秤重過程玩笑不斷，有時夾帶一些性意涵，大抵不出重量、身體、性情並將之擬主人化之後的「笑」果。

在等候新隊伍的空檔，大家通常七嘴八舌討論養雞心得，交換意見。今年颱風來把雞舍弄得東倒西歪啦（表示克難中養雞，如果養得不大不要見笑），如何減少長蟲子的機率啦。那一種除蟲藥有效啦。這樣的熱絡是廣福宮前面同



圖2 上山村比賽現場

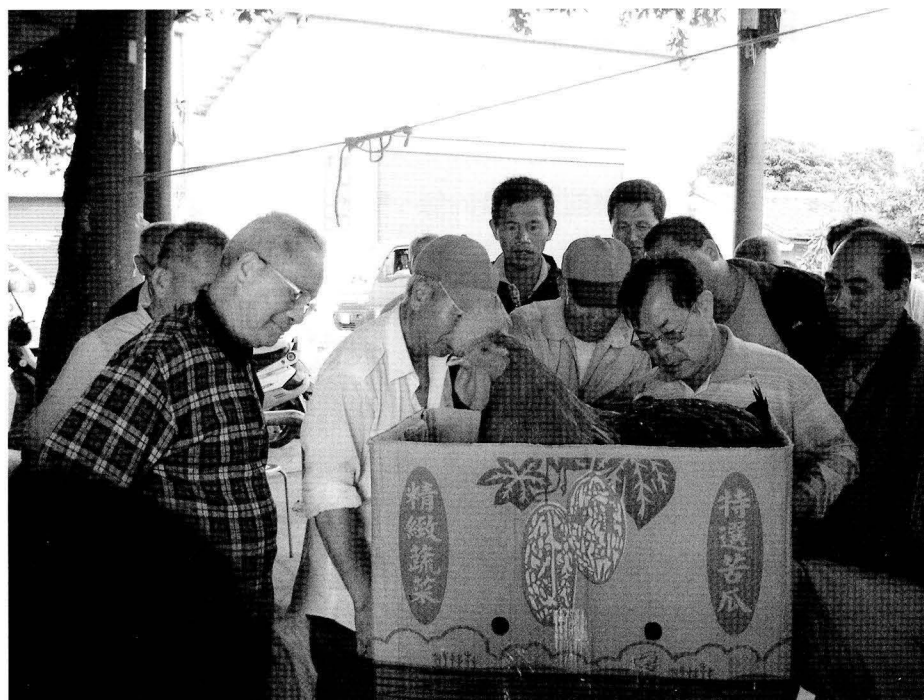


圖3 下山村比賽現場

樣的賽閩雞場合很不一樣的氣氛。他們也順便討論明天頒獎的獎品項目，大眾對去年比賽結果還記憶深刻，有人起鬨詢問，那個17斤的怎麼還沒來。有些人說那些晚來的是還想再餵飽一點嗎？有些人把雞留在現場，持續觀察賽況，有些人把雞先帶回去，再回來瞭解軍情，開玩笑的則大部分是男人。

誰是村中養雞高手似乎也是預期的，當他們在比較名次的時候，有人問某家怎麼沒來。為了消弭比賽的緊張感，他們又會本我打趣地說「生趣就好」（「生趣」意味「有趣」），這種競爭的樂趣，成了幽默感的來源。公平性仍舊非常被要求，尤其這是以奉神為目的，又在神前面進行的比賽，差距在二兩以內視作等重。每一隻雞秤重之前，飼主都會要求指針歸零。大部分的耳語關注在秤重以及是不是自己親手養的部分，譬如有很多傳聞都說有人會在雞屁股塞鉛塊，以增加重量。近年有些人是向別人購買，卻送來比賽，大家也心知肚明，不過因為不是冠、亞軍，也就還不是馬上需要解決的議題。

每年比賽的冠軍經常由一種「水雄牯」獲勝，我們下面再來解釋這種雞。據說因為科技的進步，神豬比賽的重量年年飆高，從2、30年前的8、900斤到目前一千多斤，然而雞的重量倒一直維持在接近的水準，譬如冠軍大概都維持在16、17斤左右，2007年的紅榜如圖（請見圖4）。原因是雞隻一直維持在家戶親自飼養的範圍，尚未被太嚴重地買賣化，而且雞隻價格很難和豬比，其資本較難引起科技操作重量的興趣。等到名次逐漸明朗之後，他們開始喧鬧要求那個冠軍主人，辦桌請客。

2. 邀宴

通常只要參賽獲名次的主人在祭完諸神之後，得邀請親朋好友以及鄰居品嚐大閩雞，其實私底下大家都知道母雞比較好吃（母雞是一個適合家戶內用餐的菜餚，閩雞卻適合邀宴展示兼品嚐），閩雞因為它的「大」的目的性，肉質其實較硬，味道較輕油脂太多，實在稱不上美味。然而正因為它的不美味，「品嚐大閩雞」其實是一種社會性的邀請——不是邀請你的舌頭，卻邀請你的社會位置。餐桌上大閩雞擺放在大餐盤上，占據最主要的位置。其它的菜色圍繞著牠成為配角，主人會刻意地邀請大家品嚐，大家會嘖嘖稱奇，稱讚它的「大」，然後交談一些村裡的事務。



圖4 上山闖雞紅榜

3. 養雞

這些贍養的高手，在一開始選種時即非常慎重地找好的雞種，據說選小雞和選豬是一樣的標準，身體較長的以後塊頭就會大，腳據說也是越大越好，換句話說這些雞隻和神豬的角色是接近的，牠們（我應該用牠或祂呢？）被預定了比賽敬神的目的，以致於牠們被如此細心地豢養。據說前期不能馬上灌太多給牠吃，腸子壁會積太多油，反使腸道變細長不大。有些人不懂，一開始拼命灌，兩個月就上9斤，後來油包心而夭折的。由於牠們的特殊性目的，飼主們經常還得哄牠們吃：「乖乖吃，長大好敬神」之類的對話。

小時候先吃飼料，長大以後開始吃雜糧，包括米、麥、玉米之類，米糠太營養不能多吃。事實上雞一直都不能餵太營養，因為腸子會被過多的油塞住，造成長不大的反效果。直到最後20天關鍵期才能稍微餵營養一點，包括飯、細糠揉成的細飯團。一梯次大概養個十幾隻，最後再挑出參賽雞，2-3個月為闖雞期。飼主們有一套複雜的居住法則，譬如一開始混合起來生活，如果產生沒闖乾淨的水雄牯，牠還是會欺負母雞，於是又得將之隔離出去。另外不同梯次的雞也會混在一起住，但有些闖雞有「父愛」，會讓小的吃，自己反而少吃，

有些有「老大」心態，比較鴨霸搶著吃，兩種情況都要將之隔離。大部分人可能以為這些飼主為求雞的肥大，而將他們關在籠裡。但其實卻未然，大部分的閩雞都是在田裡放養，或是舊屋空地，重點是適度的運動、通風，保持空氣新鮮。下雨天潮濕，特別容易長蟲子，所以雞舍一定要通風。最重要是不能受寒、中暑，以臺灣天氣而言，飼主們最注意預防的是中暑。他們說雞可以餓不能渴，一旦渴到後果很麻煩，夏天他們回籠之後一定得吹電風扇。通常雞隻的健康狀況要保持到最後一刻，才能參與這最後的秤重比賽，否則聽聞過到現場就掛掉的例子。

養雞最大的心得其實不是飼料的充足，而是「細心」，這是每位飼主共同的心得，而「細心」是一個不可量度的向度，他們說：「像小孩一樣需要很細心的照顧」。他們稱善養的飼主為「手頭好」。一位養了4、50年的老太太，挑著裝著牲儀的沈重米簍說：「鄉下人時間多，有耐心，才可以養。」一語道盡養雞的關鍵：是時間與耐心的美德。

飼養期大概一年以上，飼主不一定是女人，有時候男人養雞功夫也很高明，有些家庭是夫妻共同飼養，其分工據說是女人主養，男人負責關鍵期的照料。這些飼主幾乎都是20年以上的養雞經驗。有些飼主會將他養雞經驗和養兒經驗相提並論，譬如有位飼主向我展示多年來雞賽得名的獎狀，同時表示她也是鄉裏的模範母親。誇說自己養雞的「手頭」很好，不管是小孩或雞隻到她手裡都是乖的，不僅雞隻比賽常常得獎，子女也很懂事，一再表示她持家有成。

4. 雞的裝扮

這些比賽雞回家以後等待第二天敬神，主人非常注重其扮像，好像是一個比賽美感和手藝的機會。譬如一般的雞在腹腔靠近尾部的地方切口，以利於掏內臟，而比賽雞的飼主們會費盡心思，隱藏切口保持外表的完整。不能煮太久，免得縮水變太小隻。燙熟之後主人開始為其裝扮，紅花、紅辣椒是經常使用的裝飾品，有時候也使用現成的煙斗、眼鏡增加行頭（請見圖5、6）。除了雞是主角之外，陪襯的其它供品也馬虎不得，不管是豬腿、水果，都擺設得隆重豪華。



圖5 美麗的牲儀



圖6 得名的雞，獻祭

5. 閹雞

閹雞是一項手藝、功夫，下山村僅剩一位閹雞師傅，閹雞歷史38年，他記得當年閹一隻雞大概兩、三塊錢，現在一隻50元。4-10月是閹雞的季節，早上4、5點就出門，如果是春天到對方家才天亮呢。為什麼要一大早閹呢？因為待閹的雞隻要餓兩餐，因此餓一夜效果較好。吃太飽腸子太漲沒有空間閹。通常閹雞之前要先觀察有無感冒現象（表現在咳嗽、氣喘），如果感冒是不能閹的，極有可能致命，秋天是最適合閹的季節，不太熱也不太冷。

雞齡50-70天之間就可以進行閹雞。太小閹會把肋骨撐壞，但是太大閹也會致命，因為雞核長大和旁邊肌肉神經牽連較多，¹²容易流血過多。一般來說就算不去參賽，飼主也會要求閹雞，因為雄雞一「雄起來」整天充血，於是雄雞和雄雞打，打得頭破血流，雞又喜歡啄石頭，如果沒有石頭吃，還會拔別隻雞的毛，通常這時候母雞就會遭殃，他們到處追逐母雞，整天忙著打架又不吃，越養越瘦。而且按照當地人的說法，雄雞肉又黑又毒，並不好吃。雞閹了比較乖，乖乖進食又不會打架，成長也因此順利，閹雞肉因此較白比較接近母雞肉的口感。但是被閹過的雞其缺點是生命力較差較弱，很容易因太熱、太冷或染病而致死。對飼主來說閹雞有得有失，不閹則不會大，母雞也遭殃；閹過之後，通常存活率只有八成，有些不是馬上夭折，而是日後較易折損。師傅在幾十年的經驗中，從來就沒有全部存活的例子。

閹雞的工具以前是竹子製，後來才改成鋼製。閹的時候，先把胸、腹之間一處切開，將第二和第三隻肋骨撐開，將雞核取出，取的時候是用棕線做成的活節探下去綁住雞核子，再拉出來，因此一定會傷到血經，棕線是天然材質，有澀度比較不滑很實用。一般來說是兩丸，但是也會多於兩個，因此沒閹乾淨的情形也有，那種雞叫「水雄牯」。¹³水雄牯是一個美麗的錯誤，因為就是這種雞經常在比賽的時候拿到冠軍。為什麼呢？因為沒閹完全，牠既不至於太「雄」¹⁴整天追逐打架，又保有一種生命力，抵抗力比閹雞強，不太容易生病又

12 雞核係指雞翠丸的客語。

13 字典裡「牯」本身是指閹過的牛，但客家人這樣稱雞，也非常喜歡將家中男孩喚做「憨牯子」。

14 「雄」在客語裡，有一種正、負參雜的含意，帶著點自然的野，不太有教養的貪婪之意，但也意味著生命力的旺盛。

很會長。但是你也沒法特意製造水雄牯，因為如果特意留下一隻核，他可能還是和沒闖過一樣。

闖完後，用碘酒擦傷口，12-14天就會癒合。但是腹腔被開過，有空氣進去，會造成腹腔漲氣，通常會交代飼主在闖過2-3天後放風，大概是用刀片在大腿腹腔接合處劃一刀。在師傅幾十年的經驗裡，雞核子的顏色有黑有白，通常雞爸爸之雞核子的顏色會遺傳給雞兒子，而母雞的基因變動較少。越長的核，因為牽動越多的血經，危險性越高。以前大部分人家會將闖掉的雞核子煮來吃，現在大概都直接丟掉。目前很多農地被徵收，養雞的人漸少，師傅把它當作興趣來做，而大概也只有三代同堂的家庭才會養雞，也才會請師傅過去闖雞。

6. 廣福宮和伯公祠的闖雞比賽

事實上我們第一次觀看的闖雞比賽是在廣福宮的廣場，國王聖誕慶典的前一天，也因為那個機緣讓我們得知上山、下山村落裡也有這項比賽。在那裡七村的人從各個角落帶著闖雞過來比賽，街上的居民圍觀者居多，自己飼養的少，原因是比較沒有放養的場地，比賽時隊伍之間少有交談，有時候他們並不大相識或不熟稔，廟祝和輪值村長都得等飼主報上名來才知道參賽者的名字。我們的詢問甚至沒有友善的回答，比賽完畢一哄而散，幾乎找不到進入養雞家庭的管道。直到第二年他們已經認識我們後向我們透露：「這是年底比剩的雞，加減拿到這裡比。」那時我們也才得知在村落裡伯公祠收成後的比賽。他們向我們誇說年底村落裡的比賽他們那隻大雞如何打扮地更像樣等等。直到冬季將屆我們才又到村落裡造訪。這一次確有截然不同的風景面貌，居民之間的熟稔、生活層面的參雜交會，他們在收冬戲的交會，讓我們直接地感受何謂一體感。比賽現場互相打趣嬉鬧、玩笑不斷，參賽隊伍一到，村長已經將名字落在紙上，我們的進入並沒有引起在意，些微的異質性（非當地人但也還是講同種話的）融進了那種一體感。他們樂意地讓我們到他們家裡參觀，步行可到的範圍。還可以見到步履蹣跚的老太太挑著沈重的闖雞前來，這些都和廣福宮的氛圍迥異。他們在此地盡情發揮他們的情感、情緒和敬神的虔誠，卻靦腆地到廣福宮試一下可能性。我們猜測廣福宮的闖雞比賽是芎林聯庄時代留下的習慣，然而當逐漸街市化後，那些街上在地人的參與越來越少，反而讓較偏遠村落的

居民前來角逐。這些上山、下山的居民仍舊把他們最得意的成果獻給他們自己村落的慶典，順道至此試一下手氣，觀摩一下別村的手藝，卻少有進一步的溝通互動，頂多點頭示意，行禮如儀。而我們在村落的田野也順遂地滾出各種面向，因此我們思索以伯公祠為中心的村落，才是我們以「雞」為信息所引領詮釋的地方感的適切範圍。以上即是上山、下山兩個村落的社區特性，包括過去和現況，閩雞比賽，及其機會場合——收冬戲，以及閩雞飼養等地方事務的田野記錄，以下將以這兩個村落為範疇進行這些「生活世界」的詮釋。

四、詮 釋

(一) 前奏

如何詮釋閩雞比賽、發生的場所——伯公祠的收冬戲、村落的地方感、村落所鑲嵌於其中具層次感的社會組織，以及往前延伸那漫長卻又週而復始的養雞樂趣？當然，「雞」是我們論述的主角、關鍵的象徵、甚至信使，牠（再一次猶疑在牠、祂之間）讓我們駐足留意一群人的深切互動——競爭、嬉鬧、揶揄甚至性隱喻的玩笑，竟然在伯公祠前面，但是化解在對伯公、眾神的敬意和感謝之中。這個信使將主人從家裡引導到伯公祠這個公共空間，那一刻他們透過競賽的焦點——雞，進行互動，將人與動物之間的各種情感、主人區辨他者的種種情緒、衝突，在神前不能欺瞞的信念，寄於信物——「雞」表現出來，這位信使不但引導了人與人、人與神的互動，也捎來了大自然、土地的訊息，牠成長於大地，吃大地長出來的穀物，帶著動物界的生命力、野性與逐漸地馴服於主人加諸的社會性。當牠被敬獻於諸神，大自然的狂野、社會性的衝突、秩序的結構性等釋放於神所象徵的社群神聖性當中，「雞」歷經了這些轉化，牠成了祂，或成了文化的「雞」，再一次引領主人和他的鄰人在享用其肉時將自己轉化成文化的人，歷經社群神聖性的「人」。又再回到日常生活，週而復始地從動物的野性開始，主人週而復始地體會他自身的「自然」、「動物性」、「社會性」、「文化性」和「神聖性」，從生命源出的「動物性」、「自然性」中他得以超越社會意識面所建構的差異性，因此和大自然孕育出的生命具有「某些時刻」、

「某種程度」的同一感，恰恰是這裡他得以「同理」，平等地「同理」他者。我們將更為細緻地詮釋這趟由信使所引領的旅程，並試著和人類學、心理學、社會學的某些概念進行對話。

(二) 雞的象徵

雞作為來往於私領域和公領域（或說社會領域擴展）的引領者並非偶然，在神話中有前例（想想幫桃太郎帶路的是那位），部落裡鳥佔和出外狩獵的關係，或其它種種傳說，民族誌裡亦不乏它的蹤影。由於牠的飛翔，意味著領域的擴展。於是作為可被豢養的鳥——「雞」就成了敬神必備的牲儀。¹⁵似乎無須再解釋「宗教性」和「社會性」的關係，宗教的某些面向也是在處理「私」到「公」或說「個人性」和「集體性」的衝突與謀合應該也無疑問（Durkheim 1968）。那麼這個有飛翔潛力的家禽，作為敬神的供品當然也就有著意義詮釋的豐富性（meaning 意味著某種「關係」的社會文化建構，Mead 1967:75-81），不僅我們用文字對牠詮釋，飼養的人也不斷地透過牠進行對生活世界的詮釋——自然、自我與他者。

「雞」不僅是飛翔的信使，它還具有更原始的本性——動物性。就動物和人之間的關係，Turner 認為野性、攻擊性與性驅力是人與動物所共享，這樣的認識是將導引出儀式中的象徵對動物性的導引與馴化，以及這個動物性帶給結構的生命力。然而 Jung 就人和動物之間的認識更為細緻，他認為動物的本能具有和周遭環境的內外協調性，將時間和空間的韻律內化到心理層面。而人類的潛意識也類似地協調於我們和周遭時空的連續體和整個自然。因此動物不僅捎來大自然的情感能量，也暗示我們將潛意識和意識面做一個整合。綜合兩者的觀點：「雞」，沒錯，牠生於自然，吃著大地所生的五穀，具有大地母親（Mother Nature）所具有的狂野本性、驅力，然而牠也具有和時空環境協調的

15 「雞」，作為宗教性的犧牲在客家地區有不少保障，相關禁忌、傳說圍繞著牠，譬如拜「阿公婆」（祖先）不能用鴨只能用雞，據說因為鴨嘴是扁的，避免以後家人勃谿臭臉相向（憋著嘴），或是結婚時的帶路雞，做頭牙尾牙只能用闍雞或雄雞，掃墓祭祖也都是雞的專利權。有些地方清明在公廳（祖堂）祭祖用的雞，還必須保留尾巴上的一撮漂亮羽毛，並傳說有個聰明的媳婦來不及將毛除乾淨就燙熟了祭桌，公公問起來，她聰明地給了一個好解釋，從此家族裡有了這個慣例。

本能。透過和牠的互動，主人們得以剝除社會性所建構的意識，進入動物的本能世界，包括牠們的追逐、攻擊、愛與衝突。當然也包括牠們的生命力，甚至進入和自然的秘密聯繫（如果我們不過度牽扯進「潛意識」內涵的爭辯，和大自然的時空連續體的連結是可以肯定的）。

回想一下這些飼主是如何地將養雞和養小孩相提並論的，兩者有一點隱微的認同作用。人和小孩的相處經常帶著對他們生命力的欣賞，未經意識修飾的天真（自然）對成人的浸潤。透過小孩，成人得以重新體會孩體時代的情感狀態、天真與直覺，並因此對當前事務有了嶄新的眼光，發掘過去因意識的僵化而未知事物的不同面向。透過「雞」的成長，從小雞的纖弱、純樸、無知到成雞的雄赳赳氣昂昂，飼主們也因此經歷了一樣的情感狀態——和自然、生命力與非意識狀態的聯繫，這也是飼主們一直樂此不疲的秘密原因。他們常說養雞「很生趣歐」（客家話很生動有趣的意思），聯想一下客家話裡頭家禽家畜經常和小孩有類似叫法。這些雞從來就不是以食物的角色被認識，牠就像家中的成員，被很細心的照顧，飼主們經常不經意流露出和牠們的情感互動。

（三）自然與社會

如果我們停留於此，人將成自然的一部分，無從建構其文化。「社會性」是一個關鍵因素，它會適時地提醒人，群居生活的壓力、要求與協調正在門外等候。於是「雞」也隨著主人牽扯進了「社會性」的建構：如果要求最大收穫量（這是社會結構裡的多寡問題）——重量和母雞安全性的考量，那麼牠們必須被「閹」。「閹」就重量而言是一個社會干預，然而就Jung的「動物性」與「動物魂」的詮釋而言，它就還是一個文化干預的範疇。其實仔細分辨Jung的動物性和動物魂的解釋，動物性代表著與生俱來的生命力、驅力和情緒風暴，動物魂是什麼呢？經過閹割的動物性嗎？顯然不是，不但要經過割包皮的物理手續，還需經過成年禮的宗教性轉化。那麼閹過的雞如果要能不流於「重量」的決戰，那麼奉獻給神是牠必然的命定，怪不得在豢養初始牠就被如此奉勸：「乖乖吃，長大好敬神」——只有經過儀禮的轉化，牠才能將「動物性」轉化成「動物魂」，一個受過文化質變的生命力。

此時我們不急著進入儀禮的過程，先來看看「重量」的問題，因為雖然是結構裡的多寡問題，它卻尚未被異化為數字的累積，因為它牽扯的是一活生

生的生命，記得，上磅秤的是活生生的健康的雞，而不是被抽空有機體的概念——譬如，想像一下，養雞事業概念股的股值。在這裡我們遭逢到面對面社會的一項特質——活的有機體，不可迴避的具體性和有機性。飼主們怎麼描述養雞的竅門的？他們說：「不可以拼命灌，會油包心暴斃，或腸道包油反而長不大。」又說：「可以餓卻不能渴到。」「要適度運動、通風，保持空氣新鮮。」「像小孩一樣需要很細心的照顧。」「鄉下人時間多，有耐心，才可以養。」生命的有機性不能化約為數字的操作，它涉及的是耐心和時間的厚度。就算我們追求社會面的世俗指標——數字的大，卻無法迴避我們身體的有機性所設下的認識論——不是數字的無限性而是一種在「數字」和「健康」之間的經驗衡量。就如同客家話的表達：「手頭好」，又有如閩雞師傅的功夫，那是無法用言語表達的「經驗」。再一次，在這個面對面社會，在養雞的手藝裡，在閩雞的功夫裡，語言、修辭毫無用處，因為他面對原始的生命，而不是，概念股。涂爾幹曾經描述過這樣的相對性：「經驗的」相對於「概念的」(Durkheim 1968:593-638)，意味著這樣的相對性其實是社會發展的基本相對（或矛盾）形式之一，解決之道似乎還是只能求諸經驗，一種自然有機體發出的訊息通告。「水雄牯」的偶然性提醒了這樣的自然訊息，它不是人為操作得出來的成果，甚至是經驗老到的閩雞師傅也不能，它是在一種因緣巧合偶然性之下，加上飼主的細心。

(四) 衝突與社會意識

雞和飼主之間經歷了他們之間的自然、生命力與情感的認同過程，經過社會要求與有機性的經驗協調，這些階段都仍只是在「家戶」內進行的“Deeds”。下一步他們將由「雞」的象徵指引，從家裡到廟裡，從「私」到「公」，體會個人性和集體性的直接衝突——競賽。如同Jung所論：「“Deeds” 首先是被做出來，而經常是潛意識的驅動，這些內部動機 (inner motives)，並非意識所生也非其所能控制。而人類的反省能力可能來自於強烈的感情衝擊經驗，它也極有可能是「意識」發展的原初因子」(Jung 1968:65)。這些家戶內的情感、驅力、經驗以及對社會面的預想，終於要升高到真實的社會空間經歷社會性的洗禮，這個第一階的社會性，由村落社群來執行，並以衝突競賽作為開端。

在競賽現場，不管是圍觀的還是參賽的都進入一種遊戲性的多面向表達，然而公平性卻是這個結構的支撐主軸，玩笑、羞澀、揶揄、嫉妒、猜忌可以只

是花邊，然而磅秤卻被要求一再歸零測試。因為他們在此經歷自我和他者的區辨，一較高下的驅力，終究要面對輸與贏的情感衝擊和隨之而來的社會性認知——名次的排序，並由此經歷社會「意識」的形塑。我們幾乎可以認定「社會意識」的序曲是「衝突競爭」，生命力的展現需要棋逢對手，經由這樣的情感衝擊，人們認識到自我和他者的矛盾性和張力，「結構的公平性」——也就是算術的邏輯，在此發揮它最正面而適切的角色，用心細心的人得到他應有的獎賞。似乎輸、贏即將就要拉開人與人之間的間隙之際，這些多面向的鄰人，適度發揮他們的幽默、謙虛。他們說：「生趣就好」，意思是輸贏不重要，有趣就好；又說不管輸贏「都是要敬神的啦。」

(五) 衝突的和解

真正的和解是在敬神的階段，必須提醒的是，獻給神的不僅是一隻裝扮美麗的雞，而是主人和這隻雞長達一年的互動，以及參與競賽過程的整個意義建構。也就是經過那一年的飼養期，主人經由雞的生命力表現、自然野性的浸潤，到社會性數量標準的介入。這不是一個簡單的馴化過程或無限制的加法運算，而是在有機體的整體中 (whole)，拿捏「生命力」和「社會制約」之間的平衡。闖雞雖然導向馴化與資本累積——表現在磅秤上的加法，卻有抵抗力太弱的危險，容易夭折；雄雞雖然力氣旺盛，卻逞勇好鬥，發散能量——表現在減法，不符社會期待。「水雄牯」的偶然性更說明這種「自然」和「社會」的張力和矛盾性——適度的介入，又難以全盤操作。因此飼雞的經驗本身就是一個拿捏「自然性」與「社會性」調和的經驗，那麼闖雞比賽比的不是重量而已，而是經驗與知識——是的，地方知識，一個非理性抽象的概念。在競賽場合，長達一年的自然、野性、驅力與社會預期的調節，必須經歷真正的社會競爭和社會結構的制約——一個無法討價還價的數字規則。這個僵硬的遊戲結構所衍生的落差、分殊性將在第二天的祭典中化解與調和。那麼獻給神的其實是這整個過程的意義建構，由「雞」的象徵所引發的一連串意義網絡——終究主角還是回到「人」，也就是主人的行動與心理的建構或重構或加強，一個精神結構 (mental structure) 的議題。

在獻給神的祭典之前，雞被停止了牠生動活潑的生命力（也許牠蘊含的能量還未終止），那麼也宣告了那大自然的野性與社會制約的嚴苛性將暫時休

兵。雞被脫去牠的自然性，被主人以花、蔬菜、工藝品所裝飾，無非是要宣告進入一個全新的氛圍與視野。那麼這是一個什麼樣的祭典，儀式的內涵又是什麼呢？

其實在客家地區的民間宗教裡，如果仔細觀察各種祭典儀式，我們會發現一點，不管是主神聖誕、陪祀神昇天紀念或祈福、還福，從來就不會是一個主神獨自領受眾人的敬獻。任何祭典的第一部曲都是「請神」，請的是諸神，這個祈福還願的祭典更有甚之。前一天爐主就負有請地方上的眾神來看戲的任務，用一支香引領眾神到村落裡的伯公祠。不僅有這些地方上具體的神，從祭壇的搭建，包括上界、中界和下界三個層次的眾神。祭師向我們解釋，上界是那些沒有形體的，中界是那些由人修練成神的，下屆是五方土神、山神。祭師在儀式開頭就是對這些神靈的召喚，上界的神是經典上共有的，中界的神就慢慢聚焦到臺灣名門眾神，直到下界就是在地的土神山神。我們可以知道這個祈福還願儀式不僅是眾人對眾神的感恩與祈求，還是神與神的謀合，這個上、中、下界的神的謀合是臺灣民間宗教的宇宙論，「不僅以宇宙論的詞詮釋 (interpret) 社會和心理過程——在這種情況，他們是哲學不是宗教，它更意圖為這些過程定型 (shape)。」(Geertz 1973: 124) 套一句 Geertz 的話來說，Geertz 所謂的定型，當然是針對人而言，那麼這個社會心理過程是什麼呢？

上、中、下界的分類令我們聯想到 Mary Douglas 的分類，「社會控制由弱漸強，會逐漸將表達形式抽象化、解體化 (disembody)、精巧化 (ethereal) (也就是所謂的潔淨原則 (purity rule)。越複雜的社會，支撐的壓力越大，就容易將體內的有機過程抽空。」(Douglas 1996: 76) Paul James 引申其意認為人類發展的歷史是一個不斷對時間性、空間性和體現 (embodiment) 的抽象化過程。換句話說是社會範疇擴大後 (譬如全球化) 的支撐壓力，造成對有機性的抽空，那麼不管是表達形式或是對時間性、空間性的實踐皆趨於抽象化。也許兩位學者所論述的和宇宙論所表達的不完全耦合，但有其關聯。我們試著詮釋這個宇宙論，上界示意一種虛空性 (用 Douglas 話說為「精巧」(ethereal) 或「潔淨」(pure))，如天公；在民間信仰裡「天公」沒有形象，僅能以「爐」來象徵，「天公爐」的輪祀說明這點，祭拜對象若包括天神，則以朝外祭拜來表示。客家家庭每年年底的「敬天公」儀式，亦是以朝外祭拜來象徵。然而相對地不管是關公、媽祖 (中界由「人」努力而成的神) 皆有形象，再更具體一點，

伯公的形象更具體可觸，人形、或樹、或石（用兩位學者的概念即有機性、具體性）。祂們之間說真的雖然可分高下，然而居民從來不敢放棄其中之一，因為通通是必要的「神」。天的虛空性、地的可觸性還有既勉勵又憐憫眾人的「由人變的神」。祭天簡單隆重不能太囉唆，而且絕對要吃素——「潔淨」（purity），至於家庭裡小兒啼哭或甚至家禽家畜的問題，只能找伯公解決，因為祂離你最近，不會嫌你瑣碎——「有機」（organic）。那麼這個天神、地神和中界神的會合，其實說明一個大地自然性（或具體性）和社會性（或抽象性）的和解的啟示。社會的範疇可以擴張、縮小，界線、結構的變異性誰說不是一種虛空性呢？（差別是天公理解其虛空性，而活著的人經常抱著結構不放）；然而人來自於大地，他不能否認他的具體性，或謊稱他「完全放空」（如Douglas所提示的有關排泄的……必要），甚至他必須一再體會其生命力的來源——大地母親的混沌、狂野與無私（他呼著她給的空氣，喝著她給的水，當然也不能放棄和她的潛意識連結性）。人也不能否認其群居生活暫時性結構與制度的必要性。三者之間的調節、和解、安置或甚至重組、加強，或許就是這個宇宙論要對我們「定型」（shape）之處。不僅是反映現象的模式（model of aspect），也是匡正現象的模式（model for aspect）（Geertz 1973:123），當然也是狄爾泰所謂的精神結構（mental structure），Geertz所謂的精神配置（mental dispositions）。研究臺灣宗教的人類學家P. Steven Sangren表達了類似的宇宙論詮釋，把「陰」「陽」定位為非秩序（disorder）和秩序（order）的和解，以及將之反映在社會結構（或組織）的層次性和整合性上面——從家庭到鄰里、到村落、到街鎮的層層整合，以及層次和層次之間的銜接倫理（Sangren 1987）。

（六）生活社群的意義建構

如果接受我們對此地宗教宇宙論的詮釋，那麼這個祈福祭典的真正內涵是這個精神配置（mental disposition）對人的塑形（shaping），這個有關自然性和社會性，潛意識與意識之張力的調節及和解。當地的人以他的親身的飼雞經驗、賽雞的熱情和敬神的虔誠前來和這個宇宙論互相引證。由「雞」的象徵所引發的意義建構回到「人」身上，主人的精神結構的印證與匡正之所。自然性和社會性矛盾的調節，以及社會分殊性（或意識性）帶來的裂痕，將在此時此地進行謀合，一個真正的「靈交」（communion），永不物化（reification）的

所在。這個「靈交」(communion)不是只有經文的念誦和行禮如儀，它是人的日常生活、漫長的時間厚度和身體的具體行動所交織而成的精神結構和態度(moods)。透過雞的象徵建構，人的身體、精神在漫長的時間厚度裡起著煉金術一般的變化與成形，在這個地方的中心——伯公祠，進行對話、匡正與定型。這個「靈交」(communion)也不是修辭或敘事的，它落實在一個具體的「地方」，因為人與自然訊息的連結來自於這個地方，它的社會意識的建立也發生在這個地方，一個具體的土地範圍上面發生的事件——他不能否認他呼的氣、他喝的水和……他的排泄物。身體(從雞到人)的象徵巧妙綿密地編織進社會過程，進行一個生活社群(community in lived)的意義建構，也是一個文化的建構。「靈交」(communion)對自然——社會張力的化解是終曲也是下一個循環的序曲。

(七) 身體：第一個文化建構的實境與媒介

在最「初階」的社會過程——家到村落社群，從自然的混沌到社會意識的建立，「身體」是無法缺席的轉化者與被轉化者。活生生的雞需要主人親身的飼養，「手頭好」隸屬於一個手工藝的美學範圍，它涉及主人的耐心和一種身體實踐出來的經驗直覺，對生命和周遭環境的經驗直覺。同樣地，人的生物性——血肉之軀與驅力是這個初階社會過程第一個需要面對的「自然」。祭過的雞，所承載的不僅是那自然的血肉(源出於這個地方環境)，也是社會意識的「重量」(發生在村落社群尺度)，還是那經過儀式轉化的「靈交」(communion)象徵(奠定在這個伯公祠)。這個轉化過的身體，在祭過之後發揮它意義上的能量，對儀式範疇的個體——他的主人和社群居民的身體進行轉化。他的主人此時必須邀集鄰人、親朋好友，即社群成員共享——一個「具體」的「靈交」(communion)。透過吃肉，更明確一點，轉化過的肉，村落社群居民不僅在精神結構上，也在其身體感知經驗上獲得「和解」的訊息和安置。

這個身體的轉化與靈交(communion)的關聯，人類學家並不陌生，Raymond Firth 在 *Symbols: Public and Private* 一書中特別提及了一般社會科學比較不敢碰觸的主題，即象徵的內在真實(inner reality)的問題(1975: 405)。他列舉了基督教世界熟悉的聖餐禮以及 Tikopia 著名的「聖食」為例，說明宗教上的象徵，經常經歷一道必要的「轉化」過程，利用可見的物

理性轉化，指涉參與者「自我」的轉化，先融化再形塑一個新的「自我」的過程，這個新的「自我」包含了人、自然與神聖性。所以不僅是形式上的「形變」(transformation)，也是本質上的轉化(transubstantiation)(同上引：418-428)。就更老的前輩而言，Evans-Pritchard也表達過類似的想法，他發現當Nuer人獻祭他們的牛時，他們其實也在獻祭自我的一部分，因為犧牲是由活物到失去生命力，所以是在暗示主人自我的某一部分犧牲(1956: 279)。他也意識到人和物的象徵連結指向的是第三物——即「神」(同上引：134, 140-142)。¹⁶此時我們或許可以補充說明，Turner的「交融」(communitas)也許是座落在「靈交」(communion)，而非大自然的混沌當中。

(八) 本能、情感以及理性之張力的「醒覺」

因此，透過吃肉的共享，社群居民共享了這個自然與社會的調和體，一個文化的意義建構。用Jung學派的說法即是「不管是親屬或共同利益的連結逐漸讓位給另一種整體(unity)——一個由「本我」(Self)建構的連結。」(1968:240-254)換句話說血緣、地緣(兩者皆有自然性和社會性)只是構成基本的關係條件，必得經過不斷地儀式對「自然」和「社會」張力的調解，亦即文化的意義建構(the Self)，奠基在土地、作物、動物和人及其社會性的不斷調節。

Jung對動物性和動物魂的說法其實還有一深層的含意，也就是這個「本我」(Self)的神聖性或「靈交」(communion)並非是對動物性(亦即自然性)的掃除，那只是一種對本能、情感以及理性張力的「醒覺」狀態，也是「動物魂」的真正含意，讓自然的驅力成為我們的好伙伴或精神結構的某個面向，而非受控於它的狂暴，以心理學的说法即是將之整合到意識面並達到一致性。這樣的看法或許可以幫助理解養雞、賽雞和獻祭的週而復始。重新再從小雞開始豢養，飼主們週而復始體驗和自然和生命力的秘密連結，體會社會性和生物性的張力，又重新經歷「靈交」，進行和解。養雞也成了難以休止的允諾，他們生命的熱情，重新醞釀、發酵、獻祭，像一個星球的軌道，消耗中累積，累積裡消耗，完成生命的軌道。

16 由Firth引用。

(九) 詮釋循環

儀式的週而復始除了被涂爾幹定義為不斷肯定凝聚力的提醒和手續之外，這樣的週而復始還意味著生命的更新，也意味著生命的每一個面向皆有其意義。如果回到認識論的主題，以狄爾泰的觀點而言，就是如何可以不圈限在個人獨特的「意識」中。社會的分殊性以及對「意識」的形塑總是將人們引領向區隔化，然而只有在進入生命本源的混沌狀態，我們感受到生命的平等，沒有高低之分。當我們週而復始體驗生命的本能、社會的理性結構和兩者之間的調和，我們可以更為醒覺我們和他者有著類似的精神結構（mental structure），只是強度構成了差異，我們得以理解他者。因此儀式的循環也是詮釋的循環（社群成員相互之間），而整個意義建構亦構成了一個「整體」，也構成了一個地方社群得以成為生活世界的文化基本模式，或者說文化根基，雖然每一個個體有其強度不同的自我安排，「流洩出其社會和心理功能」（Geertz 1973: 123）。這個整體的整合性：包括以身體介入的自然 / 社會張力的和解以及成員的相互理解性，亦構成社群進一步和更大社群整合銜接的前提，成就此文化建構之時間厚度和適度的空間界線的充分提供恰恰是銜接的倫理所在。

村落社群的範疇如果需要被堅持，那麼這個尺度的正當性來自於何處？我們試著從雞的旅程來描繪，雞被帶到現場進行比賽必須保留健康狀況，作為家居動物和人有著類似的內 / 外時空的耐受性，當我們保持了雞的「安適」（well-being）的狀況，我們也保留了人的「安適」的狀態。於是雞的旅程所構成的界線，也同樣構成人的群居生活的界線。在這個界線裏，牲儀的肉得以不腐（如果我們不藉助冰桶），我們才得以分享、共食進行身體的「靈交」。

在過去農業時代，幾乎家家戶戶都是親身養雞，如閩雞師傅所言，就算不比賽的雞，也都會要求閩，因為顧及母雞的安全和公雞的重量（當地人極少祭拜和食用未閩的雄雞肉）。比賽也並非某些家庭的專利，比賽的興味會在各家之間流轉，然而祈福祭典是帶著強制性的社區成員的義務，每家人都不能自外於這個共同的祭儀，家中的每位成員也都幾乎被要求到場。就算不參與比賽的雞擺在供桌上，大家也會互相品評重量、扮相，交換養雞心得。賽雞者獲得更為強烈的社會意識的撞擊，沒有參與競賽的成員，也在供桌旁經歷了大家齊聚一堂，雞隻各有姿態的社群意識，一種同聚又各有特殊性的美感，也是一種我

在社群中，社群中有我的既同一又分殊的意識。當所有的雞齊聚在神前，大家持香祭拜眾神時，這些社區成員不但本身得到儀式所引領的和解，其親身飼養的雞都經歷了文化的轉化，得獎的主人通常被要求辦桌請客，一般的雞，也被家人、親友共賞，經由儀式引申的自然與社會的謀合性，也同時對社區成員進行了轉化。

儀式和伴隨的活動猶如象徵編織的完整圖譜，提供人們經驗社群感，為社會過程、文化的形塑提供脈絡、媒介和模式。猶如Leach所言，儀禮經常表達個人在社會結構體系中位置，社會行為中除了功能性要求之外，還點綴著花邊，這些花邊應是人類學家最重要的資料，邏輯上的美感和倫理是同一物，研究其美學得以瞭解其社會的倫理規範，這些細節是象徵的行為、意義的表徵。儀禮性行為應視作社會體制的象徵表白，是受讚許的「正當」關係的體系，被一再提醒，雖然人們在實用性行為中不完全遵守（Leach 1999:12-18）。也許每個社群成員參與領略的部分不完全相同，然而這個完整的圖譜，是受讚許的關係體系，提供任何成員參與的空間，也呈現了精神結構的模式（template），成員同時受到其提醒、塑形，只是強度構成了差異，卻不影響他們之間相互的理解。

五、結 論

本文透過對上山村、下山村之地方社群的年度祭儀——收冬戲和其闍雞比賽，我們得以深度地詮釋在一個具有適度界線的地方社群，居民透過週而復始的宗教祭儀——收冬戲，及伴隨的闍雞競賽和雞的獻祭、共享，進行精神結構的形塑和相互之間的理解。透過養雞，主人們得以剝除社會性建構的意識，進入動物的本能世界，和自然的秘密聯繫以及情感認同。面對雞隻生命的有機性，秉持耐心和相應的時間厚度，拿捏自然性與社會性的某種平衡——在「數字」和「健康」之間的經驗衡量，形塑了養雞的地方知識。隨後雞隻將主人從家中引領到伯公祠競賽，由村落社群執行的社會意識的形塑——名次排序，居民歷經一種社會意識的分殊性。然而透過第二天的敬神，進行了某種和解，這個和解的意涵既表現在當地居民的宗教宇宙論，也是宇宙論回過頭來對居民定

型的機會。是天神、地神和中界神的會合，也是大自然的生命力、具體性和社會意識的分殊性、抽象性以及群居生活之結構的公平性和暫時性制度的必要性，三者之間的和解。也是潛意識與意識，私密性到公共性，個人性和集體性之張力的調節，一個精神結構的安置的啟示。當地人以他親身的飼雞經驗、賽雞的熱情和敬神的虔誠前來和這個宇宙論相互引證，因名次的分殊性所帶來的裂痕，也獲致了謀合。

這個祈福儀式的「靈交」(communion)是由雞的象徵引發的意義建構叢集的彙集點，也是社會互動的迴轉點，經過儀式轉化的雞，回過頭來對社區居民的身體進行轉化。透過分食經意義轉化過的肉，村落社群居民不僅在精神結構上，也在其身體感知經驗上獲得「和解」的訊息和安置。經由這一連串相位(phases)的經歷，居民們得以相互地詮釋和同理對方——類似的精神結構，只是強度構成了差異，由之建立一個具文化意義的生活社群的所在，並成為下一階段進入外七村社群之整合的基底。

這整個由人的身體介入並編織的意義建構過程和其發生的所在——地方社群，恰恰碰觸到我們的學術關懷的核心：如何在「認同」競逐的年代，在越來越抽象之結構的共同性中，保有文化特殊性的議題。地方社群是我們籌碼安置的所在，雖然結構的擴展性正不斷腐蝕小型社群的界線，找回地方社群界線的正當性，正是本文的目的，方法是「深度地詮釋」地方文化。正如James所言，人不該被視作抽象的平等，從生物性到社會性的建構，每個地方所發展出來的特殊文化的意義必須被理解，因為當地人的生存意義是深刻連結於此。回到一個深刻的命題，人類生活的「意義性」的建構，遠遠重要於資源累積的數目，而地方社群在整個過程中展現出其建構意義性的能量。

首先是地方社群的「具體性」。本體論(ontology)的問題，也是認識論的議題。其中身體是關鍵，身體作為一個有限的生命有機體，是社會建構的轉化者，也是第一階必須面對的「轉化實境」——所謂社會建構的起點。人的組成並非抽象意識、結構或數字的累加，而是社會的抽象性和自然的有機性的永恆協調，這個自然的有機性是身體的本能屬性，並連結於其生活的地方環境。也因為自然和潛意識的混沌和非結構性，人們得以剝除分殊性帶來的裂痕，進行和解，建構意義。總括而言，意義建構的叢集彙集在「靈交」(communion)，然

而並非只有文本（經文）的念誦和行禮如儀，它是人的日常生活、漫長的時間厚度和身體的具體行動所交織而成，落實在一個具體的「地方」。這個具體的必要性是起點（源於身體的本能和大自然的聯繫），卻非終點，如Jung所言，「不管是親屬或共同利益的連結逐漸讓位給另一種整體（unity）——一個由「本我」（Self）建構的連結。」。然而它的基礎卻墊基在土地、作物、動物和人及其社會性的不斷調節。儀禮並非只是短暫的社交，透過實際養雞的漫長過程，儀式的神聖時間和日常生活得以連結，儀式所透露的宇宙論意涵得以滲透進入具體的日常慣習。

其次是地方社群的「有限性」（並不意味封閉）。在一個適度「有限性」的地方社群界線內——猶如文化的「培養皿」，人與人的交會得以有「迴轉點」（communion的所在）——非擦身而過的「數目」，「理解」（understand）（verstehen-einfuhlen）得以進行。社會空間的擴展帶動了社會意識的建立，這個新的意義建構必須回轉到個人身上進行感知的轉化和謀合，在這個界線裏，牲儀的肉得以不腐，社群成員得以分享、共食進行身體的「靈交」（communion），由此人們得以相互詮釋、理解。人們亦必須在認知到「有限性」之下（資源的有限性是終究必須面對的課題），調和他和自然、他者、社會的關係，在其中完成文化建構，形塑一個有意義的生活社群，並以此作為下一個階段的社會互動和整合的根基。其中地方社群界線所提供的充分的社會互動時間、空間，是文化建構的必要條件，也是社會層次整合的銜接倫理所在。

此地客家村落，藉由伯公祠的存在及對伯公信仰，相應的儀式活動和儀式社群，伴隨的日常生活形態，提醒亦確立了村落地方社群的主體性與界線。如James所言，驅使個人更願意在小範圍社群裡進行社會實踐，建構意義，感知到生活社群的需求，並認知到更大社群的層次性，和銜接的倫理。當代社會建構的層次越趨於抽象時，當地居民的經營，提醒我們關注於那相反的實踐，活絡那些逐漸被棄置的更具體的（more embodied），更持續性的相互和合作關係，以及在社會層次的整合中，維持銜接的倫理，作為「共同生活」之政治倫理的參考。

此外，經由對這個生活社群的深度詮釋，我們有幾點發現，嘗試和當代學術關懷的一些概念進行對話。

1. 地方的形塑增加理解的面向

哲學家 E. Casey 以現象學的觀點對地方感進行描述，他說「地方」在感知的範疇具有一種「厚度」(depth) 和「視域」(horizons)，界線具有穿透性（並非幽閉空間恐懼者想像的那樣），生活的身體 (lived body) 主動的介入地方的形塑等 (Feld and Basso, eds. 1997: ch. 1)。這些觀點給予人類學關注的面向一種哲學的支持，也在本論文中予以印證。然而，我們或許可以再加入一個面向：「地方」提供了時空的厚度和視域，讓衝突得以表達，讓和解得以進行，理解得以產生，它是「本我」(the Self) 發揮之所在。

2. 是自然 / 文化？還是自然 / 社會的張力？

社會科學界長久以來沿用 Levi-Strauss 的基本命題——自然 / 文化的張力來論述社會建構的動態性，或許我們可以更細緻地加入另一個考量：是自然 / 社會的張力，文化恰恰是為了調和這兩者之間矛盾性而進行建構。就如同 Evans-Pritchard 的直覺：人和物的象徵連結指向的是第三者——即「神」(1956: 134, 140-142)。如果這個命題成立，或許我們更容易解釋現代性的「理性架構」是如何將自然 / 文化 (nature / culture) 之間的張力撐開的問題。如果我們換成：當文化底層的建構缺乏形塑的時間與空間時，「自然性」和「社會制約」的對決，促使雙方的暴力化，一方面是理性架構的嚴苛與擴張，另一方面是本能與感官蔓延流竄。¹⁷

如果「自然」和「社會」的矛盾性是由「文化」進行和解，社會科學界長久以來爭論的，所謂族群是原初情感還是社會建構的問題，也許可以有一個較完整的考量。因為原初情感的自然性一定會遭逢社會制約的問題，兩者的互動與和解成就另一個具有文化意義建構的社會體。如 Jung 學派所言，不管是血緣親族（原初情感）還是利益團體（社會建構）都將讓位給「本我」(the Self) 所建構的連結，這是一種文化的建構，他包含「自然」（血緣）、「社會」和「靈交」(communion) 所和解的整體。

17 如果我們稍具一點想像力，「社會性」和「自然性」之間的對立、對話，就像車鼓陣的雙人戲——文化的表現。當代兩者的直接碰撞，有如堤防與洪水相互加劇——流體力學和結構力學的競賽。

3. 理解與「靈交」(communion)

回到「理解」的議題，Geertz在「在地觀點」的論述裡說：「理解(Understanding)在地的內在生活的形式和壓力比較接近對諺語、暗示的掌握，或看一則笑話、念一首詩，而比較不是完成「靈交」(communion)。」(1983:70)。然而我們要說，就當地人的觀點而言，恰恰是「靈交」(communion)構成了詮釋循環(雞的旅程)的高峰和轉折點(understand)(verstehen-einfuhlen)——就從那一個轉折點，轉化過的「雞」(文化的「雞」)又回到家戶，對人們進行轉化，讓人們得以相互詮釋並理解對方。

參考書目

莊英章

- 1989 新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義。刊於第二屆國際漢學會議論文集，民俗與文化組，頁223-240。臺北：中央研究院。

Alexander, Jeffrey G.

- 1987 *Sociological Theory Since World War II*. New York: Columbia University Press.

Bourdieu, Pierre

- 1970 *La Reproduction*. Paris: Les Editions de Minuit.

Casey, Edward S.

- 1997[1996] How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. *In* *Senses of Place*. Steven Feld and Keith Basso, eds. Pp. 13-52. New Mexico: School of American Research Press.

Cohen, Abner

- 1976[1974] *Two-Dimensional Man*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Anthony P.

- 1992 [1985] *The Symbolic Construction of Community*. London & New York: Routledge.

Douglas, Mary

- 1996[1970] *Natural Symbols*. New York: Routledge.

Durkheim, Émile

- 1968 [1912] *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF.

Durand, Gilbert

- 1989 [1964] *Limagination symbolique*. Paris: PUF.

- Evans-Pritchard, Edward Evan
1956 Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press.
- Feld, Steven, and Keith Basson, eds.
1997[1996] Senses of Place. New Mexico: School of American Research Press.
- Firth, Raymond
1975 [1973] Symbols: Public and Private. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Geertz, Clifford
1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
1983 Local Knowledge. New York: Basic Books.
- Jung, Carl G.
1968 Man and His Symbols. U. S. A.: Dell Publishing.
1999 人及其象徵，龔卓軍譯。臺北：立緒文化。
- Leach, Edmund R.
1999 上緬甸諸政治體制：克欽社會結構之研究，張恭啟、黃道琳譯。臺北：唐山出版社。
- Mead, George H.
1967[1934] Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Paul, James
2006 Balism, Nationalism, Tribalism: Bringing Theory Back In. London: Sage Publication.
- Rickman, Hans Peter
1976 W. Dilthey: Selected Writings. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sangren, P. Steven
1987 History and Magical Power in a Chinese Community. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Tönnies, Ferdinand
1955 [1887] Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft). C. P. Loomis, trans. and supplemented. London: Routledge & Kegan Paul.
- Touraine, Alain
1997 Pourrons-Nous Vivre Ensemble? Paris: Fayard.
- Turner, Victor
1987[1969] The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca, New York: Cornell University Press.

附錄一

芎林莊誌



古來木之有本水之有源竊思茲我芎林聯莊開闢之表記於乾隆四拾年有墾戶錢十般公館墾首姜勝智隘首劉里益至乾隆四拾八年在坡塘窩把守北方護助隘首何俊長何俊享同心協力開闢成功至乾隆五拾二年遵從陳府奉憲清丈以來至道光元年有經理人黃克昌何俊享徐元華劉維翰劉高山姜殷魁林賢德葉林恩鄭家寶劉珍亮等即將錢十般所施山場公館之位置及劉長亮加施地基六尺湊成建築為國王宮斯時每年平安演戲祀典要到石壁潭庄恭請國王聖像為主因道光六年間突被生番私行將國王聖像盜入深谷忽然生番肚痛非常驚惶莫狀魂不附體急將國王聖像請出在半坑中放置後眾信人等恭請至九芎林廟宇安位人康物阜所以石壁潭上窩之深谷改稱王爺坑之名目者因此所由來也至道光八年叨蒙分府李慎口公指示姜秀鑾指揮人魏慶通開鑿河溝栽種竹畧永為九芎林護衛防風之所永為長存為公共之物不能私行砍伐皆賴先賢往哲之功也至咸豐五年有先人黃克昌劉維翰劉高山開設中元施主姜義壹鄭振先各施柯仔林田租谷每年以增中元之光榮也承光緒丙子年有經理林學源邀全殷紳建造文昌聖廟曰文林閣為振地方文風之盛況也至明治廿八年乙未六月十六日被值兵燹之後至明治卅一年間有經理人林學源劉如棟劉仕確陳貴進林文勝劉仁超徐宏春劉朝品姜紹清劉世祥等不辭跋涉辛苦外出捐圓重建國王宮廟宇指揮督造人劉仕兼後因中元落舊矣至明治卅二年有殷紳劉如棟林學源彭殿華劉仕確鄭獻瑞為首爰請殷戶施出銀元曰為贊元社生放利息以應中元之用乃復興中元之盛況也承明治

誌文內標示□為無法辨識的字。

肆拾年有經理人何旭光陳貴進劉仁超黃枝業鍾焰山劉朝品邀集各殷紳建造矮規溪萬年積德橋設樑建渡以便行人之往來也至大正十三年甲子有經理人劉家水督造人邱騎鵬邀全各殷紳人等在高規頭建造呈甘眾善萬年石橋不辭勞苦堅心建設蒙神靈之庇方能成功四方人人便以往來不愧為萬年之盛景也至大正八年間中元又至落舊何謂矣只因貨物騰貴入則不敷所出實離料理有經理人劉仕確陳貴進徐宏春林玉來等爰請各位樂施銀圓穀石共全交贊元社經理人立業外生放利息以為中元長存之計曰為重振中元之祀典也即日爰請十七庄殷紳公同議定就將中元於大正九年度起輪流各庄九年列明永為一序王爺坑石壁潭聯庄一年倒別牛五股林聯庄一年中坑赤柯寨聯庄一年水坑沙坑聯庄一年柯仔林高視頭聯庄一年芎林上街一年芎林下街一年上山坎下聯庄一年下山五庄屋聯庄一年自輪中元祭典之後庄庄茂盛戶戶安康曰昌曰盛福祿壽全

昭和二年冬在中水坑有經理人劉家水邱騎鵬劉仁贊為首不辭勞苦爰集眾善人等一全建造雙匯橋及樂善橋以為善信便以往來之功也

民國十七年戊辰歲 月 日立

林秀幸

交通大學客家文化學院

人文社會學系 / 族群與文化研究所

300 新竹市大學路1001號

hh700@mail2000.cim.tw

The Castrated Cock Contest in the Hakka Village of Sinchu County:

The Cultural Construction and Ontology in the Local Community

Hsiu-hsin Lin

*Department of Humanities and Social Sciences/Institute of Ethnicity
and Culture, National Chia Tung University*

Through the interpretation of the castrated cock contest in a Hakka village in Northern Taiwan, this paper explores the ontology of the social process of local community in social structure. In this process, the physical body is the first realm in which the tension between the natural and the social plays out. The body carries our wild nature of instinct while living in the social environment—a fundamental contradiction for human beings that needs to be resolved. In raising and castrating the cocks, participating in the cock contest, and offering the cock to god as sacrifice, the Hakka villagers practice a hermeneutic circle to interpret the relations between nature, the self, and the other. With the body as the indispensable medium, culture is constructed through the community members' mutual "understanding" with each other. In conclusion, I argue that small scale and embodied communication is central to the lived experience of the community.

Keywords : Hakka, castrated cock, local community, ontology, hermeneutic circle
